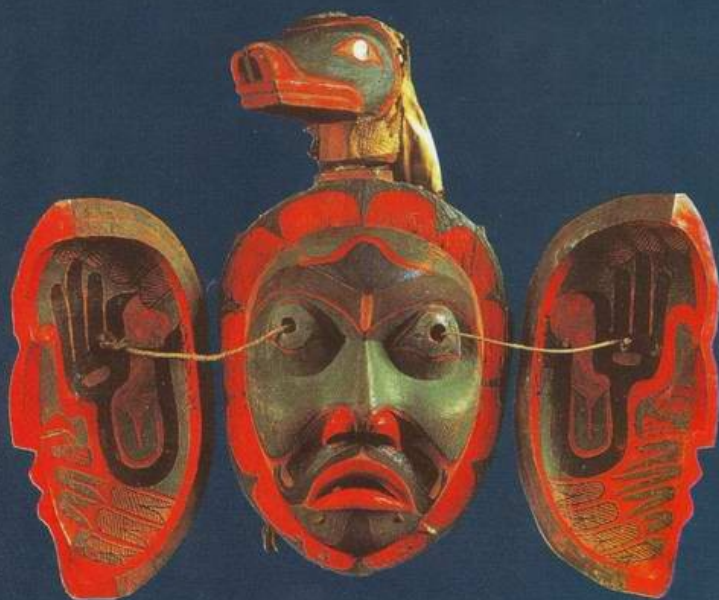


Pierre Bonte

Michel Izard

DICTIONAR DE ETNOLOGIE ȘI ANTROPOLOGIE



POLIROM

DICTIONAR
DE ETNOLOGIE ȘI ANTROPOLOGIE

Traducere de Smaranda Vultur, Radu Răutu
(coordonatori).

Dana Buglea, Mihaela Ioncica, Constantin Jinga,
Cătălin Adrian Lazurcă, Ciprian Nicolae Vâlcă.

Redactor: Luminița Botosineanu Tehnoredactor:
Dorin Vasiliu

Coperta: Angela Rotaru-Serbenco

Ouvrage public avec le concours du Ministère
français chargé de la Culture – Centre national du livre.

Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie 1
ere edition: 1991, marș 2 eedition revue:

1992, juillet

© Presses Universitaires de France

© 1999 by Editura POLIROM Iași, pentru prezenta
traducere Editura POLIROM

Iași, B-dul Copou nr. 4, P.O. BOX 266, 6600 București,
B-dul I.C. Brătianu nr. 6, el. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale:

Dicționar de etnologie și antropologie /coord.: Pierre
Bonte, Michel Izard; în colab. cu: Marion Abeles, Philippe
Descola, Jean-Pierre Digard...; trad. coordonată de
Smaranda Vultur și Radu Răutu – Iași; Polirom, 1999 720
p.; 24 cm

Tit. orig. (fr.): *Dictionnaire de l'ethnologie et de
l'anthropologie*

ISBN: 973 - 683 - 339 - 9

I. Bonte, Pierre (coord.) II. Izard.

Michel (coord.) III. Abeles.

Marion IV Descola, Philippe V Digard, Jean-Pierre VI.
Vultur.

Smaranda (trad.) VII. Răutu.

Radu (trad.)

CIP: 39 (038)

572 (038)

Printed in ROMÂNIA

Volum coordonat de

Pierre Bonte și Michel Izará în colaborare cu Marion Abeles, Philippe Descola, Jean-Pierre Digard, Catherine Duby, Jean-Claude Galey, Jean Jamin, Gerard Lenclud

DICȚIONAR

DE ETNOLOGIE ȘI ANTROPOLOGIE

POLIROM

1999

Lista autorilor

ABELES Marc, CNRS, Paris ABELES Marion, CNRS, Paris ADLER Alfred, EPHE, Secțiunea a V-a.

Paris ALKIRE William W.

Universitatea

Victoria, Canada ALVAREZ-PEREYRE Frank, CNRS.

Ierusalim ANTHEAUME Benoît, ORSTOM, Paris ANTONGINI Giovanna, Roma AROM Simha, CNRS, Paris ATRAN Scott, CNRS, Paris AUDOUZE Françoise, CNRS, Meudon AUGUSTINS Georges, CNRS.

Nanterre BALFET Hélène, CNRS, Paris BARE Jean-François, ORSTOM, Paris BARNARD Alan, Universitatea Edinbourg.

Marea Britanie BARRAU Jacques.

MNHN, Paris BAUDELLOT Christian, Universitatea

Nantes BAUDEZ Claude-François, CNRS, Paris BECQUELIN Pierre, CNRS, Paris BEDOUCHE Genevieve, CNRS, Paris BEILLEVAIRE Patrick, CNRS, Paris BELMONT Nicole, EHESS, Paris BENOIST Jean, Universitatea

Aix-Marseille III, Aix-en-Provence BENSAL Alban, EHESS, Paris BERNAND Carmen, Universitatea Paris

X-Nanterre, Nanterre BERNARDI Bernardo, Roma BERNUS Suzanne (f) BIDOU Patrice, CNRS, Paris BLANC-PAMARD Chantal, CNRS, Paris BLOCH Maurice, London School of

Economics and Political Sciences.

Londra BONNEMAISON Joel, ORSTOM, Paris
BONNET Doris, ORSTOM, Paris BONTE Pierre, CNRS,
Paris BORGES PEREIRA Joan Baptista.

Universitatea São Paulo, Brazilia BOUJU Jacky,
Universitatea Provence.

Aix-en-Provence BOULINIER Georges, CNRS, Paris
BOURGEOIS André, CNRS, Paris

BOYER Pascal, Universitatea Cambridge.

Marea Britanie BRETON Alain, CNRS, Nanterre
BRETON Roland, Universitatea Yaoundé.

Camerun BRIL Blandine, EHESS, Paris BRISEBARRE
Anne-Marie, CNRS, Paris BROMBERGER Christian,
Universitatea Provence, Aix-en-Provence BUCHER
Bernadette, Universitatea

Fordham, New York BURRIDGE Kennelm,
Universitatea

Columbia Britanică, Vancouver.

Canada CADORET Anne, CNRS, Paris CAILLET
Laurence, CNRS, Paris CALAME-GRIAULE Genevieve,
CNRS.

Paris CARDONA Giorgio (f)

CARNEIRO DA CUNHA Maria.

Universitatea São Paulo, Brazilia CARTRY Michel,
EPHE, Secțiunea a V-a.

Paris CASAJUS Dominique, CNRS.

Paris CELESTINO Olinda, CNRS, Paris CENTLIVRES
Pierre, Universitatea

Neuchitel, Elveția CHAPMAN Anne, CNRS, Paris
CHARACHIDZE Georges, INALCO, Paris CHAUMEIL Jean-
Pierre, CNRS, Paris CHAUVEAU Jean-Pierre, ORSTOM.

Montpellier CHEVALLIER-SCHWARTZ Monique.

CNRS, Paris CHIVA Isac, EHESS.

Paris CHRÉTIEN Jean-Pierre, CNRS, Paris CLAVERIE
Elizabeth, CNRS, Paris CLIFFORD James, Universitatea

California, Santa Cruz, Statele Unite COLIN Gilles,

Paris COLLET Serge, Universitatea Hamburg.

Germania CONDOMINAS Georges, EHESS, Paris
CONTE Édouard, CNRS, Paris COPANS Jean, EHESS, Paris
COPET-ROUGIER Elizabeth, CNRS, Paris COQUET
Michele, Paris

CORREA Marisa, Universitatea Campiñas.

Brazilia CRESSWELL Robert, CNRS, Paris
CROGNIER Emile, CNRS, Aix-en-Provence DAVIS John,
Universitatea Oxford, Marea Britanie DELAPORTE Yves,
CNRS, Paris DELUZ Ariane, CNRS, Paris DESCOLA
Philippe, EHESS, Paris DEZVEAUX Emmanuel, EHESS,
Paris DEVISCH Renaat, Universitatea Catolică

Louvain, Belgia DIAS Nelia, Universitatea Nouă
Lisabona.

Portugalia DI BELLA Maria Pia.

CNRS, Paris DIBIE Pascal, Universitatea Paris VII.

Paris DIEU Michel, CNRS, Nanterre DIGARD Jean-
Pierre, CNRS, Paris DOZON Jean-Pierre, ORSTOM, Paris
DREYFUS Simone, EHESS, Paris DUPUIS Annie, CNRS,
Paris DURAND Jean-Louis, CNRS, Paris EHARD Nicole,
CNRS, Paris FAVRET-SAADA Jeanne, EPHE, Secțiunea a V-
a Paris FIELOUX Michele.

CNRS, Paris FRIEDBERG Claudine.

MNHN, Paris GABONEAU Marc, CNRS.

Paris GALATY John, Universitatea McGill, Montreal
GALEY Jean-Claude.

EHESS, Paris GALINIER Jacques, CNRS, Nanterre
GARANGER José, Universitatea Paris

I-Pantheon-Sorbona, Paris GARCÍA RUIZ Jesus,
CNRS, Paris GAUGHAN Joseph, Universitatea

Michigan, Dearborn, Statele Unite GEISTDOERFER
Alette, CNRS, Paris GELLNER Ernst, Universitatea

Cambridge, Marea Britanie GODELIER Maurice,
EHESS, Paris GOKALP Altan, CNRS, Nanterre GOSSIAUX
Jean-François, EHESS, Paris GOUDINEAU Yves, ORSTOM.

Singapore.

Malaezia GUEDON Marie-Françoise, Universitatea
Ottawa, Canada GUERMONPREZ Jean François,
CNRS.

Paris GUGGENHEIM Scott, Banca Mondială.

Washington DC GUILLERMOZ Alexandre, CNRS,
Paris HAMAYON Roberte, EPHE, Secțiunea a V-a Paris
HANDMAN Marie-Elisabeth, EHESS, Paris HANN
Christopher, Universitatea Cambridge, Marea Britanie

HARTOG François, EHESS, Paris HASTEROK Rupert,
EHESS, Paris HÉRITIER-AUGE Françoise, Collège de
France, Paris HERRENSCHMIDT Olivier,
Universitatea

Paris X-Nanterre, Nanterre HIERNAUX Jean, CNRS,
Paris HOUSEMAN Michael, CNRS, Nanterre IZARD
Michel, CNRS, Paris JAMARD Jean-Luc, CNRS, Paris
JAMIN Jean, MNHN, Paris JEUDY-BALLINI Monique,
CNRS, Paris JUILLERAT Bernard, CNRS, Paris KEESING
Roger, Australian National University, Canberra, Australia
KLOOS Peter, Universitatea Leiden.

Olanda KRAUSKOPFF Gisele, CNRS, Nanterre
KUPER Adam, Universitatea Brunel, Uxbridge, Marea
Britanie LALLEMAND Suzanne, CNRS, Paris LAMAISON
Pierre, CNRS, Paris LANDABURU Jon, CNRS, Paris LEACH
Edmund R. (f) LEAVITT John.

Universitatea McGill.

Montreal LEGROSS Dominique, Universitatea
Concordia, Montreal LE MOAL Guy, CNRS, Paris
LEMOINE Jacques, CNRS.

Paris LEMONNIER Pierre, CNRS, Paris LENCLUD
Gerard, CNRS, Paris LEVINE Daniel, MNHN, Paris LEVI-
STRAUSS Claude, Academia

Franceză, Collège de France, Paris LIBERSKI
Danouta, Paris LIENHARDT Godfrey, Universitatea
Oxford, Marea Britanie LIVE Yusion.

Paris LLOBERA Joseph R., Universitatea
Londra, Marea Britanie LOVEJOY Paul E.,
Universitatea York.

North York, Canada MAHIAS Mariellaude, CNRS,
Paris MALAMOUD Charles, EPHE, Secțiunea a
V-a Paris MARCHAL Jean-Yves, ORSTOM, México.

Mexic MARKOVITS Francine, Universitatea
Paris X-Nanterre, Nanterre MATHIEU Nicole-Claude,
EHESS, Paris MAUZE Marie, CNRS, Paris MEILLASSOUX
Claude, CNRS, Paris MENGET Patrick, Universitatea Paris
X-Nanterre, Nanterre MERCIER Jacques, CNRS, Nanterre
MEUNIER Jacques, Paris

MEUR Gisele DE, Universitatea Liberă
Bruxelles, Belgia MEYER Fernand, CNRS, Paris
MOISSEFF Marika, Paris MOLINIE-FIORAVANTI
Antoinette, CNRS.

Paris MONINO Yves, CNRS, Paris MONOD-
BECQUELIN Aurore, CNRS.

Nanterre MOORE John H., Universitatea Oklahoma.
Norman, Statele Unite MULLER Jeanllaude,
Universitatea

Montreal, Canada MYERS Fred, Universitatea New
York.

Statele Unite OLIVIER DE SARDAN Jean Pierre,
CNRS.

Marsilia OPPITZ Michael.
Universitatea Liberă

Berlin, Germania ORTIGUES Edmond, Paris PARKIN
David, School of Oriental and

African Studies, Londra PAULME Denise, EHESS,
Paris PAUWELS Simonne, CNRS, Paris PEETERS Alice,
MNHN, Paris PETRAS Christian, CNRS, Paris PETREQUIN
Pierre, CNRS, Besançon PIAULT Marc Henri, CNRS, Paris
PINA-CABRAL João DE, Universitatea

Nouă Lisabona, Portugalia PINGAUD Marie-Claude,

CNRS, Paris POUILLON Jean, Paris PRADELLES DE LATOUR Charles Henry.

CNRS, Paris PRAT I CAROS Joan, Universitatea Barcelona, Tarragona, Spania PRICE Richard, Universitatea Minnesota.

Minneapolis, Statele Unite PRICE Sally, Universitatea Minnesota.

Minneapolis, Statele Unite PULMAN Bertrand, Universitatea Paris

V-René Descartes, Paris QUESNEL André, ORSTOM, Paris RABAIN-JAMIN Jacqueline, CNRS, Paris RABINOW Paul, Universitatea California.

Berkeley, Statele Unite RACINE Luc, Universitatea Montreal.

Canada RAULIN Anne, Universitatea Paris V-René Descartes, Paris RAZON Jean-Patrick, Paris RENARD-CASEVITZ France-Marie, CNRS, Paris REVEL Nicole, CNRS.

Paris RIESMAN Paul (f)

RIGOULET David, Paris RIVIERE Claude, Universitatea Paris

V-René Descartes, Paris RIVIERE Gilles, EHESS, Paris ROBINEAU Claude, ORSTOM, Paris RUPP-EISENREICH Britta, EHESS, Paris SAIGNES Thierry, CNRS, Paris SALES Anne DE, CNRS, Nanterre SARASWATI Baidyanath

N.

North-Eastern Hill University.

Shillong, India SCHMITT Jean-Claude, EHESS, Paris SCHMITZ Jean, ORSTOM.

Paris SEGALIN Martine, CNRS, Paris SEVERI Carlo, CNRS, Paris SINDZINGRE Nicole, CNRS, Paris SISSA Julia, CNRS.

Paris SKALNÂK Peter, Universitatea Cap, Rondebosch Cape, Africa de Sud SMITH Pierre, CNRS,

Paris SPERBER Dan, CNRS, Paris SPINI Tito, Roma STAHL Paul-Henri, EHESS, Paris SUGITA Kurumi, CNRS, Paris TAYLOR Anne-Christine.

CNRS, Paris TCHERKEZOFF Serge.

EHESS, Paris TESTART Alain, CNRS.

Paris THERRIEN Michele, INALCO, Paris TOFFIN Gerard, CNRS, Paris TORNAY Serge, Universitatea Paris X-Nanterre, Nanterre TREMBLAY Marc-Adelard, Universitatea

Laval, Sainte-Foy, Canada TRIAUD Jeanlouis, Universitatea Paris

VII, Paris VALERI Valerio, Universitatea Chicago.

Statele Unite

VANDERMEERSCH Bernard.

Universitatea Bordeaux I, Talence VERDON Michel, Universitatea Montreal.

Canada VIDAL Denis, ORSTOM.

Paris VILLE Jean-Luc, Nairobi, Kenya VINCENT Odile, Paris VITEBSKY Piers, Universitatea

Cambridge, Marea Britanie VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, Muzeul

National, Rio de Janeiro, Brazilia WACHTEL Nathan, EHESS, Paris WENDLING Thierry, Paris WILLIAMS Patrick, CNRS, Paris XANTHAKOU Margarita, CNRS, Paris ZEMPLÉNI András, CNRS, Paris ZONABEND Françoise, EHESS, Paris

Abrevieri

CNRS: EHESS: EPHE: INALCO: MNHN: ORSTOM:

utilizate:

Centre Național de la Recherche Scientifique

École des Hautes Études en Sciences Sociales

École Pratique des Hautes Études

Institut National des Langues et Civilisations Orientales

Museum National d'Histoire Naturelle

CUVÂNT ÎNAINTE

Încercarea de a face, într-o formă sau alta, bilanțul – întotdeauna provizoriu – al progreselor unei discipline și inventarul – în perpetuă schimbare – al întrebărilor pe care un asemenea demers le lasă în suspensie nu necesită vreo justificare deosebită, în termeni conjuncturali bunăoară. Un asemenea proiect este legitim în orice moment din istoria unei științe. În cazul unei discipline tinere, este util să evocăm modul de constituire a acesteia, orientările de lucru mai importante și obiectivele de cunoaștere pe care ea caută să și le asume. În cazul unei discipline ajunse la maturitate, este importantă evaluarea drumului deja parcurs, fie și numai pentru a-i putea defini astfel viitoarele direcții. Oricum, a stabili vârsta unei științe este la fel de greu ca a determina momentul cel mai potrivit în care ea se poate întoarce, autoreflexiv, spre sine. Trebuie oare să considerăm antropologia o știință tânără – ea s-a format în cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea –, o moștenire a unei tradiții ce ar urca până la Herodot ori un produs al unui efort spiritual tot atât de vechi precum omenirea și care nu va dispărea decât odată cu aceasta?

Cert este însă că la conceperea acestei lucrări, un *Dictionar de etnologie și antropologie*, am ținut seama de sentimentul difuz al unei *necesități*. Se poate constata, atât în țările **anglo-saxo**ne, cât și în Franța, o diversificare a câmpului disciplinei. Antropologii nu se mai mulțumesc să facă doar antropologie, ci încep să-și pună întrebări cu privire la condițiile în care se efectuează cercetările, la pertinenta metodelor folosite și la bazele problematicei lor. Este posibil ca acesta să fie efectul unei distanțări față de concepțiile totalizante ale cunoașterii antropologice.

Teoriile generale ne-o spun cu certitudine: în fața a ceea ce se numește uneori „explozia” unei discipline, se poate percepe o oarecare derută în rândurile cercetătorilor. În vreme ce unii dintre ei sunt preocupați de căutarea unor noi aspecte pozitive, alții pun accentul pe subiectivitatea demersului etnologic și pe relativismul interpretărilor. Incertitudinile prezente îndeamnă la o întoarcere spre izvoare: drept urmare, istoria disciplinei tinde să devină un domeniu de cercetare aparte. Momentul pentru a face un bilanț, pentru a efectua un inventar este, așadar, bine ales. Credem că sentimentul nostru a fost împărtășit și de alții, de vreme ce lucrarea de față reprezintă eforturile colective a două sute treizeci de autori, provenind din mai multe țări, mai multe generații, mai multe școli.

Mai trebuie să amintim aici, pentru a evita tentația constatării satisfăcute ce însoțește adesea momentul unui bilanț, faptul că antropologia este o știință a omului, deci o știință pentru care sporirea cumulativă a cunoștințelor, incontestabilă, nu s-ar putea traduce printr-un progres evaluabil al cunoașterii. Observație care nu este nici pe departe expresia unei opinii oscilând între optimism și pesimism. Ea ține de ceea ce presupune, într-adevăr, orice act de reflecție - chiar organizat într-o disciplină - asupra omului și a societății. Dacă acum ne referim la criteriile de rigurozitate pe care le respectă, în lipsă de ceva mai bun, științele umane, vom putea spune că antropologia se străduiește să satisfacă aceste criterii și că, în această privință, lasă o impresie desigur favorabilă printre disciplinele înrudite, în materie de metodologie, de elaborare conceptuală, de formulare a ipotezelor, de argumentare sau de construcție a „modelelor” și de producere a „teoriilor” cel puțin locale, pe scurt, în materie de registru științific. Antropologia nu este o știință mulțumită de ea însăși și nici nu va putea fi astfel câtă vreme se va menține la altitudinea ambiției sale: aceea de

a da seamă, deopotrivă, de diversitatea operei **relor** de cultură și de unitatea spiritului omenesc.

Conținutul antropologiei este prezentat aici sub forma unui *dicționar*. Dezvoltarea unei expuneri liniare și sistematice, proiect nici pe departe iluzoriu, propriu oricărui tratat, presupunea ca problemele fundamentale de concepție să fi fost deja rezolvate. Dacă admitem că nu există niciun domeniu de activitate umană care să nu țină de investigația antropologică și că, pe deasupra, fiecare cultură, după geniul ei specific, se supune unor constrângeri cognitive și practice probabil universale și oferă într-un fel sau altul propria ei versiune asupra acestei activități, printr-un principiu legitim, vedem bine că nu am avut de ales între două demersuri ale căror inconveniente se opun, dar, tocmai prin aceasta, sunt comparabile: ori am fi privilegiat o prezentare convențională a științei antropologiei, ceea ce nu putea să evite obliterarea reorganizărilor regulate, ori am fi operat o recenzare, cu intenții de exhaustivitate, a temelor și variațiilor acestei științe, cu riscul de a-i dizolva coerența aproximativă.

Cei care au coordonat elaborarea acestui dicționar – și, am putea spune, toți colegii lor care au mai colaborat – aderă la punctul de vedere exprimat de Claude Lévi-Strauss (care atribuie paternitatea acestuia lui Marcel Mauss), conform căruia antropologia este mai degrabă „un mod original de a cunoaște” decât o „sursă de cunoaștere particulară”. Pentru a prezenta publicului larg antropologia, se cuvenea așadar să arătăm atât *cum anume contribuie ea la cunoaștere*, cât și *ce anume face ea cunoscut*. Ne-am propus să dăm seamă de mijloacele pe care le exploatează antropologia pentru a accede la înțelegerea obiectelor studiate. Aceste mijloace **țin într-o** mare măsură de construirea unui *sistem de noțiuni* pe care un dicționar are cu siguranță și în mod deosebit vocația de

a-l restitui.

Asemenea oricărei științe, antropologia se caracterizează mai întâi printr-un *limbaj* care-i este specific. Cu doar câteva excepții, *termenii* antropologiei aparțin vocabularului comun; dar, o dată apropiati de discursul științific, aceștia dobândesc un sens tehnic mai mult sau mai puțin determinat și, totodată, o autonomie de utilizare și o istorie. Tendința nesemnificativă a diferitelor facțiuni din comunitatea antropologică de a se pune de acord asupra a ceea ce stă la baza legitimității selecțiilor lor lexicale, dar și pur și simplu asupra sensului cuvintelor nu trebuie să ne facă să uităm că toți antropologii utilizează același limbaj; în plus, toți sunt de acord în a recunoaște că acestui limbaj îi corespunde un dublu aparat noțional: descriptiv și conceptual. Cu ajutorul acestui instrument analitic înfruntă antropologii realitatea socială, își organizează cunoașterea și definesc direcțiile raționamentului lor, iar prin intermediul limbajului folosit este identificată, din exterior, disciplina pe care ei o slujesc. Forma de dicționar permite surmontarea anumitor dificultăți de utilizare și de atribuire a sensurilor evocate mai sus; autorizează multiplicitatea perspectivelor și a itinerarelor de lectură și, introducând o ordine arbitrară în aparenta dezordine a conținutului științei, fixează starea provizorie a acesteia, fără a-i împuțina diversitatea aspectelor.

Este necesar să ne oprim și asupra titlului lucrării de față, care asociază termenii de „*etnologie*” și „*antropologie*”. Cuvântul „etnologie” a fost utilizat multă vreme în Franța, mai mult sau mai puțin în paralel cu acela de „etnografie”, pentru a desemna studiul societăților numite, în trecut, „primitive”, vizând populațiile din fostele imperii coloniale ale Occidentului. În același timp, cuvântul „antropologie” (precizarea „antropologie fizică” este de dată ulterioară) era rezervat pentru a desemna studiul

caracterelor somatice ale omului. Etnologiei îi reveneau societățile și culturile; antropologiei, așa-numitele rase. Această situație a fost valabilă până după cel de-al doilea război mondial. În anii '50, Lévi-Strauss a introdus în Franța utilizarea termenului de „antropologie”, care era general răspândit în țările anglo-saxone încă de la finele secolului precedent. Termenii de „etnografie”, „etnologie” și „antropologie” vor caracteriza, de aici înainte, trei etape, autonome și inseparabile totodată, ale unuia și aceluiași demers de ansamblu. Etnografia corespunde fazei de elaborare a datelor, din care se va alimenta ulterior demersul monografic. Odată cu etnologia se realizează primii pași spre o sinteză, susceptibilă de a se dezvolta pe mai multe direcții: geografică, istorică sau sistematică. La rândul ei, antropologia, prin mijloacele de comparație, generalizare și trecere la așezarea într-o formă teoretică, va pune rezultatele investigației etnologice în slujba unei „cunoașteri generale a omului”. Această terminologie nu implică, evident, existența unui parcurs analitic care să conducă, în mod necesar, de la particular la general, fiind cât se poate de adevărat că nu există construcție a particularului decât pornind de la categorii generale. În plus, traseul pe care tocmai l-am descris poate fi inversat, într-un alt plan; dezvoltarea teoretică poate antrena o reformulare a proiectului monografic sau a metodologiei de teren. Avem la dispoziție, în fond și la urma urmei, trei modalități a ceea ce s-a convenit să numim abordare antropologică, combinate intrinsec în logica travaliului intelectual. Așezând unul lângă altul termenii de „etnologie” și „antropologie”, așa înțelegem noi să sugerăm preocuparea pentru totalizarea disciplinei, dar și traseul istoric al acesteia. Dubla noastră preocupare amintește de tot ceea ce datorează antropologia franceză sociologiei, așa cum a fost ea definită și ilustrată de școala durkheimiană.

Savoarea de catalog alfabetic a formei de dicționar maschează stratificarea vocabularului într-un anumit număr de subansambluri, corespunzând fiecare unei categorii de intrări. Vom afla în acest dicționar intrări referitoare la:

- *Noțiunile* utilizate de antropologi;
- *Obiectele, domeniile de cercetare, disciplinele adiacente și metodele* antropologiei; — *problemele de interfață* apărute la confluența dintre antropologie și alte științe;
- *Orientările cu caracter teoretic* posibil de identificat în câmpul antropologiei, cărora le pot fi asociate curente de cercetare, dacă nu chiar și școli;
- *Istoria generală* a antropologiei și dezvoltarea *antropologilor naționale*;
- Principalele *figuri* ale istoriei antropologiei, cu mențiunea că aici am decis să alegem și să prezentăm numai viața și opera unor autori născuți înainte de 1930;
- *Marile regiuni ale lumii* care au servit drept cadru pentru prezentarea societăților și a culturilor.

Concepția acestui ultim tip de intrări necesită o explicație. Materialele pe baza cărora se elaborează și va continua să se elaboreze discursul antropologic constau, într-o foarte mare măsură, în monografii consacrate studiului unor societăți sau culturi specifice. Cititorul trebuie așadar să aibă la dispoziție intrări care să prezinte societățile (sau culturile) care au stat la baza elaborării unor lucrări exemplare și au dobândit un statut „paradigmatic” în dezvoltarea disciplinei. Reținut un moment, proiectul de a include în acest dicționar și intrări *etnice* a fost rapid abandonat. În fapt, etniile remarcabile, în sensul deja menționat, sunt foarte numeroase: nu am fi putut reține aici decât un eșantion necesarmente arbitrar, fără a putea evita, cu toate acestea, repetițiile. Prin urmare, am preferat să tratăm societăți, grupându-le în

cadrul marilor ansambluri regionale, a căror definire depinde, după caz, de determinanți de ordin natural, cultural sau istoric.

Oricare ar fi dificultățile inerente unui demers care se vrea, în același timp, istoric, enciclopedic și critic, intenția noastră este aceea de a oferi cititorului un *compendiu de antropologie* de o calitate evident perfectibilă, dar de o concepție cu totul nouă, menită să-i asigure, de-a lungul paginilor sale, întâlnirea cu *omul: cu celălalt și cu sine însuși*.

Spre deosebire de felul în care se procedează în mod obișnuit, planul inițial al acestui dicționar și prima listă de autori - mult remaniate pe parcurs - fuseseră deja stabilite înainte ca noi să ne fi depus proiectul la Presses Universitaires de France, care și l-au însușit pe loc. Îi mulțumim lui Clemens Heller, administrator al Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme, pentru sprijinul acordat. Sentimentele noastre de recunoștință se îndreaptă și înspre Danielle Daho, care s-a achitat cu multă atenție și solitudine de atât de dificila sarcină de dactilografiere a materialului, precum și înspre David Rigoulet, care a îndeplinit cum nu se putea mai bine sarcinile de tehnoredactare pe care i le-am încredințat.

Patru dintre autori nu vor putea să vadă lucrarea de față dusă la bun sfârșit: unul dintre maeștrii antropologiei contemporane, care tocmai ne-a părăsit, și trei dintre colegii noștri, răpiți fulgerător în plină maturitate. Dedicăm acest *Dicționar de etnologie și antropologie* memoriei lui Edmund R. Leach, Suzanne Bernus, Giorgio Cadona și Paul Riesman.

AUTORII

A

ACULTURAȚIE

Termenul de „aculturație” desemnează procesele complexe de contact cultural prin intermediul cărora societățile sau grupurile sociale asimilează, de bunăvoie sau nu, trăsături ori ansambluri de trăsături provenind de la alte societăți. Acest termen aparține vocabularului școlii numite „culturaliste” (*cf.* mai ales Herskovits, 1958, 1967) și, mai general, gândirii etnologice a anilor '50. Aculturația, înțeleasă în acest sens, a suscitat un număr considerabil de lucrări, în special în Statele Unite (A.R. Beals, G.M. Foster, R. Linton, R. Redfield, S. Tax etc), dintre care numeroase sunt consacrate chiar continentului american (indienii din Câmpii, indienii din Canada, indienii de pe podișurile înalte ale Americii Latine, America „metisată” etc). Prin insistența asupra acestei noțiuni, etnologia părea să manifeste un interes deosebit pentru fenomenele de schimbare culturală tocmai în momentul în care Occidentul, de-abia ieșit din perioada colonială, privea retrospectiv culturile pe care le supusese. Totuși, acumularea studiilor de caz, grupate sub acest termen generic, nu a permis să se dezvolte o abordare euristică a proceselor de schimbare asupra cărora antropologia dorea să atragă atenția. Aceasta ține de caracterul prea general al noțiunii, așa cum arăta N. Wachtel (1971, 1974). Situațiile numite de aculturație țin, într-adevăr, de modalități distincte: „integrare, asimilare, sincretism, disjuncție” (*idem*, 1974). Wachtel insistă, în plus, asupra faptului că „nicio lege generală, universal valabilă (...) nu ne-ar permite să mergem de la un pol la celălalt”. Aceste tipologii pun ele însele probleme. Orientalistul islamizant H. Corbin sublinia în această privință „lenea” conceptului de „sincretism”, cei interesați percepend diferitele referințe culturale, străine sau nu, ca un tot. În același fel, noțiunea de „disjuncție”, care pune în evidență conflictul

dintre valorile culturale în cauză, nu ia în seamă anumite situații în care chiar acest conflict este la originea unor noi identități (copiii imigranților maghrebieni în Franța, portoricanii din Statele Unite etc). Punând implicit în evidență situațiile de schimbare culturală datorate unei influențe exterioare determinante, studiile inspirate de noțiunea de „aculturație” au subestimat uneori, în mod destul de paradoxal, impactul relațiilor de dominație în cauză. A spune despre un individ că este „aculturat” doar pentru că știe câteva cuvinte franțuzești în virtutea școlarizării obligatorii este în mod evident prea puțin satisfăcător. „Fie că e vorba de situații de dominație, fie de o simplă influență exterioară, aceste studii eșuează și în încercarea lor de a explica *specificitatea* schimbărilor pe care le descriu, așa cum a admis și Herskovits (1967). Dacă societățile polineziene din Pacificul de sud adoptă uneltele de fier încă de la „descoperirea” lor de către europeni în secolul al XVIII-lea, anumite culturi melaneziene vor refuza foarte multă vreme să le adopte (Bare, 1985; Bonnemaïson, 1986; Oliver, 1974). În același fel, pe când valorile și modelele protestantismului sunt interiorizate și manipulate de către ierarhiile polineziene cu mai multe decenii înainte de colonizarea propriu-zisă, aceleași valori și aceleași modele sunt, în aceeași epocă, respinse cu violență de către monarhia Lozi din actuala Zambie (Prins, 1980).

Dificultățile de folosire a noțiunii tin, pe de o parte, chiar de semantica acestui termen și, pe de altă parte, de ipotezele teoretice din care provine el. Studiile de aculturație tind, în mod implicit, să descifreze schimbarea culturală doar din punctul de vedere al unuia dintre cele două universuri aflate față în față, cultura „sursă” și cultura „țintă”. În acest fel, se interzice îndreptarea atenției asupra obiectului pe care, în mod logic, îl desemnează noțiunea: înseși modalitățile de comunicare

între două sau mai multe culturi. Or, orice situație de aculturație este și o situație de proiecție reciprocă. Percepția diferențelor „externe” depinde atât de categoriile conceptuale, diferite prin definiție, care o organizează de o parte și de cealaltă, cât și de folosirea acelorași categorii de către ansamblul actorilor sociali prezenți. Rezultă că niciun element al unui sistem cultural „sursă” – adoptat sau impus – nu este reprodus în mod identic când este transplatat într-o altă cultură. Herskovits mergea până acolo încât avea în vedere terminologii mai nuanțate și folosirea unor cuvinte precum „transculturati” sau „neoculturație” (1967). O asemenea transpunere poate, la rândul său, să producă o multitudine de situații specifice care arată informarea și/sau denaturarea culturii „sursă” de către cultura –, țintă”: *supralicitare* în lumea creolă a Caraibelor, *mesianism* (*cargo-cults* melaneziene) etc. În această privință, trebuie să subliniem importanța conceptului lingvistic de „creolizare”, care se aplică tratamentului formelor lingvistice exterioare din partea unei limbi-sursă, ea însăși în evoluție (Chaudenson, 1979).

Un ultim punct slab, inerent definiției clasice a aculturației, ține de relațiile pe care ea le întreține cu alte noțiuni de inspirație culturalistă, pe cât de inadecvate, pe atât de insuficiente, cum ar fi noțiunea de „trăsătură culturală” (*cultural feature*), precum și cele de „împrumut” sau de „difuziune” care rezultă din aceasta. Orice abordare care ar reduce cultura la un ansamblu de trăsături culturale juxtapuse își interzice, într-adevăr, înțelegerea aranjamentelor sistematice care leagă aceste trăsături între ele, interzicându-și în același timp și identificarea naturii parțiale sau totale, subordonate sau determinante, a schimbărilor culturale. În sfârșit, în măsura în care orice cultură constituie un sistem, orice proces de aculturație pune acest sistem în relație cu istoria (Auge, 1975;

Sahlins, 1981; Wachtel, 1971). Aculturația nu desemnează un fenomen specific, ea trimite în accepția sa cea mai generală la o dimensiune banală și constitutivă pentru toate societățile, schimbarea culturală, dacă admitem că niciun ansamblu cultural nu se formează independent de influențe „exterioare”. Luată în acest sens, noțiunea de „aculturație” constituie un aspect important, dar parțial al faptelor studiate de antropologia istorică.

J.-F. BARE

AUGE M., 1975, *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Basse Cote d'Ivoire*, Hermann, Paris.

— BARE J.-F., 1985, *Le malentendu pacifique. Des premières rencontres entre Polynesiens et Anglais et de ce qui's ensuivit avec les Français jusqu'à nos jours*, Hachette, Paris.

@— BONNEMAISON J., 1986, *La dernière* de Arlea - OSTROM, Paris.

— CHAUDENSON R., 1979, *Les créoles français*, Fernand Nathan, Paris.

— HERSKOVITS M.J., 1958, *Acculturation. The Study of Culture Contact*, Peter Smith, Gloucester. 1948, *Man and His Works*, Alfred Knopf, New York (trad. fr. *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Payot, Paris, 1967).

— OLIVER D., 1974, *Ancient Tahitian Society*, Hawaii University Press, Honolulu.

— PRINS G., 1980, *The Hidden Hippopotamus. Reappraisal in African History: the early Colonial Experience in Western Zambia*, Cambridge University Press, Cambridge.

— SAHLINS M., 1981, *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the early History of the Sandwich Islands Kingdom*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

— WACTEL N., 1971, *La vision des vaincus. Les*

Indiens du Perou devant la conquête espagnole, Gallimard, Paris. 1974, „Lacculturation”, în J. Le Goff, P Nora (ed.), *Faire de l'histoire*; t. I, *Nouveaux problèmes*, Gallimard, Paris.

AFINITATE - „Alianță. Parentale (Sisteme ~) 1 - Sisteme și structuri parentale

AFRICA

1. Generalități

Continental african e împărțit, de obicei, în Africa „albă”, corespunzând litoralului mediteranean și zonei situate în interiorul său, și Africa „neagră”, care acoperă restul continentului, în afara părților muntoase ale „Cornului” Africii, regiune numită uneori Africa „etiopiana”.

Marile zone bioclimatice se ordonează înspre nord și înspre sud pornind de la pădurea ecuatorială, după care urmează zona tropicală arborescentă umedă, zona tropicală arbustivă, stepa, apoi, în nord, Sahelul subdesertic, Sahara și litoralul mediteranean și, în sud, zonele semidesertice și deșertice, apoi limba de pământ meridională „mediteraneană”. Aceste zone nu formează, totuși, o etajare regulată: regiunile cu precipitații puternice sunt orientate înspre Atlantic, pe când înspre est pădurea densă nu ocupă decât o lungă fâșie litorală.

Această împărțire este prea sumară pentru a permite înțelegerea în detaliu a unei diversități regionale modelate în egală măsură de istorie și de geografie. Decupajul care a fost adoptat în acest dicționar rezultă dintr-o dublă opțiune: el uzează de regionarea folosită în mod obișnuit de geografi și izolează subregiuni identificate în mod mai special prin cercetarea istorică și antropologică. Africii albe îi corespund astfel Africa de Nord și Sahara; valea Nilului constituie o entitate distinctă, tratată în cadrul Orientului Mijlociu. În cadrul Africii negre, se obișnuiește să se distingă Africa Occidentală, Centrală, Orientală și

Australă, ale căror contururi variază în funcție de autor. Noi am reținut entitățile Africa Occidentală și Africa Australă și am împărțit Africa Centrală în Africa Centrală atlantică și bazinul fluviului Congo, și aceasta mai puțin în funcție de anumite considerații geografice, cât mai ales pentru a ține seama de două tradiții de cercetare, una franceză, iar cealaltă belgiană. Rolul jucat în dezvoltarea africanismului de către cercetările asupra societăților „nilote” (Sudan) și asupra regatelor interlacustre (Uganda, Ruanda, Burundi, Tanzania) ne-a condus la tratarea separată a acestor două ansambluri culturale; am făcut același lucru și pentru Cornul Africii. Articolul consacrat Oceanului Indian completează această împărțire cu cercetarea consacrată Madagascarului, cu populație neagră și indoneziana.

Populare și istorie

Savanții consideră în prezent că diferențierea hominizilor de celelalte primate simiene a început în Africa în urmă cu 30 de milioane de ani. În acest moment, cea mai veche mărturie asupra lui *Homo erectus* este veche de 1, 6 milioane de ani; în Africa Orientală, primele mărturii litice (galeți „prelucrați”) datează de acum trei milioane de ani (Early Stone Age, faza oldowayană). Primele unelte de piatră cioplite pe ambele fete datează de acum un milion de ani (Early Stone Age, faza acheuleană). Se distinge pe urmă Middle Stone Age, între

100. O și 15.000 î.Hr. (unelte din piatră cioplită, unelte cu coadă) și Late Stone Age, în timpul căreia apar unelte complexe. În Africa Australă, etapele sunt aproximativ aceleași. În Africa de Nord și în Sahara, preacheuleanul cu galeți „prelucrați” corespunde oldowayanului și urcă până la două milioane de ani; acheuleanul este remarcabil prin marea diversitate a siturilor sale.

Condițiile climatice s-au schimbat de mai multe ori

din perioada pliocenului (ultima fază a erei terțiare) și chiar în ultimii 25.000 de ani, lucru care a avut importante consecințe asupra populării, mai ales în timpul fazei de desertificare care a început în urmă cu nouă mii de ani. Această desertificare antrenează evoluția neoliticului saharian (neolitic de tradiție sudaneză) și favorizează răspândirea tehnicilor de domesticire a animalelor (bovine) și cultivare a plantelor (mei, *Sorghum bicolor*) către Africa Occidentală. Cronologia neoliticului african este încă nesigură: vechimea siturilor din Sahara centrală în raport cu cele din Egipt este din ce în ce mai bine atestată; în Africa de Nord se dezvoltă un neolitic de tradiție capsiană, cultură epipaleolitică autohtonă fecundată de aporturile „neoliticului pastoral” din Mediterana occidentală; în Africa Occidentală „guineeană”, cultura ignamei ar fi putut să înceapă în mileniul al V-lea; răspândirea neoliticului în Africa Orientală, mai târzie, a dat naștere unor culturi pastorale.

Anterioritatea metalurgiei egiptene față de alte tradiții septentrionale de prelucrare a metalelor este bine atestată: aurul și arama sunt cunoscute în mileniul al III-lea, bronzul în mileniul al II-lea, fierul la mijlocul mileniului al II-lea. Metalurgia fierului începe să se răspândească între secolele al VII-lea și al IV-lea î.Hr. (Napata), mai ales în secolul I î.Hr., pornind de la Meroe, și atinge regiunea lacului Ciad în secolul al VI-lea. În Africa Occidentală, metalurgia aramei și a fierului pare să se fi constituit pornind de la răspândirea tehnicilor nord-africane și, mai precis, feniciene; la Tigidit (Niger) și la Taruga (Nigeria), cele mai vechi dovezi ale unei industrii locale a fierului datează din secolul al V-lea î.Hr. Pentru restul continentului, răspândirea metalurgiei fierului a fost asociată cu dezvoltarea agriculturii populațiilor de limbă bantu, începând cu secolele al III-lea - al V-lea (siturile din Africa Orientală și Africa Centrală).

În primul mileniu, răspândirea generalizată a agriculturii și metalurgiei antrenează profunde mutații demografice și politice în societățile africane. Deschiderea crescândă a acestor societăți, de-a lungul coastelor septentrionale și orientale, în fața influențelor exterioare și a schimburilor favorizează formarea primelor mari civilizații statale africane din exteriorul văii Nilului: în Etiopia (Axum, secolul I d.Hr.), în Sudanul occidental (Ghana, secolul al VII-lea), în bazinul Ciadului (Kanem, secolul al X-lea) și mai târziu în bazinul fluviului Zambezi. Cucerirea părții mediteraneene a Africii de către musulmani (secolul al VII-lea), constituirea civilizației numite swahili de-a lungul coastei orientale și dezvoltarea islamizării contribuie la deschiderea Africii către exterior. Marile expediții maritime și înființarea primelor agenții comerciale occidentale nu vor face decât să accentueze această tendință.

Nu poate fi vorba, în această prezentare generală a Africii, de rezumarea celor cincisprezece secole de istorie extrem de complexă, chiar dacă aceasta s-ar realiza doar în linii generale, pentru că o asemenea întreprindere este obiectul abordărilor regionale, la fel ca și prezentarea detaliată a limbilor, a tradițiilor culturale și a principalelor grupuri etnice. Totuși, se cuvine să stabilim un tablou al limbilor africane și, de asemenea, să evocăm pe scurt tentativele făcute de antropologi pentru a grupa culturile.

Clasificarea limbilor și identificarea culturilor

Clasificarea limbilor africane a făcut obiectul a numeroase lucrări, începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, dar a trebuit să așteptăm mai ales cercetările lingvistului american J. Greenberg pentru a dispune de o taxonomie riguroasă de tip macrogenetic, fondată pe comparații globale și luând în calcul fonologia, tonologia, rădăcinile lexicale și caracterele sintactice. În stadiul său final (1963), clasificarea lui Greenberg reduce

la patru marile familii lingvistice africane: 1. Ansamblul nigerokordofanian reunește două ramuri de importanță extrem de diferită. Pe de o parte, limbile din Kordofan (Sudan) și, pe de altă parte, ramura Niger-Congo, care cuprinde majoritatea limbilor continentului cu populație neagră, de la cele din vestul Africii până la limbile bantu; 2. Familia afro-asiatică (sau hamitosemitică) cuprinde ramurile berberă, egipteană (veche), semitică (arabă, gueza și amhara), kușită (galla și somali) și ciadică (mai ales hausa); ea ocupă toată Africa de Nord, până la limita zonei sudaneze, și zona Cornului Africii; 3. Limbile din familia nilo-sahariană sunt vorbite în Sahara centrală (kanuri), în Valea Nilului superior (nubiana, limbile nilote) și în Ciad; se adaugă aici și songhai-ul vest-african; 4. Limbile khoisan sunt limbi cu oclusive duble vorbite de boșimani.

Harta lingvistică a Africii scoate în evidență ceea ce D. Dalby (1980) numește o „zonă de fragmentare”, care corespunde, în mare, zonei tropicale de nord, cu excepția Cornului; această zonă, în interiorul căreia sunt vorbite două treimi din totalul limbilor africane, constituie un ax pornind de la care se distribuie ariile celor patru mari familii ale lui Greenberg.

Diversitatea limbilor nu atrage după sine și diversitatea culturilor: societățile africane se grupează în mari ansambluri culturale relativ omogene. Această constatare empirică a servit ca punct de plecare pentru numeroase încercări de a determina „arii culturale”, „domenii culturale” sau „arii de civilizație”, care încercau să dea un fundament riguros împărțirii spațiului cultural african. Aceste tentative s-au dovedit cel puțin zadarnice, atunci când nu au contribuit chiar la vehicularea unor concepții dintre cele mai discutabile, ba chiar dintre cele mai recuzabile, din mai multe puncte de vedere, care țin în mod esențial de o prejudecată metodologică și teoretică:

difuzionism, evoluționism explicit sau indus, reificarea noțiunii de „rasă” și asocierea de principiu a problematicii rasiale cu problematica culturală etc. De altfel, e de remarcat că tipologiile culturale rezultate din aceste lucrări, deși se sprijineau pe o exploatare exhaustivă a literaturii etnografice a momentului, nu au avut nicio incidență asupra dezvoltării studiilor africane. Acesta a fost cazul tipologiei rasial-culturale a lui C.G. Seligman (1930), a cărui lucrare *Races of Africa* a fost reeditată în aceeași formulă până în 1957, sau al împărțirii în arii de civilizație și domenii culturale propuse de H. Baumann, R. Thumwald și D. Westermann (1940), dar și al unor regionări culturale mai empirice, fie că au ca autori niște excelenți cunoscători ai Africii (Herskovits, 1924; Maquet, 1981), fie un sistemati cian al comparației culturale precum G.P. Murdock (1959).

Astăzi, abandonarea acestor împărțiri, departe de a-i asigura Africii o iluzorie unitate culturală, permite, dimpotrivă, în consonanță cu progresul cunoștințelor arheologice și istorice, să se identifice mai bine focarele de civilizație, locale sau regionale. Totuși, suntem încă departe de înțelegerea acțiunilor și influențelor care au modelat un peisaj cultural extrem de diversificat, cu excepția a doar câteva trăsături, considerate în unele cazuri adevărate universalii culturale (reprezentări legate de strămoși, de turme de animale, de pământ etc). Aici, ca în orice altă parte, luarea în considerare a regiunilor în care arta plastică a atins forme desăvârșite apare ca cea mai potrivită pentru a dovedi existența și influența acestor focare de cultură. Din acest punct de vedere, se constată că dezvoltarea artei africane a fost circumscrisă, esențialmente, Africii împădurite: perimetrul Golfului Guineii, plecând de la litoralul guineean, regiunea interioară a Sudanului, pe malul drept al Nigerului, pădurea ecuatorială atlantică și bazinul fluviului Congo.

Această Africă neagră a artei statuare, astăzi bine studiată, dar care nu și-a dezvăluit încă toate comorile, se organizează în jurul câtorva mari poli regionali, dintre care cei mai bogați sunt situați în aria Beninului (Nok, Igbo-Ukwu, Ife, Benin, cultura Tsoede etc.) și ale căror admirabile creații se succedă din secolul al V-lea î.Hr. până în secolul al XVI-lea al erei noastre, și în aria regatelor Congo, Pende, Tshokwe, Kuba, Luba (Zair – Angola), ale căror cele mai frumoase realizări datează dintr-o perioadă cuprinsă între secolele al X-lea – al XVI-lea d.Hr.

Identificările culturale cărora li s-a dedicat multă vreme cercetarea africanistă trebuie să fie de acum înainte reconsiderate, ținând cont de profundele mutații socioculturale care au afectat continentul african de un secol încoace. Unor determinări cu o mare vechime li se adaugă altele, apărute în urma colonizărilor și a obținerii independenței. Putem să amintim aici: împărțirile teritoriale coloniale și postcoloniale, introducerea limbilor și a standardelor culturale europene, creștinarea și dezvoltarea unor religii sincretice, expansiunea spectaculoasă a islamului, monetarizarea economiei și progresul salarizării, apariția unor noi sectoare agricole, urbanizarea, modificarea profundă a caracterelor etnicității, situațiile de instabilitate politică (războaie de independență, războaie civile, lupte pentru drepturi civile etc). Antropologia, confruntată cu aceste schimbări profunde, dovedește prin vocația sa capacitatea pe care o are „tradiția” de a se adapta „modernității”.

2. Cercetările asupra Africii

La sfârșitul secolului al XIX-lea, acapararea de către europeni a celei mai mari părți a Africii duce la descoperirea existenței unui număr considerabil de limbi, societăți și culturi diferite. De acum înainte, studiile africane vor juca un rol de prim-plan în dezvoltarea antropologiei. Totuși, Africa nu fusese până atunci o *terra*

incógnita și, ca un fel de preludiu la cercetarea etnografică, civilizațiile Africii mediteraneene au ajuns foarte devreme să măsoare distanța care separă această Africă albă de marginile septentrionale ale unei Africi negre cu care nu au încetat niciodată să fie în relație.

Călători și exploratori

Orice s-ar spune despre realitatea anumitor povestiri de călătorie, e sigur că cei din vechime au navigat dincolo de strâmtoarea Gibraltar, până la Insulele Canare, și că țărmul oriental al Africii a început să fie explorat, începând cu Egiptul, încă din secolul al IV-lea î.Hr. Scris în secolul al II-lea sau al III-lea d.Hr. de către un negustor grec din Alexandria, *Periplul pe marea Eritreea* dovedește o cunoaștere detaliată a zonelor litorale africane și asiatice ale Oceanului Indian. Compilații precum *Geografia* lui Strabon (a doua jumătate a secolului I î.Hr. – începutul secolului I d.Hr.), *Istoria naturală* a lui Pliniu (secolul I d.Hr.), apoi *îndreptarul geografic* al lui Ptolemeu (secolul al II-lea) arată că anticii nu cunoșteau, la vest de Egipt și de Nubia, decât zona meridională din apropierea *limesului*.

Geografia lui Ptolemeu, îmbogățită cu elemente mai mult sau mai puțin fantasmagorice, va rămâne baza cunoștințelor cartografilor Europei creștine până cel puțin în secolul al XVI-lea. Din lumea arabă, savanții și călătorii vor culege, începând de la sfârșitul secolului al VII-lea, o sumă considerabilă de informații care vor favoriza dezvoltarea unei noi scoli geografice, inaugurate în prima jumătate a secolului al IX-lea de către Al-Khwârîzmi. Lucrările lui Ibn Hawqal și Yaqub (ambele datând din secolul al X-lea) despre Nubia și Sudan, cele ale lui Al-Bakrî (secolul al XI-lea) despre Ghana și mai ales cele ale lui Ibn Battuta (secolul al XIV-lea) despre Africa de Vest sahel-sudaneză, pe care o explorează Al-Makrâzi în secolul al XIV-lea și Leon Africanul în secolul al XVI-lea,

constituie încă surse istorice de neînlocuit.

Pătrunderea islamului a dat naștere foarte devreme unor focare africane de cultură arabomusulmană. În afara Maghrebului și a Egiptului, unul dintre cele mai vechi și mai remarcabile centre din Africa de Vest este Timbuktu (secolul al XVI-lea). În acest oraș și în această epocă au fost scrise cele două cronici pe care continuă să se sprijine, în principal, ceea ce știm despre evul mediu sudanez: *Ta rikh al-Fattâsh* și *la rikh al-Sudân*. Cornul Africii și litoralul Oceanului Indian ne sunt cunoscute grație unor scrieri locale, dintre care cea mai celebră este *Cronica lui Kilwa* (pe la 1530). Aceste texte redactate în arabă nu au echivalent decât în Etiopia, unde, începând cu secolul al XIII-lea, sunt redactate în limba gueză cronici regale și alte opere importante precum *Istoria neamului galla* a călugărului Bahrey (1593).

Era marilor navigații provoacă în Europa, începând cu secolul al XIII-lea, o reînnoire a cartografiei: primele portulane sunt desenate la Genova (secolele al XIII-lea – al XIV-lea) și în cadrul comunității evreiești din Mallorca (secolul al XIV-lea). Pe la mijlocul secolului al XV-lea, portughezii depășesc definitiv limitele „Mediterranei atlantice” (capul Bojador în Rio de Oro); ei ating, înainte de sfârșitul secolului, Capul Bunei Speranțe și își deschid agenții comerciale de-a lungul coastei atlantice. Portughezii vor fi în curând concurați, apoi înlocuiți de englezi, francezi și mai ales de olandezi, care se ocupă cu traficul cu sclavi, intensificat în urma „descoperirii” Americii. Din secolul al XV-lea până în secolul al XVIII-lea, navigatorii, medicii, exploratorii regiunilor perilitorale, ofițerii coloniali și misionarii furnizează informații și observații – în principal de ordin economic și politic – asupra zonelor de trafic și a teritoriului din interiorul acestora, fără însă a se face în mod regulat și serios, prin opere de sinteză, o sistematizare a cunoștințelor asupra

unui continent care, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, nu-și pierduse încă prea mult din „mister”.

Începând cu secolul al XIX-lea, explorarea Africii de către europeni capătă un aspect mai sistematic. Fondată la Londra în 1788, African Society patronează călătoria irlandezului Daniel Houghton (1790-1791), prima încercare de a atinge fascinantul Timbuktu.

Scoțianul Mungo Park ajunge până la malurile Nigerului (1795 - 1797) și oferă una dintre primele relatări ale unei explorări din perioada respectivă, *Travels in the Interior Districts of Africa*, publicată în 1799 și tradusă în 1800 în franceză. Park moare în 1805, în cursul unei a doua călătorii, înainte de a atinge Timbuktu, unde va ajunge, în cele din urmă, René Caille în 1828. În aceeași perioadă, Mollien explorează Senegalul (1819), Clapperton, Denham și Oudney călătoresc în Bornu și în ținutul populației hausa (1822 - 1824), elvețianul Burkhardt (1808) și francezul Cailliaud (1820) ating Nubia și urcă pe Nil. În perioada 1850 - 1855, germanul Henrich Barth, plecat de la Tripoli, întreprinde, sub auspiciile Marii Britanii, o lungă călătorie de explorare care îl conduce până în interiorul buclei Nigerului; cartea sa *Travels and Discoveries in North and Central Africa* este, de departe, cea mai importantă sumă de informații reunite asupra Africii precoloniale. Să mai amintim explorările germanilor Rohifs în Bornu (1865) și Nachtigal în Wadai (1869).

Explorarea Africii Ecuatoriale și Orientale este mai târzie. Misionarii luterani Krapf și Rebmann, care călătoresc în Africa Orientală (descoperirea muntelui Kenya în 1849), asociază evanghelizarea cu cercetările de lingvistică. În perioada 1868 - 1871, germanul Schweinfurth explorează valea superioară a Nilului. Călătoriile misionarului scoțian prezbiterian David Livingstone (1849 - 1856 și 1858 - 1864 de-a lungul fluviului Zambezi; 1866 - 1873 în Tanganyika), continuate

de cele ale ziaristului englez John Stanley, pornit în cercetarea sa în împrejurări pe care le cunoaștem, apoi explorând singur Uganda și bazinul fluviului Congo (1874 - 1877), anunță cuceririle care vor veni și se înscriu, în consecință, în cadrul rivalităților existente între puterile coloniale; așa se întâmplă, de partea franceză, în cazul călătoriilor lui Savorgnan de Brazza (1879 - 1882), rival al lui Stanley, sau în cazul lui Binger (1887-1888), a cărui lucrare *De la Niger la Golful Guineii* (1892) este un model al genului.

Etnologia colonială

La sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea sunt îndeplinite toate condițiile pentru constituirea unei etnologii a Africii de inspirație colonială, ai cărei reprezentanți vor fi, la început, în majoritate administratori și misionari. Această etnologie va căpăta progresiv statutul unui domeniu de cercetare autonom, pentru a răspunde interesului pe care administrațiile îl acordă, potrivit unor modalități foarte variabile, cunoașterii populațiilor pe care le mențin sub tutela lor. Ea se diversifică, simultan, atât în principiile sale de acțiune, cât și în privința metodelor sale de lucru, în funcție de ideologiile coloniale pe care le deservește, de terenurile pe care se exercită, dar și în funcție de antropologiile naționale în care se integrează.

În Franța se consideră de obicei că sistemul de administrare indirectă ar explica avansul, incontestabil încă în anii '50, pe care l-a luat antropologia britanică față de celelalte antropologii naționale în domeniul cercetării africaniste. Pe lângă faptul că această distincție între două tipuri de administrație este exagerat de rigidă, ea ar putea la fel de bine să justifice contrariul, adică stabilirea unei necesare legături între nevoile cunoașterii etnologice și administrația directă. Într-adevăr, începând cu anii '30, administrația britanică a părut să se intereseze de

antropologie tocmai pentru a-și urmări propriile scopuri (Kuper, 1983). De partea britanică, cele mai edificatoare cazuri de administratorietnologi, cum ar fi R.S. Rattray, Meek sau Talbot, sau de antropologi sub contract cu administrația, precum C.G. Seligman sau tânărul I. Schapera, rămân puțin numeroase și își au corespondentul, de partea franceză, în M. Delafosse, L. Tauxier, M. Labouret, Ch. Monteil etc.

În loc să fie căutate într-o doctrină colonială, motivele avansului pe care-l are antropologia britanică ar trebui mai degrabă raportate la o situație instituțională favorabilă: antropologia există în Marea Britanie ca domeniu academic autonom începând din 1870, fiind așadar în măsură să încadreze și să orienteze cu ușurință dezvoltarea etnologiei coloniale. Cercetarea africanistă engleză se sprijină pe universitățile metropolei (Cambridge, Oxford și cele două mari școli londoneze: London School of Economics și School of Oriental and African Studies) și pe cele din Africa de Sud (la Cape Town, Radcliffe-Brown creează, la începutul anilor '20, School of African Studies, iar la Johannesburg este publicată revista *Bantu Studies*, actuala *African Studies*), până la apariția universităților din colonii și protectorate (din 1877 Freetown, apoi Accra, Lagos, Kampala și Nairobi). Ea se organizează în cadrul Royal African Institute (1906), care editează un *Journal* și revista *Man*, consacrand un foarte larg spațiu antropologiei africaniste. În 1926 este fondat la Londra International African Institute (IAI), care va rămâne un organism aproape în întregime britanic. Acest institut favorizează cercetările pe teren și joacă un rol de prim-plan în constituirea domeniului africanist, grație revistei sale *Africa*, activităților sale editoriale și lansării unor proiecte colective, după exemplul colecției (complete pentru Africa engleză) de „monografii etnologice” (*ethnological surveys*) sau comparative (mai ales *African*

Political Systems, sub coordonarea lui M. Fortes și E.E. Evans-Pritchard, în 1940, și *African Systems of Kinship and Marriage*, sub coordonarea lui A.R. Radcliffe-Brown și D. Forde, în 1950). Chiar și în Africa sunt fondate institute de cercetare: Rhodes-Livingstone Institute (Lusaka, 1938), unde se va simți influența lui M. Glückman, și East African Institute of Social Research (Kampala, 1950), organizat în jurul lui A.I. Richards.

De partea franceză, crearea, sub auspiciile Guvernului General, a Comité d'Études Historiques et Scientifiques de IAOF (Dakar, 1916) este urmată de publicarea unui *Bulletin* (1918 - 1938) consacrat științelor naturale și sociale. Aceasta dublă orientare este păstrată prin Institut Français d'Afrique Noire (Dakar, 1939, devenit Institut Fundamental d'Afrique Noire, cu statut senegalez) și prin *Bulletin* (succesorul celui precedent), publicat simultan cu *Notes africaines* și cu mai multe colecții, printre care *Travaux et mémoires*. La Paris, nebuloasa africanistă (etnologi, muzeografi, administratori, misionari, călători) se organizează, sub impulsul lui M. Griaule, în cadrul Société des Africanistes (1930) și în jurul publicației sale *Journal*. Acest început al anilor '30 apare ca un moment-cheie în istoria africanismului, atât în Marea Britanie, cât și în Franța, unde se constituie o etnologie originală, ca urmare a misiunii Dakar-Djibouti (1931 - 1933) conduse de Griaule, ale cărui lucrări despre dogoni se află în Franța la originea unei tradiții de antropologie religioasă mereu fecunde.

Germania de după 1918 nu lipsește din câmpul studiilor africane, însă de la această dată antropologia germană nu mai are cercetători pe teren și, prin urmare, își reînnoiește prea puțin concepțiile. Activitatea la Frobenius Institut (Frankfurt pe Main) stă mărturie pentru continuitatea unei inspirații născute odată cu difuzionismul și dovedește, în egală măsură, rolul jucat în cadrul

antropologiei de limbă germană de revista *Anthropos*, fondată la Viena în anul 1906 de către preotul Wilhelm Schmidt.

Antropologia belgiană, apărută odată cu colonizarea regiunilor congoleze, domeniu al coroanei, căruia i se adaugă, după 1918, protectoratele - foste teritorii germane - din Ruanda și Burundi, se constituie întâi ca etnologie „aplicată”, foarte apropiată de administrație. Această orientare este încă prezentă în lucrările scoase de Institut pour la Recherche Scientifique en Afrique Centrale, creat în 1947, care devine unul dintre principalele puncte de sprijin ale antropologiei belgiene, alături de cele două mari instituții muzeografice de la Tervueren și, respectiv, Leopoldville/Kinshasa.

Anii '50: o cotitură?

După al doilea război mondial, mai mulți factori contribuie la modificarea peisajului studiilor africaniste. Este timpul decolonizării: după țările Africii albe (Libia, 1951; Maroc și Tunisia, 1956), Gold Coast își dobândește independența în 1957 sub numele de Ghana în câțiva ani, decolonizarea Africii negre va fi practic încheiată. Introducerea, în jurul anului 1955, a noțiunii de „lume a treia” însoțește conștientizarea unei „subdezvoltări” care constituie realitatea unei lumi coloniale ajunse la sfârșitul istoriei sale. Din acest moment, situația societăților africane este determinată, în parte, de noi factori: politici (naționalismul ce se năștea, strategiile marilor puteri etc), economici și sociali (migrațiile rurale, urbanizarea etc), care bulversează culturile „tradiționale”.

Antropologia nu putea să nu ia în seamă problema „schimbării”, formulată de fapt încă de la sfârșitul anilor '30, cel mai adesea în termenii unei opoziții între „tradiție” și „modernitate”, de către antropologii britanici, care veneau pe urmele lui Schapera și Glückman. Maturitatea antropologiei britanice îi va permite acesteia să-și asume

noile mize ale cercetării; astfel, primul seminar internațional al IAI, ale cărui acte sunt publicate în 1959 sub coordonarea lui A. Southall, are ca temă „Social Change în Modern Africa”. Marea Britanie joacă, de asemenea, un rol de prim-plan în dezvoltarea cercetărilor istorice asupra Africii, fapt major al anilor '60, la al căror început se produce lansarea publicației *Journal of African History*. Încheierea lucrării *Cambridge History of Africa* (8 volume, 1975 - 1986) ne permite să măsurăm volumul muncii depuse.

Situația instituțională a cercetării africaniste franceze s-a modificat, începând cu anii '50, prin deschiderea către cercetarea antropologică adoptată de Centre Național de la Recherche Scientifique (CNRS), prin locul important acordat geografiei și sociologiei Africii în cadrul Office de la Recherche Scientifique **et technique** d'Outre-Mer (ORSTOM) și prin organizarea unui învățământ africanist orientat către pregătirea pentru cercetare în cadrul celei de a șasea secțiuni a École Pratique des Hautes Études (EPHE), devenită astăzi École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Trei mari curente animă în epocă africanismul francez și, într-o oarecare măsură, pot fi încă identificate și astăzi.

Primul și cel mai vechi dintre acestea, despre care a mai fost vorba, i-a avut, în mod succesiv, ca figuri centrale pe Griaule și G. Dieterlen. Începând cu anii '60, cercetătorii care provin din această mișcare vor încerca să întemeieze o antropologie a sistemelor de gândire prin intermediul unor cercetări asupra persoanei, a divinației, a sacrificiului etc.

Apariția în 1955 a lucrării *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* îi dă dintr-odată lui G. Balandier statutul de șef de direcție al unei noi antropologii, care recunoaște eliminarea granițelor cu sociologia, face ample trimiteri la antropologia britanică și vizează constituirea unei

antropologii economice și politice a Africii „moderne”, contr iberind la luarea în considerare a problemelor dezvoltării. Acest al doilea curent se constituie la început la EPHE, care propune un învățământ africanist (cuprinzându-i, în afară de G. Balandier, pe P. Mercier, J. Maquet și geograful G. Sautter) și care publică din 1960 *Cahiers d'études africaines*. Importanța acordată problemelor contemporane avea să-i atragă pe unii cercetători cu înclinații marxiste, în contextul ideologic și politic al momentului, înspre cercetările africaniste. Aceștia vor face eforturi pentru a introduce în antropologie noi scheme de analiză, centrate asupra noțiunii de „mod de producție”, dar în primul rând vor participa mai intens la ampla mișcare de stârnire a interesului în rândurile antropologilor pentru istoria africană, al cărei avânt este legat de lucrările lui Y. Person. Lui C. Meillassoux i se datorează faptul de a fi animat, în anii '60, o reflecție colectivă asupra unor teme precum comerțul la mare distanță, sclavia, războiul și formarea statului, cuceririle și războaiele coloniale etc.

Ar fi nevoie de o simplificare mai mult decât grosolană pentru a reduce antropologia africanistă franceză la o bipolaritate, iar aceasta pentru simplul fapt că, de la sfârșitul anilor '50, dezvoltarea antropologiei în Franța se confundă într-o mare măsură cu cea a structuralismului lui C. Lévi-Strauss. Sub această influență au fost realizate o serie de lucrări asupra unei mari varietăți de teme: înrudirea, organizarea socială, organizarea politică, ritualurile, sistemele simbolice, mitologia, literatura orală etc.

De la sfârșitul celui de-al doilea război mondial, cercetările africaniste nu mai au loc în exclusivitate în fostele țări colonizatoare, chiar dacă autoritatea antropologilor britanică și franceză se prelungește prin influența curentelor care sunt legate de acestea și prin

importanta temelor pe care le-au propus. În Statele Unite și Canada, s-a dezvoltat în jurul câtorva mari centre de cercetare universitară (precum African Studies Center din Boston) o antropologie care se preocupă de problemele istoriei economice și politice ale Africii și de evoluțiile contemporane. Mai recent, cercetătorii japonezi, mai ales cei de la Universitatea din Kyōto, au întreprins și ei cercetări în Africa. În sfârșit, după obținerea independenței, mai ales în universitățile anglofone din Nairobi, Lagos și Kano, Lusaka etc. Și, într-o mai mică măsură, la Universitatea din Dakar, s-au dezvoltat cercetări întreprinse de africani, care privilegiază cunoașterea istorică (*Histoire générale de l'Afrique*, publicată sub egida UNESCO începând din 1980 pentru ediția franceză) și cea a mutațiilor sociale actuale.

P. BONTE, M. IZARD

BALANȚIIER G., 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, PUF, Paris.

— BALANȚIIER G., MAQUET J. (ed.), 1968, *Dictionnaire des civilisations africaines*, Fernand Hazan, Paris.

— BAUMANN H., THURNWALD R., WESTERMANN D., 1940, *Völkerkunde von Afrika* (trad. fr. parțială, H. Baumann, D. Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, urmată de *Les langues et l'éducation*, Payot, Paris, 1948).

— *Cambridge History of Africa*, 8 vol., 1975 - 1986, Cambridge University Press, Cambridge.

— COPPENS Y, 1983, *Le sânger, l'Afrique et l'homme*, Fayard, Paris.

— COQUERY-VIDROVITCH C, MONIOT H., 1974, *L'Afrique noire de 1880 a nos jours*, PUF, Paris.

— CURTIN P.D., 1969, *The Atlantic Slave Trade. A Census*, University of Wisconsin Press, Madison -

Milwaukee - Londra.

— DALBY D., 1980, „Carte lingvistică de l'Afrique”, în J. Ki-Zerbo (ed.), *Histoire générale de l'Afrique*; t. I, *Methodologie et prehistoire africaine*, Jeune Afrique - Stock - UNESCO, Paris.

— ECHARD N. (ed.), 1983, *Metallurgies africaines. Nouvelles contributions*, Société des Africanistes, Paris.

— FORTES M., EVANS-PRITCHARD E.E. (ed.), 1940, *African Political Systems*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Systèmes politiques africains*, PUF, Paris, 1964).

— GREENBERG J., 1980, „Classification des langues de l'Afrique” în J. Ki-Zerbo, op. cit.

— GUTKIND P.C.W., WATERMAN P (ed.), 1977, *African Social Studies. A Radical Reader*, Heinemann, Londra.

— HARIAN J.R., DEXET J.M., STÉMIER A. (ed.), 1976, *Origins of African Plant Domestication*, Mouton, Paris - Haga.

— HISKETT M., 1984, *The Development of Islam in West Africa*, Longman, Londra.

— *Histoire générale de l'Afrique*, 8 vol., din care 4 apărute în franceză: I și II, Jeune Afrique - Stock - UNESCO, Paris, 1980, IV și VII, UNESCO - Nouvelles Editions Africaines, Paris, 1985 și 1987. - HOPKINS A.G., 1973, *An Economic History of West Africa*, Longman - Columbia University Press, Londra - New York.

— KERCHACHE J., PAUDRAT J.-L., STEPHAN L., 1988, *L'art africain*, Mazenod, Paris.

— KUPER A., 1983, *Anthropology and Anthropologists. The Modern British School*, Routledge & Kegan Paul, Londra - Boston - Melbourne - Henley - LECLERC G., 1972, *Anthropologie et colonialisme. Essai sur l'histoire de l'africanisme*, Fayard, Paris.

— MAQUET J., 1981, *Les civilisations noires*, Horizons de France, Paris.

— MAUNY R., 1961, *Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Âge d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie*, Institut Français d'Afrique Noire, Dakar.

— M'BOKOLO E., 1985, *L'Afrique au XXe siècle. Le continent convoité*, Le Seuil, Paris.

— MURDOCK G.P. 1959, *Africa, Its Peoples and Their Culture History*, McGraw-Hill, New York - Toronto - Londra.

— NORDMANN D., RAISON J.

— P (ed.), 1980, *Sciences de l'homme et conquête coloniale. Constitution et usages des sciences humaines en Afrique (XIXe-XXe siècles)*, Presses de l'École Normale Supérieure, Paris.

— POIRIER R. (ed.), 1972, *Ethnologie regionale*, 2 vol., Gallimard, Paris; t. II, *Afrique-Océanie*, 1978. - RADCLIFFE-BROWN A.R., FORDE D. (ed.), 1950, *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, PUF, Paris, 1953).

— SELIGMAN C.G., 1930, *Races of Africa*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Les races de l'Afrique*, Payot, Paris, 1935).

AFRICA AUSTRALĂ

Africa Australă este constituită dintr-un vast platou continental mărginit la sud, la est și la vest de mări; la nord, limitele sale corespund aproximativ fluviilor Zambezi, Okavango și Cunene. Ea cuprinde următoarele state: Republica Sud-Africană, Botswana, Lesotho, Swaziland, Namibia, Zimbabwe, precum și partea meridională a Mozambicului. Uneori sunt incluse în această regiune și partea de nord a Mozambicului, Malawi, Zambia și Angola.

Delimitările sunt diferite, în funcție de raportarea la date culturale, istorice, economice sau politice. Africa

Australă nu este separată de restul continentului printr-o frontieră lingvistică sau culturală. Ca unitate economică, ea se întinde, atât de-a lungul istoriei sale (prin intermediul rețelelor comerciale interregionale), cât și la ora actuală (prin dependentă vitală a membrilor Southern African Development Coordination Conference față de Republica Sud-Africană), până în Angola, Zair și Malawi. Pe plan politic, alianțele se repartizează între mai multe tabere care includ țări vecine situate mai la nord: Republica Sud-Africană se opune statelor din „prima linie” (Angola, Botswana, Zimbabwe, Zambia, Mozambic și chiar Tanzania), pe când state mici precum Malawi, Lesotho, Swaziland și, într-o anumită măsură, Mozambic, deși își afirmă neutralitatea, caută sprijin în Republica Sud-Africană pentru a se dezvolta economic.

Datele privind organizarea socială și politică, credințele, înrudirea și căsătoria, educația, dreptul și alte aspecte ale societăților din sudul Africii au fost culese, în general, „cu întârziere”, în secolul al XX-lea, când viața „tradițională” era deja puternic alterată. Așadar, cel mai adesea e vorba de reconstrucții a căror validitate este limitată. Antropologii sociali și în special etnologii (*volkekuundiges*) au contribuit la petrificarea diferențelor culturale, prin constituirea unor grupuri „rasiale”, lingvistice, „etnice”, „tribale” sau de alt fel, în unități socio-culturale distincte. Ei nu au ținut cont de fluiditatea care a caracterizat societățile Africii Australe de-a lungul întregii lor istorii și de schimbările care au afectat aceste societăți de-a lungul ultimelor cinci secole din pricina contactelor cu Europa, a cuceririlor coloniale și, mai recent, a industrializării și a urbanizării.

În Africa de Sud și, până în 1980, în Rhodesia de Sud, a fost pus în practică, în mod progresiv, un sistem social bazat pe diferențe arbitrare de „rasă”, ce rezervă monopolul puterii albilor și a cărei formă finală asociază

ideologia rasistă a apartheidului și un regim autoritar, dominat, în Africa de Sud, de Partidul National. Amestecurile de populație se reduc de acum înaintea migrațiilor mâinii de lucru. Așa - zisele *homelands*, numite bantustane de către adversarii apartheidului, au fost create, la sfârșitul anilor '50, de către primul-ministru Verwoerd și consilierul său etnolog Eiselen, ca rezervații „tribale” rurale, ai căror locuitori sunt constrânși să emigreze temporar pentru a găsi de lucru în mine și în industrie. Coerenta etnică a acestor zece „state naționale” (șase cu statut de autonomie internă - Kwazulu, Kwandebele, Awagwa, Gazankulu, Lebowa, Kangwane - și patru formal independente: Transkei, Ciskei, Bophuthatswana și Venda) cu frontiere artificiale este îndoielnică și responsabilii lor politici revendică un drept cutumiar care e departe de a fi întotdeauna fondat.

Populațiile și limbile Africii Australe

Populația actuală a Africii Australe depășește, fără îndoială, 50 de milioane de persoane, dintre care 33 de milioane trăiesc în Republica Sud-Africană (fosta Uniune Sud-Africană), 9 milioane în Zimbabwe (fosta Rhodesie de Sud), 1, 5 milioane în Namibia, 1 milion în Botswana (fosta Bechuanaland), 1, 5 milioane în Lesotho (fosta Basutoland), O, 7 milioane în Swaziland și cel puțin 5 milioane în sudul Mozambicului. Cea mai mare parte a acestei populații e de origine africană; din punct de vedere lingvistic, în afara vorbitorilor de limbă khoisan, populația de origine africană aparține subgrupeii meridionale a limbilor bantu. Majoritatea celor 9 milioane de locuitori de origine europeană și mixtă (*coloured*) vorbesc afrikaans, în concurență crescândă cu engleza, care este și limba indienilor sud-africani. Totuși, minoritatea de origine indiană vorbește și limbi dravidiene și alte limbi indiene.

Vorbitorii de limbă khoisan provin dintr-o populație autohtonă a Africii Australe și Orientale, atestată aici de

mai multe milioane de ani. În cursul ultimelor zece milenii, aceste populații, împinse către mediul natural precar al desertului Kalahari, au fost înlocuite progresiv cu comunități negroide de limbă bantu, originare, se pare, din Africa Centrală, mai numeroase și dispunând de tehnici agricole și pastorale mai eficiente decât ale acestor vânători-culegători. Astăzi nu sunt mai mult de 50.000 de vorbitori de limbă khoisan în Africa Australă; ei se împart în san (boșimani) și khoikhoi (hotentoți), aceștia din urmă dezvoltând un mod de viață pastoral.

Din punct de vedere lingvistic, populațiile bantu din Africa Australă se împart în patru grupe: septentrională (shona, zezuru, karanga, manyaka), centrală (venda, sotho, pedi, tswana), occidentală (herero, himba, ovambo) și orientală (Tonga, nguni; în cadrul grupei nguni se disting subgrupele xhosa, zulu și swazi, precum și un ansamblu nguni din Transvaal, care cuprindendebele, tsonga și-matabele).

Dezvoltări istorice

Schimbările dintre vânători-culegători (*foragers*), păstori și agricultori erau în general numeroase. Aceștia din urmă, care prelucrau metalul (fie r, aramă și aur), au jucat un rol preponderent în timpul constituirii formațiunilor politice ierarhizate relativ stabile. Africa Australă a fost împărțită de-a lungul secolelor în numeroase comunități politice suprasătești, numite adesea „șefii” (*chiefdoms*) și uneori în „regate”, caracterizate printr-o stratificare socială mai rigidă. „Șefii” și regii erau mari proprietari de turme și dispuneau de bunuri de prestigiu obținute grație comerțului interregional (sclavi, arme, veșminte, aur etc). Totuși i, acesteformațiuni centralizate se aflau într-o perpetuă divizare și recompunere și rare au fost cele care au putut să-și consolideze existența politică. Câteva situri arheologice din Africa Australă, datând din secolele al X-lea-alXII-lea

(Mapungubwe, Toutswe, Bosutwe, Shoshong, Little Muck, Mmangwa Hill), atestă un înalt grad de centralizare politică și de stratificare socială, legat, fără îndoială, de o fază de dezvoltare intensivă a creșterii animalelor și/sau a comerțului. Formele cele mai elaborate de centralizare a puterii pot fi observate în podișul Zimbabwe: celebra cetate Great Zimbabwe era aliată cu o duzină de centre mai mici, fortificate și ele, corespunzând sediilor unor șefi regionali.

Începând de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, cuceririle militare și formarea statelor care a urmat acestora pot fi analizate ca răspunsuri la presiunea crescândă a europenilor. Aceiași factori ecologici, demografici sau doar politici au putut să favorizeze aceste regrupări, la fel cum au putut să antreneze, regional, dezvoltarea unui climat de violență bine atestat în prima treime a secolului al XIX-lea. În această perioadă se naște la europeni ideea că imense suprafețe de teren fertil sunt libere și că ele nu așteaptă decât sosirea colonilor din Anglia sau din Cape Town. În acest context, imaginea, fără îndoială exagerată, a zulușilor cuceritori și ostili albilor, a contribuit la mascarea unei realități socio-politice infinit mai complexe.

Astfel, confederația Pedi, a cărei existență este anterioară formării statului militar zulus, se constituie pe baza unei manipulări a alianțelor matrimoniale de către o aristocrație războinică. Folosirea forței militare, controlul alianțelor și al schimburilor, precum și acumularea turmelor de către deținătorii puterii caracterizează și hegemoniile Nyaka și Tembe. Acestora li se alătură „clanul” Ngwane-Dlamini, fondator al statului centralizat swazi, care se constituie în contextul tentativelor europene de a controla golful Delagoa și drumurile comerciale care duc de la acesta spre interior. Ca și în cazul zulușilor, poporul și statul swazi se nasc în urma unei cuceriri

militare, dar, spre deosebire de cel zulus, statul swazi a știut să-și negocieze trecerea sub protectorat englez și să încheie în avantajul său pacte de alianță cu grupurile pe care le-a cucerit. Așa cum este descris de H. Kuper în anii '30 (H. Kuper, 1947), statul swazi apare ca o monarhie bazată pe un sistem de ranguri, cu o putere ritualizată extrem de puternică. Suveranitatea e încarnată de un bărbat, pe lângă acesta un rol important fiind acordat femeilor: soțiile regale și mama regelui, care joacă un rol preponderent în perioadele de regentă. Confederația Ngwato s-a constituit în secolul al XIX-lea, în cadrul populațiilor de limbă tswana din actuala Botswana, în replică la tulburările care agitau atunci Africa Australă, provocând deplasări către zone relativ inaccesibile (Lesotho) sau cu climă ostilă (Ngwato). Populația ngwato era organizată în mari unități ierarhizate care reuniau straturi statutare endogame (nobili, vasali, refugiați și sclavi ereditari). Statele Lesotho și Ndebele ilustrează alte două tipuri de centralizare politică, specifice perioadei tulburi a secolului al XIX-lea. Ndebele a rămas o monarhie militară, care a absorbit numeroși refugiați aflați la originea națiunii basotho. Acest stat s-a destrămat din pricina pătrunderii europenilor, pe când Lesotho și regatul swazi, trecute sub protectorat britanic, au putut să-și salveze principiile organizării politice.

Lobedu (Lovedu), a cărei origine urcă înspre începutul secolului al XIX-lea, are un sistem monarhic de tip „regalitate sacră”, care a apărut prin încorporarea unor grupuri patrilineare legate între ele prin practica schimbului „femei contra turme”. Asupra regatului domnește o „regină a ploii” care nu este căsătorită în mod oficial, ci coabitează cu una dintre rudele sale apropiate; regina are soții; în anumite circumstanțe, reginele lovedu trebuiau să-și pună ele înseși capăt vieții.

Zulu este numele unei mici regiuni din Natal; sub

conducerea unor șefi prestigioși (Dingiswayo, Shaka, Dingaan, Mpande și Cetswayo), populația sa este la originea celui mai cunoscut dintre statele Africii Australe. Numeroase clanuri, „șefii” sau alte grupuri de limbă nguni au fost supuse militar de către Dingiswayo și Shaka, fiind apoi organizate într-un regat care grupa patriclanuri și era dotat cu un sistem administrativ de tip militar: bărbații erau repartizați pe clase de vârstă și în regimente care îi încorporau pe membrii necăsătoriți ai claselor de vârstă. Regele avea un rol religios legat de ritualurile fertilității și de cultul strămoșilor. După decenii de lupte, uneori victorioase, împotriva englezilor, statul zulus s-a destrămat, în cele din urmă, în 1879.

În 1900, populațiile Africii Australe depindeau de Marea Britanie, de Germania și de Portugalia. Formațiunile politice precoloniale care nu au dispărut nu supraviețuiesc decât integrate, în diferite moduri, sistemului administrativ colonial.

Rămase multă vreme tributare unei viziuni paseiste și atemporale asupra cutumelor și instituțiilor observate în „ariile tribale”, cercetările antropologice au adoptat, de-a lungul ultimelor decenii, un punct de vedere mai critic. Cercetările istorice și comparative restituie o viziune mai unitară și mai omogenă a Africii Australe. Aceste lucrări pun în evidență existența instituțiilor prezente în majoritatea societăților, instituții care au favorizat integrarea lor în formațiuni sociale mai largi. Exemplul cel mai semnificativ este cel al prestațiilor matrimoniale și al regulilor de alianță care pot produce, simultan, solidarități și ierarhii sociale (A. Kuper, 1982); ritualurile inițiatice și organizațiile bazate pe vârstă au putut să joace un rol asemănător. La ora actuală, niciuna dintre societățile Africii Australe nu trăiește într-o economie de subzistență, cu excepția (datorată războaielor civile care le devastează) unei mari părți a Mozambicului și a anumitor regiuni din

Angola. În Republica Sud-Africană, în Namibia și în Zimbabwe, sunt destinate agriculturii moderne, utilizând muncitori salariați, chiar zone întinse, pe când pământurile din *homelands* sunt subexploatare din cauza absentei mâinii de lucru. Migrațiile determinate de căutarea unui loc de muncă și numărul mic al investițiilor antrenează un slab randament și favorizează degradarea solurilor. Astăzi, populația sud-africană - negri, metiși, asiatici, albi - este majoritar urbană, lucrând în sectoarele secundare și terțiare ale unei economii capitaliste moderne sau în sectorul „informal” (micul comerț și transport).

P. SKALNIK

BOONZAIR E., SHARP J. (ed.), 1988, *South African Keywords. The Uses and Abuses of Political Concepts*, David Philip, Cape Town.

— COERTZE P.J., 1983, *Die Afrikanerfolk en die Kleurlinge*, Haum, Pretoria.

— HALL M., 1987, *The Changing Past. Farmers, Kings and Traders in Southern Africa, 200 - 1860*, David Philip, Cape Town.

— HAMMOND-TOOKE W.D. (ed.), 1974, *The Bantu-speaking Peoples of Southern Africa*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— HUNTER M., 1936, *Reaction to Conquest: Effects of Contact with Europeans on the Pondo of South Africa*, Oxford University Press, Londra.

— KRIGE E., COMAROFF J. (ed.), 1981, *Essays on African Marriage in Southern Africa*, Juta, Cape Town - Johannesburg.

— KUPER A., 1982, *Wives for Cattle. Bridewealth and Marriage in Southern Africa*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— KUPER H., 1947, *An African Aristocracy Rank among the Swazi*, Oxford University Press, Londra.

— LEVITAS B., 1982, *Ethnology. An Introduction to*

the Peoples and Cultures of Southern Africa, Oxford University Press, Cape Town.

— MEILLASSOUX C, 1979, *Les derniers Blancs: le modele sud-africain*, Maspero, Paris; 1988, *Verrouillage ethnique en Afrique du Sud*, UNESCO - OUA, Paris.

AFRICA CENTRALĂ ATLANTICĂ

Regiunea continentului african avută în vedere aici corespunde, în linii generale, fostei Africi Ecuatoriale Franceze, cu excepția părții sale saheliene: Ciadul meridional, Came - runul, Guineea Ecuatorială (fostă colonie spaniolă), Republica Centrafricană, Gabonul.

De la nord la sud se succede zona arbustivă, zona împădurită - corespunzând variantelor de climă tropicală uscată și umedă - și pădurea ecuatorială. Relațiile pe care această parte a Africii le-a întreținut de-a lungul secolelor cu civilizațiile musulmane din nord (regiunile mediteraneană și sahariană ale Africii) și din nord-est (cursul superior al Nilului) prin intermediul comerțului cu caravane și, în partea litorală, cu lumea europeană (prezenta portugheză la Cabinda de la sfârșitul secolului al XV-lea) au avut o influență decisivă asupra destinului său. Aceste două mari direcții ale influențelor s-au întâlnit la marginile bazinelor fluviilor Chari (care izvorăște din lacul Ciad) și Oubangui, principalele căi fluviale utilizate pentru transportul mărfurilor.

Datele arheologice atestă marea vechime a populării zonei împădurite; au fost găsiți galeți „prelucrați” (2.000.000 - 50.000 î.Hr.) în întreaga Africă Centrală, au fost descoperiți megaliți în depresiunea Cross River (la frontiera dintre Nigeria și Camerun) și la Bouar (Republica Centrafricană), picturi rupestre (Camerun, Republica Centrafricană); mărturiile în piatră și ceramică sunt numeroase. Pigmeii actuali sunt reprezentanții primilor ocupanți ai pădurii. Patrilineari, ei practică exogamia de ascendentă și au o organizare de tip clanic. Unitățile

familiale minimale se reunesc mai mult sau mai puțin durabil pentru a constitui un grup seminomad de cel mult cincizeci de persoane, a căror „tabără” marchează autonomia lor din punctul de vedere al vânătorii și al culesului, membrii aceleiași tabere deplasându-se în interiorul unui teritoriu altă dată foarte vast, dar cu limite strict definite; „tabăra” recunoaște autoritatea bătrânilor săi. Pigmeii au relații de dependență mai mare sau mai mică față de agricultorii bantu: furnizori de vânat pentru sedentari, ei își procură de la aceștia produse agricole și bunuri de consum. Limbile pe care le utilizează dovedesc complexitatea și vechimea acestor relații, întrucât, deși aparțin aceluiași grup lingvistic cu cele ale populațiilor sedentare vecine, acestea rămân limbi autonome.

Marea majoritate a populației din zona împădurită vorbește limbi bantu. Ea practică agricultura pe terenuri rezultate în urma defrișărilor prin ardere: bărbații au drept sarcină pregătirea câmpurilor, iar femeile le cultivă. Organizarea socio-religioasă a populațiilor bantu se caracterizează în primul rând prin rolul important jucat de societățile secrete, masculine dar și feminine, ale căror domenii de intervenție sunt multiple, de la cultul strămoșilor și al spiritelor supranaturale până la controlul social ocult. Potrivit tezei celei mai larg admise, punctul de dispersie al populațiilor bantu ar fi nordul Camerunului, regiune pornind de la care s-ar fi format curențele migratoare care, ocolind pădurea sau traversând-o, s-au întâlnit înspre regiunea lacului Mweru, în sudul Zairului, de unde s-a produs o emigrare către Africa Orientală și Australă. Populațiile bantu au introdus în jumătatea de sud a continentului agricultura și metalurgia, apariția metalurgiei fiind asociată cu cea a olăritului (cu „gropițe bazale” și cu „caneluri”), în legătură cu care dispunem de numeroase mărturii arheologice care se suprapun peste ultimele culturi ale pietrei cioplite. Liziera de nord a

pădurii constituie o frontieră pentru ariile de expansiune a limbilor bantu și oubangui; aceasta este, de asemenea, zona de contact și de confruntări între bantu și sudanezi.

Portughezii au atins gurile fluviului Congo în 1482; ei se vor stabili aici în mod temeinic începând din 1491. Formațiunea politică dominantă a regiunii era pe atunci regatul Congo, întemeiat pe la mijlocul secolului al XIV-lea, care reunește sub aceeași autoritate monarhică, în jurul capitalei Mbeba, provincii mai mult sau mai puțin vasalizate; populația acestora, matrilineară, aparține ariei lingvistice kicongo, care se întinde de pe litoral la Stanley Pool și de la teritoriul populației teke (bateke) și din Loango până în nordul Angolei. Regatul a apărut în urma migrațiilor din est, de care e legată introducerea metalurgiei, activitate pusă în valoare prin intermediul figurii întemeietorului, eroul civilizator căruia i se atribuie inventarea artei metalelor și învățarea acesteia; prelucrarea metalului, la fel ca și alte activități artisanale, era un privilegiu aristocratic. Această importanță a metalurgiei, socotite a fi de origine orientală, este întâlnită la toate populațiile din zona împădurită; chiar și astăzi, elementul esențial în compensarea matrimonială este o monedă de fier sau de aramă.

Deși au respectat independența regatului Congo, portughezii au exercitat foarte curând o influență importantă asupra acestuia prin introducerea creștinismului și, profitând cu abilitate atât de antagonismele inerente existenței unei stratificări sociale net diferențiate și instituționalizate (nobili, oameni liberi de condiție medie și sclavi), cât și de conflictele regionale, au asigurat o bază solidă traficului de sclavi. Portughezilor li se datorează introducerea unor plante originare din America de Sud: maniocul și porumbul. Extrem de bine adaptat pentru cultivarea pe pământurile defrișate – care are un randament ridicat, necesită puține îngrijiri și nu

este supusă unui ritm sezonier –, maniocul va deveni rapid produsul de bază al alimentației acestor populații și va fi exportat pe cale fluvială până în actuala Republică Centrafricană. Înlocuirea vechilor plante care furnizau produse pentru consumul local (ignama, bananierul) cu maniocul nu a afectat, la început, decât zona împădurită. În savana centrafricană, maniocul va înlocui târziu meiul și sorgul, într-o perioadă (mai ales secolul al XIX-lea) când traficul interior, în care aristocrația locală se asocia cu traficanții arabi, ia definitiv locul traficului atlantic și se intensifică în asemenea măsură, încât capătă forma unei politici sistematice de teroare, cu razii frecvente în căutare de captivi; în asemenea condiții, maniocul va deveni o veritabilă cultură de supraviețuire. Ultima fază a istoriei agriculturii din regiune corespunde cu introducerea în secolul al XX-lea de către puterile coloniale a culturilor „comerciale”: bumbac și cafea („bumbac negru, cafea albă”, potrivit expresiei lui E. de Dampierre).

Istoria popoarelor din bazinul ciadian nu are, decât în mod marginal, legătură cu istoria Africii Centrale atlantice. Totuși, puternicele state care apar începând cu secolul al X-lea vor juca un rol important în organizarea traficului cu fildeș și cu sclavi și în propagarea islamului, căruia populațiile negre meridionale îi vor rămâne ostile. În fața pericolelor venite din nord, populațiile negre au ales adesea, urmând exemplul tribului sara, să se refugieze în regiuni neospitaliere sau cu acces dificil, devenite veritabile „sanctuale” tradiționale. Populațiile din sud-vestul Ciadului și din nordul Camerunului sunt înrudite din punct de vedere cultural; organizate politic pe o bază segmentară sau în mici „șefii” și căzute, în masivul Adamaoua, începând cu secolul al XVIII-lea, sub dominația peulilor, ele se disting de cele din sudul Camerunului, unde populațiile bamileke și societățile care le sunt înrudite sunt organizate în „șefii” puternice, într-o regiune dens

populată și cu o bună vocație agricolă.

Africa Centrală atlantică cunoaște - cu intensități variabile - dificultățile țărilor în curs de dezvoltare, precum și evenimente dramatice: războaiele ciadiene, episodul Imperiului centrafrican. Exploatarea resurselor forestiere și miniere depinde, pentru zonele interioare, de eliminarea enclavelor. În această privință, Gabonul se găsește într-o poziție favorabilă, ceea ce îi permite să aibă cel mai ridicat produs național brut pe cap de locuitor din Africa (indicator economic cu valoare relativă în acest context geopolitic), gratie exporturilor sale de lemn (*okoume*, a cărei regenerare este grav amenințată) și de materii prime minerale (fier, magneziu, uraniu, petrol).

A. DUPUIS

ADLER A., ZEMPLÉNI A., 1972, *Le baton de l'aveugle, divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tehad*, Hermann, Paris.

— BAHUCHET S., 1985, *Les Pygmees aka de la forêt centrafricaine*, SELAF, Paris.

— BALANȚIIER G., 1965, *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVII^e au XVI^e siècle*, Hachette, Paris; 1971, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire: dynamique sociale en Afrique noire*, PUF, Paris.

— DUMAS-CHAMPION F, 1983, *Les Masa du Tehad, betail et société*, Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris.

— DAMPIERRE E. DE, 1967, *Un ancien royaume bandia du Haut-Oubangui*, Plon, Paris.

— EVANS-PRITCHARD E.E., 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande*, Gallimard, Paris, 1951).

— OBENGA T., 1985, *Les Bantu:*

langues peuples civilisations PrGsence Africaine
Paris Dakar PRIOUL C 1981 *Entre*

Oubangui et Chari vers 1890, Société d'Ethnographie, Paris.

— RANDLES W.G.L., 1968, *L'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIXe siècle*, Mouton, Paris - Haga. TARDITS C, 1960, *Contribution à l'étude des populations bamileke de l'Ouest-Cameroun*, Berger-Levrault, Paris. 1980, *Le royaume Bamoun*, Armand Colin, Paris.

AFRICA DE NORD

□ Generalități

Cu excepția Egiptului, care aparține totuși Africii albe, Africa de Nord cuprinde țările din zona mediteraneană a Africii: Libia, Tunisia, Algeria și Maroc. Această denumire respectă distincția arabă dintre Maghreb, „Occidentul” (care cuprinde chiar țările amintite anterior) și Mashrek, „Orientul”. Frontierele politice ale acestor state definesc un teritoriu vast de aproape cinci milioane de kilometri pătrați, din care patru cincimi corespund hinterlandurilor sahariene. Dincolo de văile nisipoase sau pietroase ale Saharei, există două lanțuri muntoase, mai mult sau mai puțin continue, separate de câmpii înalte: în sud, lanțul terțiar intercontinental (Atlasul înalt în Maroc, Atlasul Saharian în Algeria, Atlasul tunisian), iar în nord - lanțul alpin (Rif în Maroc și Micul Atlas în Algeria) care se înalță chiar deasupra coastei. Relieful de coastă nu scade în înălțime decât la extremități: câmpiile litoralului atlantic și deșertul libian. Clima, mediteraneană în nord, devine din ce în ce mai desertică către sud, definind zone de vegetație bine delimitate: pădurilor și maquis-urilor mediteraneene din zona de coastă le urmează stepele cu *Stipa tenacissima* caracteristice câmpiilor înalte, apoi doar plantațiile cu palmieri din zonele cele mai aride.

Popularea zonei e relativ veche. La sfârșitul paleoliticului se constituie culturi originale:

iberomaurusianul (începând cu 14.000 î.Hr.) și capsianul (începând cu 8.000), corespunzând prezentei lui *Homo sapiens* (omul de Mechta), care se vor „neolitiza” progresiv, poate sub influența „neoliticului pastoral” specific Mediteranei occidentale. Neoliticul saharian, mai vechi (mileniul al VII-lea), evoluează rapid din pricina desertificării care, între mileniile al IV-lea și I.I. Cr., antrenează mișcări și amestecuri de populație, favorizând un mod de viață nomad. Acesta este deja bine atestat (la garamanti sau getuli) când, după o scurtă epocă a metalelor, populațiile Africii de Nord, strămoșii berberilor, intră în istoria mediteraneană.

Colonizările feniciene (întemeierea Cartaginei pe la 800 î.Hr.) și grecești (mai ales în Egipt și în Cirene) ne furnizează primele date despre populațiile berbere. Mizele coloniale și politice ale acestor colonizări, care se răspândesc de-a lungul rutelor maritime, provoacă un conflict între cartaginezi și greci pentru supremația asupra Siciliei, conflict pe care romanii, moștenitori ai grecilor, îl vor transa în favoarea lor cu ocazia războaielor punice. Distrugerea Cartaginei (146 î.Hr.) are loc odată cu ocuparea Africii de către romani, se continuă cu distrugerea Cirenei (74 î.Hr.), înainte ca Egiptul însuși să devină provincie romană (30 î.Hr.), procesul încheindu-se cu ocuparea Mauritaniei (40 d.Hr.). Africa de Nord, împărțită în mai multe provincii, va rămâne romană până în secolul al V-lea. Populațiile berbere, asimilate în zonele de colonizare (Africa), sunt supuse și adoptă creștinismul. Cuceririle vandale (429), apoi reocuparea provinciei de către bizantini (531 – 542) favorizează accesul populațiilor berbere la o largă autonomie, ele fiind organizate, în momentul cuceririi musulmane, în confederații vaste și puternice (Lawata, Sanhâdja, Zanâta).

În ciuda revoltelor, cucerirea arabă (Cirene, 645; Tunisia, 647 – 648) va antrena o islamizare rapidă. Istoria

Africii de Nord musulmane ilustrează perfect analizele lui Ibn Khaldun: ciclurile dinastice de centralizare și de anarhie politică, forța politică a mișcărilor religioase, forță pe care erezia donatistă o manifestase încă din perioada romană. Cucerirea arabă și islamizarea largesc și orizontul societăților maghrebiene, integrate într-o lume musulmană care le pune în legătură atât cu Orientul Mijlociu, cât și cu Africa neagră. Importanta drumurilor sahariene, care leagă, prin Maghreb, Europa de Africa, va accentua ruptura dintre partea occidentală (Marocul actual) și cea orientală (Tunisia, Libia) a Maghrebului.

În fapt, Maghrebul musulman nu va fi unificat decât – pentru scurt timp – sub dinastia Almohadă (mijlocul secolului al XII-lea). În vest, se succedă dinastiile Idrisidă, Almoravidă – care va crea un vast imperiu din Sudan până în Spania –, Almohadă și Marinidă. În ciuda dificultăților crescânde întâmpinate în încercarea lor de a controla drumurile Sudanului (expedițiile împotriva songhailor la sfârșitul secolului al XVI-lea), dinastiile marocane (Saadită și Alavită) vor ști să reziste presiunilor portugheze și spaniole. În est, dinastia Fatimidă, apărută în urma predicării siite printre populațiile berbere, se lansează în cucerirea Egiptului, lăsând câmp liber Hafsizilor (urmașii Almo-hazilor). Recucerirea Spaniei musulmane de către creștini, care atrage după sine sosirea unor valuri de exilați andaluzi și evrei prin tot Maghrebul, provocând totodată și o înflorire culturală (arhitectura, muzica *andalus* și răspândirea islamului mistic sufist), se prelungește, în regiunile orientale, prin tentative de ocupare (Tripoli, Tunis), care vor atrage intervenția otomanilor. Aceștia, fie direct (Alger), fie cu ajutorul dinastiilor locale (Tripoli sau Tunis), vor ocupa aceste regiuni până în perioada colonizărilor europene.

Slăbirea Imperiului otoman face să renască ambițiile cuceritoare ale europenilor. Algeria este ocupată în 1830,

iar Tunisia trece sub protectorat francez în 1881. Libia, redevenită în 1835 provincie otomană, nu va fi ocupată decât mult mai târziu de italieni, în urma unui lung război (1911 - 1930). Marocul, măr al discordiei între Germania, Spania și Franța, devine în 1912 protectorat francez. Pretutindeni, rezistențele și revoltele vor face dificile ocuparea și administrarea teritoriilor. În ciuda popularii europene intensive, la capătul unor mișcări politice și al unor confruntări militare extrem de dramatice, mai ales în Algeria (1962), are loc decolonizarea (Maroc și Tunisia, 1956), această evoluție fiind mult facilitată în cazul Libiei (1951) de retragerea italiană de la sfârșitul celui de-al doilea război mondial.

La începutul anilor '80, populația Maghrebului era de aproximativ 50 de milioane de locuitori (Maroc - 20, 5; Algeria 18, 5; Tunisia - 6, 9; Libia - 3, 9), foarte inegal repartizați: majoritatea acestora trăiau în zonele de coastă și mai mult de o treime locuiau în orașe. În trecut, diversitatea populațiilor se manifesta mai puțin prin diferențe culturale, cât mai degrabă prin referințe etnice care traduceau distincții statutare: turci, kulughli - descendenți ai turcilor și ai populațiilor autohtone -, arabi, orientali, andaluzi etc. Distincția dintre arabi și berberi, uneori dublată și de o opoziție între nomazi și sedentari, fixată în perioada colonială, este de natură esențialmente lingvistică. Marginalizarea relativă a berberofonilor în regiunile muntoase sau desertice a favorizat, totuși, puternice particularități culturale. Berbera, limba populațiilor autohtone, este în general plasată în familia limbilor hamito-semitice, însă M. Cohen notează că această înrudire nu înseamnă că ar fi existat o ramură hamită comună care ar fi grupat berbera, egipteană veche și limbile Abisiniei; s-au făcut unele încercări de a apropia berbera de libiana veche, încă nedescifrată. Se poate aprecia că berbera este vorbită, în numeroase dialecte, de

40% din populația marocană, de 30% din populația algeriană și de 23% din populația libiană, însă bilingvismul este foarte răspândit. Arabă este limba majorității maghrebienilor, sub forma diferitelor dialecte, iar acest fapt este o consecință atât a arabizării societății locale, cât și a unor aporturi directe, precum cel al arabilor hilalieni, care au invadat Maghrebul începând din secolul al XII-lea.

Până recent (înainte de emigrațiile înspre Franța și Israel), exista o puternică minoritate evreiască, provenind din vechi migrații sau reprezentând urmașii berberilor iudaizati, ale cărei rânduri au fost îngroșate cu evreii spanioli alungați de recucerirea Spaniei de către creștini și din pricina persecuțiilor. Această populație era urbană sau, în anumite regiuni marocane, semirurală. Evreii erau meșteșugari și dețineau exclusivitatea în anumite meserii.

În sfârșit, până la obținerea independenței, Africa de Nord cuprindea importante colonii europene: franceze (în Maroc, Algeria și Tunisia), spaniole (în Maroc și Algeria) și italiene (în Tunisia și Libia). Limbile europene sunt vorbite în continuare de o parte importantă a populației și sunt încă utilizate în sistemele de învățământ locale.

□ *Etnologia nord-africană*

Circumstanțele cuceririi și colonizării au marcat în mod particular dezvoltarea studiilor etnologice și antropologice asupra țărilor din Maghreb. Fără a încerca să revenim asupra judecăților de valoare, negative (Lucas, Vatin, 1975) sau mai nuanțate (Berque, 1956), trebuie să recunoaștem că statutul acestor studii, în ciuda erudiției de care dau dovadă și a aportului lor efectiv, rămâne problematic, cunoștințele științifice obținute dovedindu-se dependente de fenomenele de dominare și de manipulare a celuilalt, precum și de imaginile asupra acestuia.

Indiferent de modul în care se autodefineste pentru a legitima contextul colonial, cunoașterea antropologică, ce începe odată cu colonizarea, nu înseamnă descoperirea

unei „lumi necunoscute”, precum în Africa neagră. În secolele al XVIII-lea – al XIX-lea, descrierile călătorilor, multe la număr, iau adesea o turnură sistematică și oficială: este cazul lucrărilor consulului englez Richardson la Tripoli, pentru a nu cita decât un exemplu. Existau apoi, acumulate de la cucerirea musulmană, o seamă de lucrări, scrise în arabă și difuzate local, care conțin informații despre societățile maghrebiene și despre istoria lor. Dacă opera monumentală a lui Ibn Khaldun a fost tradusă începând cu 1844, aportul său original la istoria științelor sociale nu va fi cu adevărat recunoscut decât în momentul obținerii independenței de către țările maghrebiene (Y. Lacoste).

Societatea colonizată sau vizată de-coloniști va fi, în parte, ocultată. Trebuie să ținem seama aici de deprecierea mereu crescândă a imaginii indigenului, precum și de prejudecățile care împovărează o lume apropiată din punct de vedere istoric și geografic, dar care, totuși, mai ales din pricina religiei sale, este considerată în mod ireductibil străină. Această viziune asupra celuilalt, fixată în orientalism, constituie un prim obstacol în calea constituirii unei antropologii maghrebiene.

Secolul al XIX-lea este cel al viziunii romantice prin excelență. Pământ al Orientului, Africa de Nord este străbătută și descrisă de esteți și artiști (E. Delacroix, T. Gautier, E. Formentin). Ea îi atrage pe saint-simonieni (Enfantin) sau, mai târziu, încarnează visele feministe de emancipare (I. Eberhardt). Aceeași viziune îi inspiră uneori și pe ofițeri și administratori, care sunt la originea primelor lucrări etnografice. În căutarea unui exotism autentic, aceștia tind în mod constant să-și îndrepte privirile către zonele mai bine conservate: Kabilia, Aures, Mزاب, apoi, pe măsură ce cucerirea avansează, către Sahara (P. Duveyrier, Ch. de Foucauld). Lumea triburilor

devine locul în care cercetătorii caută viața patriarhală a originilor.

Constituit ca disciplină universitară la sfârșitul secolului al XIX-lea, orientalismul și-a impus punctele de vedere în lucrările etnologice. Primul dintre acestea este cel al primatului limbii. Desigur, textul scris și savant nu mai este, cum era în evul mediu arab, documentul primordial și vor trebui să apară lucrările lui A. Basset pentru ca statutul de limbă al berberiei să fie în întregime recunoscut. Însă tendința unei asimilări între limbă și cultură va fi și mai pronunțată și, deși în urma acestui demers s-au realizat lucrări de valoare, ea s-a aflat și la originea unor presupozitii, alimentând, de exemplu, „mitul berber”.

Orientalismul perpetuează și viziunea evoluționistă a originilor sale: deși imaginea tribului nu mai este romantică și exotică (Bonte *et al.*, 1991), deși ruptura dintre cultura savantă (islamologică și dinastică) și cultura populară e mai puțin marcată (E. Levi-Provencal) decât în lucrările consacrate Orientului Mijlociu, totuși, etnologia maghrebiană postulează în continuare ideea unei stări arhaice ale cărei rămășițe (ritualuri, credințe etc.) trebuie studiate, precum și ideea unei unități primordiale a culturii maghrebiene sau chiar berbere.

Al doilea obstacol în calea constituirii unei antropologii maghrebiene ține de modul în care sunt folosite rezultatele cercetărilor. Dificultățile legate de cucerire și de stabilirea administrației coloniale explică rolul important jucat în cercetarea etnologică de către militari și administratori, cercetările fiind organizate adesea în mod oficial. În Algeria, în prag de ocupație, „Biroul Arab” începe să colecteze informații și să propună monografii; sunt organizate anchete sistematice: cele din perioada 1844 - 1867, de exemplu, permit publicarea a patruzeci de volume. Aceeași sarcină va fi îndeplinită mai

târziu în Maroc de către administratorii și militarii francezi (publicarea seriei *Villes et tribus du Maroc*, 1915 - 1932) și, într-o mai mică măsură, de către italieni în Libia. Aceste lucrări sunt inegale ca valoare. Ele vehiculează în primul rând cele mai diferite presupozii, romantismului originilor urmându-i o viziune care se vrea mai „științifică”, dar care este, uneori, în mod deschis rasistă. Această viziune subliniază distanța dintre civilizațiile nord-africane și cele ale Mediteranei, din rândul cărora primele au făcut parte până la cucerirea arabă (în acest fel se înmulțesc, de exemplu, la începutul secolului al XX-lea, lucrările despre statutul femeii), și încearcă să o explice prin istoria „secolelor întunecate” ale Africii de Nord (E.F. Gautier).

Aceste neajunsuri sunt contrabalansate de unele aspecte pozitive. S-a întreprins o enormă muncă de erudiție în urma căreia au apărut câteva lucrări importante. Societățile savante (Société Historique Algerienne, societățile geografice din Alger și Oran, Société Archéologique din Constantinois etc.) au publicat buletine cărora li s-au adăugat reviste științifice locale: *Revue africaine*, creată în 1856 în Algeria, *Revue tunisienne* (1894) și *Hesperis* în Maroc (1921). În secolul al XX-lea, lucrările elaborate în universități și institute locale se înscriu mai riguros în cadrul cercetărilor metropolitane, păstrându-și, totuși, o anumită originalitate, ilustrată și de cercetările asupra dreptului musulman sau a Jdreptului berber”.

Perioada obținerii independenței de către statele maghrebiene nu a fost însoțită de schimbări majore. Local, a fost întreprinsă o critică a „științelor coloniale”, care a avut drept țintă antropologia și a favorizat emergenta unor noi genuri literare (eseuri și mai ales romane semnate de Mulud Mammeri, Mulud Feraun, Mohammed Dib, R. și A. Zenati etc). Cercetarea universitară a continuat în Franța,

dar și în lumea anglo-saxonă, mai ales în privința Marocului și a Libiei. Temele de cercetare rămân esențialmente aceleași.

Am evocat ambiguitățile elaborării conceptului de „trib”. Primele studii asupra Africii negre, în special lucrarea lui A. Hanoteau și A. Letourneux despre kabili (1873), au contribuit la fixarea trăsăturilor unei ordini tribale: aceasta ar avea un caracter comunitar – trăsătură subliniată de M. Kovalevski (1879) și reluată de Marx și Engels – și segmentar – caracteristică pusă în evidență de E. Durkheim (1893). Lucrarea comparativă a lui E. Masqueray (1886) încă se mai inspiră din Fustel de Coulanges; studiile asupra caracterului segmentar al societăților nord-africane, una dintre temele majore ale antropologiei maghrebiene, vor avea mai apoi o anumită influență asupra dezvoltării școlii sociologice durkheimiene. Lucrările lui

R. Montagne (1930), centrate asupra mecanismelor politice care funcționează în societățile tribale și asupra raporturilor acestora cu statul, vor stârni admirația lui Mauss. Subiectele în cauză au fost reluate după război prin lucrările lui J. Berque (1955) și mai ales prin apropierea care s-a făcut atunci între aceste societăți și societățile africane segmentare, bazate pe înrudire. E.E. Evans-Pritchard aplică beduinilor din Cirene (1949) concluziile analizelor sale asupra societății nuer. Acest demers, care privilegiază fenomenele de echilibru și de egalitarism, este codificat în lucrările lui E. Gellner asupra Marocului (1969) și a inspirat numeroase studii recente asupra ordinii tribale (D. Hart) și a organizării economice (D. Seddon), politice (J. Favret), religioase (F. Colonna) etc. Modelele indigene capătă un loc mai important în lucrările lui P. Bourdieu (1972) și R. Jamous (1981).

O altă temă recurentă a antropologiei maghrebiene este cea a practicilor și reprezentărilor religioase. În acest

domeniu, studiile au fost mai întâi centrate asupra islamului din confrerii care, prin influența sa culturală și socială asupra populațiilor indigene, apărea, în egală măsură, ca adversar, dar și ca aliat privilegiat al colonizatorului: lucrările lui L. Rinn despre Algeria, ale lui Duveyrier despre Sanusi și mai ales sinteza lui O. Depont și X. Coppolani (1897) ilustrează această primă direcție de cercetare. În al doilea rând, vor fi privilegiate practicile și credințele islamului popular, considerate în unele cazuri drept elemente care ar fi supraviețuit din religia primară a berberilor; pe această temă, lucrarea lui E. Doutte (1909) realizează un prim bilanț al problemelor. Din ce în ce mai folclorizante și purtătoare ale mitului unei unități culturale și simbolice originale (arborele cosmic a lui V. Pâques), aceste cercetări vor fi continuate în lucrările lui E. Dermenghem (1954). Inspirându-se din noile modalități de abordare antropologică, cercetările asupra confreriilor, asupra formelor culturale ale religiozității (Geertz, 1968), asupra vieții rituale (Eickelman, 1976) sau a terapiei (Crapanzano, 1973) s-au înmulțit în ultimul timp.

Este vorba aici – și afirmația este valabilă și în cazul altor lucrări, cu o orientare chiar mai subiectivă (precum cea a lui Duvignaud despre Chebika) – despre studii inspirate de o concepție asupra culturii și identității culturale radical diferită de cea care a patronat, de-a lungul întregii perioade coloniale, cercetările asupra problemelor identității și autenticității culturale. Acestea din urmă sunt dominate de ceea ce uneori a fost numit „mitul kab il” sau „mitul berber”, care, pornind de la constatarea unor specificități culturale și lingvistice incontestabile, ajungea, în scopuri practice, la ideea unei opoziții radicale între berberi și arabi. Fără a reveni asupra implicațiilor, mai ales politice, ale acestei opoziții, vom încerca să o restituim în contextul unei etnografii – deja evocate atunci când am discutat despre studiile asupra

islamului - care, fie că își mărturisește presuposițiile teoretice, fie că le neagă, privilegiază descrierea minuțioasă a faptelor culturale, înainte de toate în dimensiunea lor lingvistică, dar și în exercițiul lor cotidian (ritualuri, sărbători etc). Adesea folclorizant, acest demers a inspirat lucrări de neegalat în privința erudiției, precum cele ale lui E. Werstermarck sau E. Laoust asupra Marocului. Modernizându-se și delimitându-se de orice folclorism, această abordare s-a prelungit până în zilele noastre și privilegiază studiile etno-lingvistice (Lacoste-Dujardin, 1970) sau de etnologie a tehnicilor (G. Bedoucha, S. Ferchiou, C. Lefebure).

Transformările culturale, economice, politice și sociale, pe care puțini autori (C.-H. Julien, J. Berque) le anticipau și care s-au produs după obținerea independenței de către statele maghrebiene, au modificat contextul cercetărilor asupra Africii de Nord dincolo de permanentele pe care le-am subliniat. Deplasările de populație și migrațiile, industrializarea legată de exploatarea petrolieră, urbanizarea rapidă, crizele politice și militare au contribuit la crearea unei noi societăți maghrebiene pe care, cu doar câteva excepții (J. Gulick, A. Adam), antropologii nu au luat-o deloc în considerare. După o perioadă de respingere a etnologiei, socotită „știință colonială”, se pare că actualele puteri din țările Maghrebului tind să revină la o abordare antropologică, pentru a înțelege mai bine schimbările sociale și culturale cu care se confruntă.

P. BONTE

BERQUE J., 1955, *Les Seksawa. Recherches sur les structures du Haut Atlas*, PUF, Paris. 1956, „Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrebine”, în *Annales*, 11: 296 - 324. - BONTE P, CONTE E., HAMES C, ABD EL WEDOUD OULD CHEIKH, 1991, *Al-ansāb: la quete des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*,

Editions de la Maison des Sciences de l'Homme - Cambridge University Press, Paris.

— BOURDIEU P, 1972, *Esquisse d'une theorie de la pratique precedee de trois études d'ethnologie kabyle*, Droz, Geneva.

— CRAPANZANO V., 1973, *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, University of California Press, Berkeley - DEPONT O., COPPOLANI X., 1897, *Les confreries religieuses musulmanes*, Jourdan, Alger.

— DERMENGHEN E., 1954, *Le culte des saints dans l'islam maghrebin*, Gallimard, Paris.

— DESPOIS J., 1949, *LAfrique blanche; t. 1, LAfrique du Nord*, PUF, Paris.

— DOUTTE E., 1909, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Jourdan, Alger.

— EICKELMAN D.F. 1976, *Moroccan Islam; Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, University of Texas Press, Austin.

— EVANS-PRITCHARD E.E., 1949, *The Sanusi of Cyrenaica*, Clarendon Press, Oxford.

— GERTTZ C, 1968, *Islam Observând: Religious Develop-ments in Morocco and Indonesia*, Yale University Press, New Haven.

— GELLNER E., 1969, *Saints of the Atlas*, University of Chicago Press, Chicago.

— HANOTEAU A.

LETOURNEUX A., 1873, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Challamel, Paris.

— JAMOUS R., 1981, *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme - Cambridge University Press, Paris - Cambridge.

— JULIEN C.-H., 1951 - 1952 (1931), *Histoire de l'Afrique du Nord*, Payot, Paris.

— LACOSTE-DUJARDIN C, 1970, *Le conte kabyle*:

étude *ethnologique*, Maspero, Paris.

— LUCAS P, VATIN J.-C., 1975, *L'Algerie des anthropologues*, Maspero, Paris.

— MASQUERAY E., 1886, *La formation des cites chez les population sedentaires de L'Algerie (Kabyles du Djurdjura, Chaouias de l'Aures, Beni Mezăb)*, Leroux, Paris.

— MONTAGNE R., 1930, *Les Berberes et le Makhzen dans le Sud du Maroc. Essai sur la transformation politique des Berberes sedentaires (groupe Chleuh)*, Alcan, Paris.

AFRICA OCCIDENTALĂ

Africa Occidentală corespunde acelei părți a continentului african situate la sud de Sahara, la vest de masivele Darfur și Ennedi și la nord-vest de masivul Adamaoua; Vestul african istoric este limitat la est de regiunea lacului Ciad. Includerea Mauritaniei (cu excepția acelei părți a văii Senegalului care depinde de ea) în Africa maghrebo-sahariană motivează atașarea Africii Occidentale la Africa neagră. Arhipelagul Insulelor Capului Verde, fostă posesiune portugheză devenită stat independent, are o istorie distinctă de cea a continentului. Africa Occidentală cuprinde actualele state Senegal, Guinea, Coasta de Fildeș, Benin (fosta Dahomey), Burkina Faso (fosta Volta Superioară), Mali (fostul Sudan francez din timpul perioadei coloniale) și Niger, toate foste colonii franceze, Gambia, Sierra Leone, Ghana (fosta Gold Coast și fostul Togo german sub mandat britanic) și Nigeria (la care a fost alipit teritoriul fostului Camerun german sub mandat britanic), foste colonii britanice, Guineea-Bissau (fosta Guineea portugheză), Togo (fostul Togo german sub mandat francez) și Liberia (tară anglofonă apărută în 1821 în urma acțiunii desfășurate de American Colonization Society și care și-a dobândit independența în 1847).

Zona atlantică vest-africană este foarte joasă, cu

formațiuni lagunare de-a lungul litoralelor din Coasta de Fildeș și Benin; mascaretul face această coastă inospitalieră. Interiorul este o imensă peneplenă, cu o altitudine variind între 200 și 500 de metri, scobită de două „bazine”: delta interioară a Nigerului și lacul Ciad. Principalele formațiuni muntoase (ale căror vârfuri nu depășesc 2000 m) sunt podișul Bauchi (Nigeria), lanțul muntos Atakora (Togo) și masivul Fouta Djallon (Guineea), de unde izvorăsc Senegalul (1.700 km) și Nigerul (4.200 km). Între lacul Debo, la vest, și porțiunile de curs rapid din Labbezenga, la est, bucla Nigerului aduce fluviul în apropiere de marginea meridională a Saharei. De la sud la nord, variațiile regimului pluvial și interacțiunea musonului de sud-vest cu harmattanul, un vânt uscat din est, determină trei mari tipuri de climă: ecuatorială guineeană (mai mult de 2000 mm), sudaneză (subguineeană: 2000 - 1.500; sud-sudaneză: 1.000 - 1.500; nord-sudaneză: 500 - 1.000) și saheliană (mai puțin de 500 mm). După zona cu pădure foarte deasă (de pe țărmul guineean abrupt) sau deasă (din Golful Guineii) urmează savanele (guineeană cu păduri-galerie, sud-sudaneză arborescentă și nord-sudaneză arbustivă), apoi stepa saheliană.

Zona sud-sudaneză, puțin populată, cu sol sărac (afloriment latent), separă două lumi: guineeană în sud, sudaneză sau sudaniană în nord. În sud: cultura tuberculilor, creșterea bouului african tripanorezistent, metalurgia fierului și a aurului, arta bronzului; prevalența organizării „tribale” în sud-vest și dezvoltarea timpurie, în jurul Golfului Guineii, a unor culturi înfloritoare; influență europeană în zonele de coastă începând din secolul al XVI-lea; model statal de tipul regalității „divine”. În nord: agricultura cerealieră, creșterea (de către peuli) a zebuului asiatic non-tripano-rezistent, prezenta măgarului și a calului, metalurgia fierului și a aramei practică de fierari

grupați în „caste”; amprenta profundă lăsată de marile imperii medievale (Ghana, Mali, Gao); influența islamică arabo-berberă, începând din secolul al VIII-lea; modelul statal e monarhia militară. Între aceste două universuri, comerțul la mare distanță (sarea sahariană, nuca de kola din zona împădurită etc.) a servit ca mijloc de legătură încă din evul mediu; de dezvoltarea sa e legată formarea grupurilor specializate de negustori, care au răspândit folosirea limbilor vehiculare (diula, hausa, yoruba).

Preistoria Africii Occidentale este încă foarte puțin cunoscută. S-a găsit material acheulean pe litoralul ghanez și în podișul nigerian. Cele mai vechi ocupații descrise sunt cele din ultima epocă a pietrei. Olăritul sudanez apare între 4.000 și 1.000 î.Hr.; către 2000 î.Hr. apare agricultura cerealiară în cadrul comunităților sedentare din Sahara mauritaniană (tichitt, walata). Olăritul guineean, contemporan cu începuturile culturii tuberculilor, apare tot către 2000 î.Hr. Pe la 1.000 î.Hr., agricultura este practică în aproape întreaga Africă Occidentală.

Africa de Vest nu a cunoscut epoca bronzului, în ciuda prezentei, la marginea Saharei, în timpul ultimului mileniu î.Hr., a unor ateliere în care se lucra arama și un bronz cu un conținut redus de cositor, potrivit tehnicilor de origine feniciană. Metalurgia fierului este, în principal, maghrebo-sahariană: ea se răspândește între 500 î.Hr. (taruga, Nigeria) și începutul mileniului al II-lea; în est, prevalează o tehnologie meroitico-nilotică, introdusă târziu (500 – 1.000 î.Hr.: daima, Nigeria).

În prima epocă a fierului se diferențiază două mari vetre de civilizație, una în Nigeria meridională, cealaltă în actualul Sahel mauritano-malian. Cultura Nok (statuete din pământ ars), apărută între Niger și Benue, se menține de la 500 până la sfârșitul secolului al II-lea î.Hr. Din ea provin culturile Owo (secolul al XV-lea) – pământ ars, Ife

(secolele al XII-lea - al XV-lea) - pământ ars, aramă și bronz, Tsoede (secolele al XII-lea - al XVI-lea) și Benin (secolele al XV-lea - al XVII-lea) - aramă și bronz. În sudul Nigeriei, cultura Igbo-Ukwu (secolele al IX-lea - al XV-lea) e reprezentată prin olărit, obiecte de fier și de bronz. Pe la 1.000 î.Hr., existau în Sahara mauritaniană sate fortificate de negri, probabil strămoși ai populației seninke (Mali). Încă de la începutul erei creștine, desertificarea rapidă îi obligă pe acești agricultori, crescători de caprine și ovine, să se deplaseze spre vest și spre sud-vest. La vest de cursul superior al Nigerului, comunitățile formate în urma acestor migrații, care dispun de arcuri și de cai și utilizează mâna de lucru a sclavilor, se organizează în grupări teritoriale defensive. Astfel ia naștere (secolele al VI-lea - al VII-lea) ceea ce va deveni „imperiul” Ghana, a cărei dezvoltare, începând din secolul al VIII-lea, se face în detrimentul berberilor saharieni recent islamizați, grație în special dezvoltării comerțului cu sare din Sahara, cu aur din Guinea, cu sclavi și cu mărfuri de origine mediteraneană.

Între Cross River, la est, și Volta, la vest, se întinde aria de civilizație a Beninului (Talbot, 1926), de la numele cetății edo Benin, capitala regatului de coastă cu același nume. În această zonă s-au dezvoltat civilizația urbană a populației yoruba și numeroase forma I luni statale: regatul yoruba Oyo, dezmembrat de către peulii din Sokoto în secolul al XX-lea, Nupe, căruia înaltul său grad de dezvoltare economică, administrativă și culturală i-a adus supranumele de „Bizanțul negru” (Nadel, 1950), regatele fon Porto Novo și Abomey etc. în regatul războinic al jukunilor (estul Nigeriei), concepția despre sacralitatea puterii este foarte apropiată de cea întâlnită în „șefiile” de pe podișul Bauchi (Meek, 1925), mai ales la rukuba (Müller, 1980). Tivii din Benue (L. și P. Bohanan, 1953) reprezintă un exemplu de pe acum clasic al unei societăți

„fără șefi”.

Regiunea cuprinsă între Volta și Comoe (Coasta de Fildeș) este dominată de akani, care, începând din secolul al XVII-lea, vor pune bazele mai multor regate războinice, înlocuite la puțină vreme de statele asante, regrupate într-o „confederație” cu centrul în Kumași (sudul actualei Ghana). În secolele al XVIII-lea - al XIX-lea, asante își întind influența, pe de o parte, în direcția litoralului locuit de fante, iar, pe de altă parte, în direcția regatelor din nord (Gyam an, Gonja, Dagomba). Civilizația asante (Ratray, 1923) este remarcabilă prin arta bronzului, ale cărei producții caracteristice sunt greutatea pentru cântărirea aurului.

La vest de teritoriile populațiilor baule și anyi (Coasta de Fildeș) se întinde țărmul guineean abrupt, care se prelungește până în valea râului Casamance (Senegalul meridional) și a fluviului Gambia. Această regiune a rămas la distanță de marile mișcări de etatizare ale Vestului african; o tradiție durabilă a făcut din focii săi niște „refugiați”.

Populațiile în cauză (defrisori, cultivatori, pescari) au întemeiat organizații socio-politice bazate pe „societăți secrete”.

Prima mare formațiune statală din secțiunea sahelosudaneză este Ghana istorică (Levizion, 1973), al cărei teritoriu se întindea de la cursul superior al fluviului Niger-Bani, la est, până la valea Senegalului, la vest. Menționată pentru prima dată de Al-Fazarî la sfârșitul secolului al VIII-lea, Ghana este cunoscută mai ales datorită informațiilor lui Al-Bakrî (1068), tradițiilor seninke și descoperirilor arheologice. Ghana cade sub loviturile Almoravizilor în 1076 - 1077; teritoriul său va trece sub controlul statului Mali în 1240. La origine, Mali a fost un mic regat de pe cursul superior al fluviului Niger-Bani, întemeiat în secolul al XI-lea, ai cărui locuitori, malinke, au constituit nucleul

viitoarei populații mândre. Fondatorul „imperiului” Mali este Sunjata (prima jumătate a secolului al XIII-lea) (Monteil, 1929; Levizion, 1973). Sub domnia lui Musa (1312 – 1337), care face un pelerinaj la Meca în 1324, imperiul se întinde din partea orientală a buclei Nigerului până la coasta atlantică occidentală, și de la Wagadu, în nord, până la liziera pădurii guineene, în sud, hegemonia sa exercitându-se direct, sau către vest, prin intermediul regatelor tributare. Începând cu secolul al XIII-lea, influența imperiului Mali s-a întins către est, în direcția văii inferioare a Nigerului și a actualului teritoriu hausa. Mali se va retrage din bucla Nigerului din fata „imperiului” songhai Gao, după numele capitalei sale din perioada de maximă înflorire. Nu se știe în ce perioadă și ce fel de circumstanțe, anumite grupuri de vânători (gow) și pescari-cultivatori (sorko) au trecut sub controlul unei aristocrații militare în partea orientală a buclei Nigerului, formând atât nucleul inițial al etniei songhai, cât și al unui stat monarhic cu centrul la Koukia (Rouch, 1953), menționat pentru prima dată în secolul al XI-lea. În secolul al XIII-lea, teritoriul songhai trece sub controlul imperiului Mali, apoi se eliberează de sub dominația acestuia sub domnia ultimului reprezentant al celei de-a doua dinastii songhai (Sonni), Ali (1464 – 1492), ale cărui războaie de cucerire vor fi continuate de dinastia Askia, întemeiată de Mohammed (1493 – 1528), care se convertește la islam. În secolul al XVI-lea, imperiul Gao se întinde pe un foarte vast teritoriu care, de la est la vest, este situat între teritoriul hausa și valea Senegalului; acest imperiu se va prăbuși în urma atacurilor marocanilor, care vor cuceri Timbuktu în 1591.

După dispariția marilor imperii, Africa de Vest va dobândi, progresiv, o fizionomie etnică și politică ce va prevala până la sfârșitul secolului al XIX-lea. Tekrurului medieval, apărut în contextul relațiilor de dependentă față

de Ghana, îi vor urma mai multe state pe teritoriul actualului Senegal: Sine și Salum Serer, Dyolof, Baol, Waalo și Kayor Wolof. Dincolo de valea Senegalului începe zona de „expansiune” mande, ansamblu complex de migrații și de interacțiuni din care se va naște o arie lingvistică și o arie culturală – ele nu’coincid –, în interiorul cărora populații bine individualizate vorbesc limbi înrudite între ele și/sau împărtășesc un fond comun de trăsături ale organizării sociale și ale reprezentării lor. Această expansiune are drept cadru regiunea centrală a Maliului istoric, Fută Djallon și privește societățile de la periferiile septentrionale și orientale ale „marelui” Mali, populații guineene și ivoriene, între care bambara din Kaarta și Segu. Începând din secolul al XVI-lea, pătrunderea populației mande în partea centrală a Vestului african va avea ca principal punct de sprijin comerțul caravanier al populației diula, propagatori ai islamului și întemeietori de state musulmane (în vestul Burkinei Fasso, nord-estul Coastei de Fildeş și Ghana de nord).

Cea mai mare parte a bazinului Voltei (nordul actualei Ghana, centrul și estul Burkinei) este ocupată de populații numite gur sau voltaice, neorganizată în state, precum tallensii – caz tipic de societate „segmentară” bazată pe ascendență (Fortes, 1945) –, sau organizate în state. Statele întemeiate de populațiile mamprusi, dagomba, nanumba (Ghana) și mossi (Burkina: Izard, 1970) au aceeași origine; apropiate de acestea sunt regatul Gurma (Burkina) și, într-o mai mică măsură, Borgu (nordul actualului Benin). Apărute în secolul al XV-lea, regatele mossi (mai ales Wogdgo și Yatenga) s-au ținut la distanță de mișcarea de islamizare nord-sudaneză.

În valea joasă a Nigerului, songhaii domină malul drept al râului, pe când malul stâng este controlat de populația zerma. Dincolo de această vale, de la granițele Airului (tuaregi) până în ținutul yoruba, către sud, și până

la Bornu, către est, se întinde teritoriul hausa (Meek, 1925), a cărui unitate este în primul rând lingvistică. Spațiul hausa se organizează în jurul capitalelor (Daura, Kano, Gobir, Zazzau, Katsina, Rano și Biram) celor șapte „state”, cărora le este asociată concepția oligarhică a unei puteri puțin sacralizate. Islamul nu era încă solid implantat decât în marile cetăți comerciale (Kano, Katsina, Sokoto) atunci când, la începutul secolului al XIX-lea, izbucnește „răscoala” peulilor.

Peulii (fulbe) (Tauxier, 1937; Dupire, 1970), păstori practicând creșterea în transhu-mantă a zebuului, sunt prezenți în întreg Vestul african sahelu-sudanez, de la Fută Toro (Senegal) – unde s-a format etnia peulă, probabil în epoca Ghanei istorice – și până la Adamaoua (Camerunul occidental). De tradiție „păgână”, peulii au cunoscut mai multe valuri de islamizare, în urma cărora au apărut vetre de iradiere a reformei politico-religioase. La începutul secolului al XX-lea se constituie două mari hegemonii teocratice peule. În 1810, Seku Ahmadu întemeiază „imperiul” Mașina (Mali), pe care îl distruge în 1862 șeful militar și religios tukulor Umăru Tall (Al Hadji Omar). În teritoriul hausa, Usman dan Fodio, victorios în jihadul întreprins împotriva ierarhiei tradiționale, ia în 1804 titlul de „șef (*sarki*) al credincioșilor”; fiul său, Mohammed Bello, unește statele hausa în „imperiul” Sokoto (Johnston, 1967).

Primii europeni care au ajuns pe țărmul vest-african, portughezii, apar pe la mijlocul secolului al XV-lea, având ca obiectiv convertirea paginilor și căutarea unor noi surse de aprovizionare cu mirodenii. În secolul al XVI-lea, interesul traficantilor (pe Coasta occidentală, în Golful Guineii) se îndreaptă asupra aurului. Traficul cu sclavi este aici aproape la fel de vechi ca și prezenta europenilor și va avea repercusiuni dramatice asupra destinului populațiilor situate mai în interiorul continentului. Primele posesiuni

coloniale ale europenilor (în principal englezi, francezi, portughezi) sunt agențiile comerciale, zonele de negoț și locurile de adunare a sclavilor în vederea îmbarcării lor pentru America. Începând cu secolul al XIX-lea, care aduce victoria mișcării aboliționiste, puterile europene vor redefini mizele economice și politice ale rivalităților lor și se vor lansa în cursa pentru cuceriri teritoriale, precedată de explorarea interiorului continentului. În perioada 1850 - 1855, geograful german Heinrich Barth, pornind de la Tripoli, pe lacul Ciad, atinge Timbuktu. Conferința de la Berlin (1884 - 1885) definește zonele de influență colonială. Armatele europene se vor izbi de o rezistență mai mult sau mai puțin importantă, în funcție de regiune. La granițele actualelor state Mali, Coasta de Fil des și Burkina, englezii și francezii au trebuit să lupte împotriva statului militar întemeiat la începutul anilor 1870 de un malinke, Samory Toure, stat care va fi dezmembrat în 1896. În 1898, împărțirea Vestului african este în mare terminată. Fie că vizează o dominație directă a populațiilor, fie că urmărește un control mai îndepărtat al acestora (metoda *indirect rule* utilizată de englezi), aplicarea noilor forme de putere nu se face fără rezistență și fără rebeliuni armate: în posesiunile franceze, „marea revoltă” din 1915 - 1917 rezumă într-o manieră violentă două decenii de opoziție față de administrația colonială și inițiativele sale de implantare a unor „șefii” netradiționale, de recrutare autoritară a muncitorilor și, după declanșarea primului război mondial, de conscripție forțată. Teritoriile franceze sărace din interiorul continentului furnizează mână de lucru pentru „marile lucrări” (drumuri, căi ferate, infrastructură, Oficiul Nigerului) și pentru exploatarea agricole, forestiere și miniere din regiunile meridionale. În împrejurimile Golfului Guineii (Coasta de Fildes, Gold Coast, sudul Nigeriei) se dezvoltă o economie de plantație (cacao, cafea) sub control european; administrația

franceză încurajează, în zona sudaneză, cultivarea arahidelor (Senegal) și a bumbacului; până în anii 1960, urbanizarea nu afectează decât câteva zone de coastă. Activitatea în domeniul sănătății are ca rezultat eradicarea febrei galbene și a tripanosomiazei, pe când lupta împotriva altor endemii (paludism, lepră, sifilis, meningită cerebro-spinală, oncocercoza etc.) și împotriva malnutriției (zona sahel-sudaneză continuă să cunoască lipsurile și foametea) nu a înregistrat niciun progres semnificativ: lentă, dar regulată, creșterea populației nu înseamnă și diminuarea mortalității infantile. Învățământul este obiectul unei competiții între administrație și misionari. Rata de școlarizare a rămas foarte scăzută în coloniile franceze până la sfârșitul celui de-al doilea război mondial; efortul britanic a fost mai prompt și mai important, mai ales datorită acțiunii misionarilor protestanți. Această înapoiere a Africii franceze în raport cu Africa engleză este vizibilă mai ales în domeniul universitar. Fourah Bay Collège (Freetown) a fost fondat în 1827 de către Church Missionary Society; pe la 1950 sunt fondate universitatea franceză din Dakar și universitățile engleze de la Kumași și Legon (Accra); un deceniu mai târziu, sunt fondate universitățile din Abidjan, Cape Coast (Ghana), Ibadan, Ife, Lagos și Zaria (Nigeria). Colonizarea europeană, apoi apariția statelor africane independente și lansarea politicii de „dezvoltare”, dar și islamizarea regiunilor din interiorul continentului și creștinarea zonelor meridionale nu puteau să nu aducă modificări ale modului de viață, ale formelor de organizare economică și socială, ale sistemelor de reprezentări și ale sistemelor de valori în cazul populațiilor vest-africane, rurale în imensa lor majoritate. Africa Occidentală a știut, totuși, să găsească, de bine, de rău, răspunsuri adaptative la condițiile în fața cărora a fost pusă. Totuși, la un secol după instaurarea dominației coloniale și la trei decenii după apariția statelor africane

independente, ea se confruntă, mai dramatic decât oricând, cu problema capacității sale („naturale”, economice și politice) de a hrăni o populație care trăiește în orașe supraaglomerate sau care lucrează pământuri din ce în ce mai sărace, cel puțin în anumite regiuni. În această privință, grava criză de subzistentă pe care o cunoaște Sahelul începând cu 1973 ar trebui să fie un adevărat semnal de alarmă pentru întregul subcontinent vest-african.

M. IZARD

AJAYI J.F.A., CROWDER M. (ed.), 1971 - 1974, *History of West Africa*, 2 vol., Longman, Londra.

— DUPIRE M., 1970, *Organisation sociale des Peuls. Étude d'ethnographie comparée*, Plon, Paris.

— FAGE J.D., 1955, *An Introduction to the History of West Africa*, Cambridge University Press, Cambridge.

— FORDE D., KABERRY PM. (ed.), 1967, *West African Kingdoms in the Nineteenth Century*, Oxford University Press, Londra.

— FORTES M., 1945, *The Dynamics of Clanship Among the Tallensi. Being the First of an Analysis of the Social Structure of a Trans Volta Tribe*, Oxford University Press, Londra.

— GAUTIER E.F. 1935, *LAfrique noire occidentale. Esquisse des cadres géographiques*, Larose, Paris.

— IZARD M., 1970, *Introduction à l'histoire des royaumes mossi*, CNRS - CVRS, Paris - Ouagadougou.

— JOHNSTON H.A.S., 1967, *The Fulani Empire of Sokoto*, Oxford University Press, Londra.

— LABOURET H., 1941, *Paysans d'Afrique occidentale*, Gallimard, Paris.

— LEVTZION N., 1973, *Ancien Ghana and Mali*, Methuen, Londra.

— MAUNY R., 1961, *Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Âge d'après des sources écrites*,

la tradition et l'archeologie, Institut Français d'Afrique Noire, Dakar.

— MEEK C.K., 1925, *The Northern Tribes of Nigeria*, 2 vol., Oxford University Press, Londra.

— MEILLASSOUX C. (ed.), 1971, *L'évolution du commerce africain depuis le XIXe siècle en Afrique de l'Ouest. The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa*, Oxford University Press, Londra.

— MERCIER P, 1962, *Civilisation du Benin*, Société Continentale d'Editions Modernes Illustrees, Paris.

— MONTEIL C., 1929, „Les empires du Mali. Étude d'histoire et de sociologie soudanaises”, în *Bulletin du Comité des études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française* 12 (3 - 4): 291 - 448. - RATTRAY R.S., 1923, *Ashanti*, Oxford University Press, Londra.

— RICHARD-MOLARD J., 1956, *Afrique Occidentale Française*, Berger-Levrault, Paris.

— ROUCH J., 1953, „Contribution à l'histoire des Songhay”, în *Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire*, 29: 137 - 260. - TALBOT PA., 1926, *The Peoples of Southern Nigeria*, 4 vol., Oxford University Press, Londra.

— TAUXIER L., 1937, *Moeurs et histoire des Peuls*, Payot, Paris.

— UNOY Y, 1936, *Histoire des populations du Soudan central (Colonie du Niger)*, Larose, Paris.

AFRICA ORIENTALĂ

Africa Orientală este o regiune a puternicelor contraste ecologice, în care formele de adaptare la mediu sunt multiple, iar sistemele de producție pastorală și agricolă coabitează în diferite grade, în funcție de mediul înconjurător. Această eterogenitate se regăsește și în plan cultural. Acest perimetru pare cu adevărat greu de circumscris, pentru că el înglobează frontierele mai multor domenii lingvistice: nilot în nord-vest, kusit în nord-est, bantu în sud și în vest, pe când regiunea de coastă este

expusă influențelor extra-africane (în principal, arabă), al căror vector este civilizația swahili.

Astfel, Estul african, și mai ales „centrul său de greutate” (nordul Tanzaniei, sudul Kenyei), se distinge prin remarcabila originalitate a fiecărei formațiuni sociale care rezultă din conjugarea unui sincretism cultural accentuat cu un particularism generat de condițiile ecologice. Încă acum cincizeci de ani, H. Baumann și D. Westermann vorbeau despre Ibantu hamitizați”, dar într-o perspectivă difuzionistă, care atribuia toate urmele de civilizație invadatorilor hamiti veniți din nord. Mai târziu, G.P. Murdock va pune jaloanele unei istorii culturale care, deși în mare măsură conjuncturală, se rafinează încetul cu încetul grație progreselor recente ale lingvisticii istorice și ale cercetării arheologice.

Se admite popularea paleolitică a regiunii prin comunitățile de limbă khoisan. Sandawe, limba foștilor vânători, aparține într-adevăr acestei familii lingvistice, consoanele cu dublă ocluzie fiind întâlnite și în limbile hadza și dahalo. Primele urme ale păstoritului în nordul Kenyei datează din 3.000 î.Hr. și sunt atribuite populațiilor de limbă sud-kusită (familia afroasiatică), care, ulterior, ar fi practicat o agricultură cerealieră intensivă, cu îngrășăminte și irigații în zonele muntoase.

Puțin înainte de era noastră, ramura „meridională” a grupului nilot (familia nilosahariană) - actualele populații kalenjin și datog - părăsește marginile podișului etiopian pentru a se stabili la vest de valea Riftului oriental, până în Tanzania. Pentru că a preluat foarte multe trăsături de la populațiile precedente, pe care le-a absorbit încetul cu încetul, acest grup a primit următoarele denumiri: „nilo-hamiți”, apoi „para-niloti”. Dar aceste denumiri nu pot să exprime interacțiunile complexe și diversificate, care interzic, în orice caz, stabilirea unei corespondente univoce între cultural și lingvistic.

În același timp, sosesc din vest primii agricultori bantu (familia niger-kordofan). După o expansiune inițială în zona Marilor Lacuri, ei ocupă, încetul cu încetul, ținuturile înalte ale Kenyei și Tanzaniei, pe când alte grupuri pătrund prin sud. Apoi sosesc populațiile de limbă nilotă orientală. După un contact în nord cu kusitii orientali (actualii dassaneci), grupul ongamo-maa (actualii masai) avansează către sud și îi întâlnește pe kalenjini și pe bantu. Și aici, interacțiunile sunt numeroase, astfel încât grupurile bantu, care îi înlocuiseră pe kusitii meridionali în regiunile muntoase, integrează, prin intermediul popoarelor maa, un al doilea val de trăsături kusite, de astă dată orientale.

Oricare ar fi originea diferitelor trăsături culturale (de exemplu, circumcizia), dis cursul antropologilor și al lingviștilor în privința acestui subiect are tendința să atribuie, întâi kusiților, iar apoi niloților, o mai mare influență în istoria regională decât populațiilor bantu. Aceasta se datorează, fără îndoială, caracterului expansionist al crescătorilor de animale nomazi. Relieful le-a permis diferitelor grupuri de păstori, agricultori și vânători să trăiască în simbioză, ca de exemplu masai - kikuyu - dorobo.

De-a lungul ultimelor secole, s-a înregistrat migrația populațiilor somali și cromo (kusiti orientali) din zona Cornului Africii, sosirea populațiilor luo (niloti occidentali) în regiunea interlacustră, expansiunea kalenjinilor, apoi, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, pătrunderea masailor până în centrul actualei Tanzanii. În această epocă se prefigurează noi și profunde tulburări. Cauzele sunt dezvoltarea legăturilor comerciale dintre coastă și interiorul continentului, apoi pătrunderea agresivă a populațiilor ngoni care fugeau de hegemonia zulușilor, în sudul Tanzaniei, la mijlocul secolului trecut, în momentul în care primele explorări continentale europene anunțau

ingerința colonială.

Acoperirea etnografică a zonei rămâne chiar și în zilele noastre foarte incompletă, în ciuda publicațiilor scoase de African International Institut de la Londra (*Ethnografie Survey of Africa: East-Central Africa*). Dacă excludem monografiile primilor misionari, mereu indispensabile (de exemplu, Gutmann), acest demers a rămas inspirat, până la o dată recentă, de abordarea funcționalistă engleză. Aceasta privilegiază studiile sincronice, analizând „triburile” ca pe tot atâtea monade închise, în timp ce fiecare dintre acestea, ca produs al sintezei culturale, ar trebui să fie analizat din punct de vedere regional și diacronic. De-a lungul ultimelor secole asistăm, într-adevăr, la migrații multidireționale al căror cel mai vizibil semn este, poate, constituirea unei rețele de „înrudire prin glumă” (*parente a plaisanterie* sau a *libre parler*) (*utani*) în toată partea de sud a regiunii. Anumite grupuri nu și-au dobândit identitatea decât recent, iar aceasta rămâne relativă. Putem distinge, în cazul a numeroase etnii, o arie centrală și regiuni periferice, de exemplu prin intermediul unei analize a logicii de identificare.

Accentul pus, pe de o parte, pe studiul sistemelor de ascendentă segmentară și de uniliniaritate, iar, pe de altă parte, pe analiza sistemelor politice prin intermediul dihotomiei stat/absenta statului, va contribui la mascarea unei anumite diversități etnografice. Două studii comparative, influențate de școala culturalistă americană, al lui J.D. Kesby (care delimita „regiuni culturale”) și al lui H.K. Schneider (care stabilea o corelație vite - egalitarism), suferă de această prejudecată. Dezvoltarea etnografiei ultimilor douăzeci de ani a pus în evidență existența sistemelor cognatice (ndendeuli, fipa, iraqw) sau a diverselor forme de biliniaritate (mbugwe, zaramo) care dovedesc complexitatea sistemelor de înrudire est-

africane. Amestecurile și deplasările au transformat, adesea, regulile de filiație și de rezidență, iar variațiile interne nu sunt rare (ngoni, nyamwezi). Studiile referitoare la căsătorie, care ar fi permis clarificarea acestor probleme, au fost, din păcate, abandonate.

Deși patrilineare, societățile cu „etos” pastoral, în care înrudirea și alianța sunt prelungite prin raporturi contractuale, constituie, în fapt, structuri sociale în Iretea” (turkana, dassaneci, gogo). Ele fac parte dintr-o arie mai vastă, însă limitată la zonele de interacțiune a populațiilor nilote, kusite și bantu, caracterizată printr-un tip de organizare bazat pe categoria de vârstă. Această organizare se sprijină pe forma inițiativă pentru a constitui clase de vârstă (de exemplu, la masai), cărora poate să li se asocieze un dualism generațional, separându-i pe „fi” de „tați” (kikuyu-meru, domeniul karimojong, sistemul *gada* al populațiilor cromo). Dacă acest principiu generațional este susceptibil de diferite tratamente formale – generații succesive (de) sau parțial succesive (turkana) –, și clasele de vârstă pot să joace un rol politic esențial (gerontocrația samburu) sau să se mulțumească cu o funcție mai restrânsă în cadrul unui sistem ierarhizat („șefia” chaga, grup care controlează irigațiile populației sonjo).

Lăsând deoparte cazul specific al satelor din perioada nyakyusa, nici regatele inter – lacustre, nici populațiile din sudul și vestul tanzanian, cu predominantă matrilineară, nu posedă sisteme de vârstă. Aceste populații se organizează adesea în „state segmentare” („șefiile” multiple ale populațiilor pare sau kimbu), tulburările regionale putând să accentueze centralizarea (fipa, shambala). Dar o difuziune în sens unic din zona interlacustră (influența tutsi sau hima), atât de des invocată, trebuie exclusă. Se observă, de asemenea, formațiuni statale (la hehe) apărute ca reacție la hegemonia ngonilor, precum și apariția unor

conducători care își bazează puterea pe controlul comerțului cu caravane (Semboja la populația shambala, Mirambo la nyamwezi), fenomen care se regăsește la scara societăților acefale (kaguru).

Datorită, în primul rând, unor circumstanțe economice (cererea de fildeș și mai ales cererea de sclavi), civilizația swahili (Zanzibar și cetățile portuare) și-a exercitat influența asupra interiorului continentului doar începând din secolul al XVIII-lea. Cu câteva excepții (ganda, nyamwezi, yao), islamul nu se impune în rândul populațiilor de pe coastă, la care se dezvoltă multilingvismul și culte ale posesiunii, mărturie a schimbării intervenite în epoca precolonială.

Prezența britanică a precipitat schimbarea socială, contribuind la transformarea Africii Orientale plurietnice și multirasiale (asiatici, arabi, europeni) într-un creuzet al noilor sincretisme, mai ales pe plan religios, dar și al antagonismelor profund înrădăcinate, care alimentează, de exemplu, războiul civil din Uganda. Impactul colonial deosebit de pronunțat în cazul Kenyei (independentă din 1963) a determinat o politică orientată către exterior mai mult decât în cazul țării vecine, Tanzania, care viza realizarea unui socialism *ujamaa* autocentrat - orientări divergente pe care dificultățile întâlnite le-au mai conciliat.

Apariția statelor independente aduce noi orientări în cadrul cercetării etnografice naționale. Interesul cercetătorilor africani pentru etnoistorie sau pentru analiza „conștiințelor istorice” (P. Rigny) tine seama de noua relație cu factorul temporal. În plus, lipsa de interes a antropologiei britanice pentru studierea sistemelor de gândire, oricare ar fi fost motivele, pare să fi dispărut, T. Beidelman trasând calea reîntoarcerii la un asemenea tip de analiză prin studiul său despre simbolismul kaguru. Concentrarea lucrărilor etnografice asupra sistemelor de vârstă (P.T.W. Baxter și U. Almagor) este însoțită de o

analiză a sistemelor cognitive (S. Tornay). Examinarea formelor de organizare politică se deschide spre perspectivele structuraliste - de exemplu, prin intermediul analizei miturilor fondatoare - și marxiste (S. Feierman, R. Willis). În sfârșit, o nouă abordare a fenomenelor rituale, care nu mai sunt analizate exclusiv din perspectiva conflictului și a integrării, permite degajarea unei anumite logici, ierarhice în cazul populației nyamwezi analizate de S. Teherkezzoff, topologice în cel al populației iraqw studiate de R.J. Thornton.

J.L. VILLE

BAXTER P.T.W., ALMAGOR U. (ed.), 1978, *Age, Generation and Time. Some Features of East African Age Organisations*, Hurst, Londra.

— BEIDELMAN T.O., 1986, *Moral, Imagination in Kaguru Modes of Thought*, Indiana University Press, Bloomington.

— EHRET C, POZNANSKI M. (ed.), 1982, *The Archeological and Linguistic Reconstruction of African History*, University of California Press, Berkeley.

— FEIERMAN S., 1974, *The Shambaa Kingdom. A History*, University of Wisconsin Press, Madison.

— GULLIVER P.H., 1955, *The Family Herds. A Study of Two Pastoral Tribes in East Africa: the ție and Turkana*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— KESBY J.D., 1977, *The Cultural Regions of East Africa*, Academic Press, Londra.

— OGOT B.A., 1974, *Zamani: a Survey of East African History*, East African Publishing House, Nairobi.

— RIGBY P, 1969, *Cattle and Kinship among the Gogo*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y.

— SCHNEIDER H.K., 1979, *Livestock and Equality in East Africa. The economic Basis for Social Structure*, Indiana University Press, Bloomington.

— SHORTER A., 1972, *Chiefship in Western*

Tanzania. A Political History of the Kimbu, Clarendon Press, Oxford.

— TCHERKEZOFF S., 1983, *Le roi nyamwezi, la droite et la gauche. Revision comparative des classifications dualistes*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme - Cambridge University Press, Paris.

— THORNTON R.J., 1980, *Space, Time and Culture among the Iraqw of Tanzania*, Academic Press, Londra.

— WILLIS R., 1981, *A State in the Making. Myth, History and Social Transformation in Precolonial Ufipa*, Indiana University Press, Bloomington.

AGNAT → *Alianță. Parentale (Sisteme ~) 1 - Sisteme și structuri parentale*

AGRICULTURĂ

Împreună cu creșterea animalelor, culesul, vânătoarea, pescuitul etc, agricultura aparține unui vast ansamblu de activități prin care oamenii își procură cele necesare vieții exploatând resurse vii, plante sau animale. Totuși, în interiorul acestui ansamblu, ceea ce este grupat sub termenul de „agricultură” depinde prea mult de punctul de vedere în care ne plasăm și de diversitatea activităților pe care acesta ar trebui să le desemneze pentru ca etnologia să se mulțumească doar cu una și aceeași definiție sau să riște să propună o definiție. În fapt, se observă că există *agriculturi* diverse (fiecare dintre acestea fiind caracterizată prin locul, epoca și societatea în care este situată), care de multe ori nu au altceva în comun decât denumirea. De aceea, nu este prea prudent să utilizăm noțiunea de „agricultură” în general, ca și cum aceasta ar avea un conținut concret. Toate problematicile actuale legate de originea agriculturii sunt deformate din pricina acestei reificări. În cele ce urmează, vom insista asupra diferențelor care ne permit să distingem unele de altele diferite tipuri de agricultură, din două puncte de vedere: sincronic și diacronic.

Punctul de vedere sincron

Pentru a descrie și a caracteriza o agricultură, trebuie să identificăm:

- *Finalitățile* producției agricole (alimentație, îmbrăcăminte, locuințe etc), fie ele directe, fie realizate prin intermediul schimburilor;

- *Obiectele* (plante, animale) afectate acestor finalități;

- *Operațiile tehnice* necesare pentru obținerea acestor obiecte și pentru transformarea lor (cuprinzând aici și toate mijloacele materiale de care e nevoie în aceste operații: unelte, energie, apă, fertilizanți etc);

- *Regulile sociale* pe baza cărora aceste operații sunt repartizate, sub forma unor sarcini care le revin membrilor grupului în funcție de sex, vârstă și statut (castă, profesie etc);

- *Raporturile sociale* care condiționează accesul membrilor grupului la obiectele, mijloacele și rezultatele producției.

Nimic nu dovedește că aceste cinci planuri ale analizei sunt suficiente, însă ele sunt, în orice caz, necesare. Inventarul finalităților este cu atât mai necesar, cu cât, din cauza etnocentrismului, există tendința de a subestima importanta finalităților nonalimentare ale agriculturilor exotice sau antice și de a le reduce pe acestea la niște tehnici de subsistență. Faptul că o agricultură nu produce decât pentru alimentație este, dimpotrivă, un eveniment recent. În Europa, producția de textile, coloranți, grăsimi industriale etc. a dispărut doar de puțină vreme, întâi datorită concurenței fostelor colonii, apoi din cauza concurenței produselor uleioase și petroliere. Producția agricolă care uzează de energie motrice a intrat în declin după anii 1900 - 1910, când folosirea cailor de muncă a cunoscut apogeul în țările industrializate. Înainte de revoluția industrială, cele mai

flagrante diferențe între diferitele tipuri de agricultură de pe glob pot fi observate tocmai în privința finalităților nealimentare. Desigur, nevoile alimentare înregistrează variații substanțiale din Arctica până la Ecuator; nevoile legate de locuință și de îmbrăcăminte variază și mai mult, iar variațiile sunt amplificate de locul acordat acestora în sistemul de valori al fiecărei societăți. Cazul cel mai concludent în această privință este cel al Americii precolumbiene. În toate regiunile orientale ale continentului (Brazilia, Amazonia, Caraibe și de la Atlantic la Mississippi), îmbrăcăminte lipsește (sau este redusă la cea mai simplă expresie), fie este făcută din piei și blănuri de animale vâdate. În schimb, din Perú până în Arizona, îmbrăcăminte este făcută fie din fibre de plante cultivate (bumbac și agave), fie din lâna unor animale domestice (lama și alpaca). Această opoziție coexistă cu o alta: din Brazilia până la Marile Lacuri, sarcinile agricole le revin în mod preponderent femeilor, pe când pe coasta Pacificului ele sunt mai ales masculine, deși nici femeile nu sunt absente. Faptul că societățile cele mai ierarhizate, inclusiv societățile statale, s-au dezvoltat în interiorul regiunii Pacificului (zonă în care finalitățile vestimentare ale agriculturii sunt importante) nu este, cu siguranță, o întâmplare.

Ca exemplu de analiză de plan secund (plante și animale utilizate), vom cita lucrarea lui

□ - G. Haudricourt care opune comportamentul și concepțiile cultivatorilor de ignama celor ale crescătorilor de oi și ale cultivatorilor de cereale din zona Mediteranei. Există diferențe importante și pe un plan mai tehnic. Cerealele panificabile (grâu și seară) au orientat evoluția tehnicilor de preparare alimentară într-un sens foarte diferit în comparație cu cerealele pentru arpacaș sau pentru terci; cerealele cultivabile în anotimpul rece au determinat o repartizare sezonieră a sarcinilor, distinctă

de cea care funcționează în cazul cerealelor din anotimpul cald (mei, orez). De asemenea, cerealele cu talie înaltă (porumb, sorg, mei) implică, în general, tehnici de pregătire a câmpului, de semănare și de recoltare foarte diferite de cele ale cerealelor de talie mică.

Orice agricultură - și acesta va fi al treilea plan al analizei - comportă un minimum de operații: semănarea și îngrijirea plantelor, recoltarea și sortarea produselor, transformarea acestora în vederea utilizării lor. Alte operații sunt de importanță variabilă: pregătirea câmpului, care este aproape absentă în luncile fertilizate de aluviuni, dar care cere un efort maxim pe solurile gazonate din climatele umede; fertilizarea, nu întotdeauna necesară și practic imposibilă dacă munca nu este importantă și rentabilă; depozitarea, dependentă de un număr foarte mare de factori fizici, climatici și sociali etc. În plus, mijloacele de care dispun diferitele societăți pentru efectuarea tuturor acestor operații sunt extrem de variate: metalul, calitatea, abundența și costurile acestuia; energia umană și animală, mijloacele de transport, utilajele, cunoștințele de orice fel determină diferențele dintre diversele tipuri de agricultură de pe planetă. Aproape că nu mai trebuie să spunem că înainte ca toate aceste amănunte să fie cunoscute, reflecțiile consacrate raporturilor dintre societate și mediul înconjurător nu vor putea deloc să avanseze.

Ultimele două planuri ale analizei corespund acelor realități desemnate de expresia de inspirație marxistă „raporturi sociale de producție”. În legătură cu acest subiect, care nu poate fi tratat în câteva rânduri, se impun două observații. Prima: analiza repartizării sociale a sarcinilor este adesea neglijată în comparație cu analiza reparti-zării mijloacelor și produselor muncii. A doua: cele două tipuri de analiză amintite anterior nu sunt posibile decât dacă sarcinile, mijloacele și produsele muncii au fost

identificate cu destulă precizie, adică dacă analiza tehnologică a fost dusă destul de departe. Însă aceasta se întâmplă destul de rar și, atâta vreme cât lucrurile vor rămâne la fel, studiul raporturilor sociale va păstra un caracter la fel de vag și speculativ ca și cel al raporturilor dintre societate și mediu.

Punctul de vedere diacronic începând din secolul trecut, numeroase scheme au fost propuse pentru a descrie evoluția agriculturilor în lume. Ultima tentativă de acest gen este, probabil, cea a lui E. Werth (1954). Faptul că această chestiune nu a mai fost reluată de atunci tinde să confirme ideea că, din rațiuni care tocmai au fost evocate, este încă prea devreme să formulăm ipoteze convingătoare în acest domeniu. În schimb, nu este prea devreme să respingem câteva idei preconcepute și să reflectăm la cele care ar putea fi puse în loc.

Lipsa de conținut a noțiunii de „agricultură” în general conduce la contestarea opiniilor actuale legate de originea agriculturii. Arheologia confirmă această manieră de a privi lucrurile, găsind tot mai numeroase urme ale agriculturii sau ale creșterii animalelor în plin context paleolitic și în regiuni foarte îndepărtate de Orientul Apropiat, cunoscut fiind astăzi faptul că în Orientul Apropiat „neolitizarea” a fost mult anterioară agriculturii. Dacă modelul „revoluției neolitice” a lui Gordon Childe are încă o anumită autoritate, probabil că aceasta nu va mai dura prea mult timp. La fel se întâmplă cu o altă idee preconcepută, care nu este decât un corolar al acestui model, cea a unei stagnări de mai multe milenii, între revoluția neolitică și epoca contemporană (Lévi-Strauss, 1962). Istoria agriculturii nu susține această ipoteză, ci evidențiază schimbări neîncetate și chiar o serie de inovații, care, dacă luăm în considerare ansamblul planetei și nu doar cutare sau cutare regiune particulară, s-au succedat într-un ritm din ce în ce mai rapid. În Europa mai

ales, de la începuturile a ceea ce am putea numi epoca tehnică a fierului (secolul al X-lea în Grecia, secolul al V-lea în Europa Centrală), e aproape imposibil să izolezi o perioadă de mai mult de două secole în care să nu se fi produs nicio inovație importantă în domeniul agricol. E adevărat că alte regiuni au cunoscut perioade îndelungate de stagnare și de recesiune, dar cel mai adesea este vorba de o degradare a raportului dintre populație și resurse și nu de o incapacitate de a inova. Astăzi, această problemă a revenit chiar în prim-planul proiectelor industriale, pentru că nu este foarte sigur că agriculturile cele mai avansate, mari consumatoare de energie, vor avea un viitor foarte durabil.

EDITORII

BRAY F., 1984, *Agriculture*, în J. Needham (ed.), *Science and Civilisation in China*, 6 vol. (2), Cambridge University Press, Cambridge.

— DONKIN R.A., 1970, „Precolumbian Field Implements and Their Distribution in the Highlands of Middle and South America”, în *Anthropos*, 65, 3 - 4: 505 - 529. - DUMONT R., 1935, *La culture du riz dans le delta du Tonkin*, Société d'Éditions Maritimes et Coloniales, Paris.

— FORDE C.D., 1934, *Habitat, Economy and Society*, Methuen, Londra.

— GAILEY A., FENTON A. (ed.), 1970, *The Spade in Northern and Atlantic Europe*, Ulster Folk Museum, Belfast.

— HAUDRICOURT A.G., JEAN-BRUNHES DELAMARRE M., 1955, *L'homme et la charrue a travers le monde*, Gallimard, Paris. - „Les hommes et leurs sols” în *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquee*, 1977, 24 (2 - 3) - „Instruments aratoires en Afrique tropicale, la fonction et le signe” în *Cahiers de l'ORSTOM*, 1984, 20 (3 - 4).

— WERTH E., 1954, *Grabstock, Hacke und Pflug, Versuch einer Entstehungsgeschichte des Landbaues*, E. Ulmer, Ludwigsburg.

— WILSON G.L., 1917, *Agriculture of the Hidasta Indians, an Indian Interpretation*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

ALIANȚĂ

Termenul de „alianță”, distinct de cel de „căsătorie”, corespunde unui grup de fenomene a căror analiză, numită teoria alianței sau teoria alianței prin căsătorie, vizează o explicație generală a sistemelor matrimoniale. Termenul a apărut târziu, pentru că antropologia funcționalistă care postula prioritatea filiației în raport cu alianța, îi atribuia acesteia din urmă un rol secundar. A trebuit să apară lucrarea lui C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* (1949), pentru ca noțiunea de „alianță” să capete un veritabil statut conceptual și un conținut sociologic. Inspirat de lucrările lui M. Mauss despre dar, Lévi-Strauss dezvoltă noțiunile de „schimb” și de „reciprocitate”. Teoria structurală a alianței înlocuiește perspectiva substanțialistă, care patrona definirea grupurilor de filiație, cu un punct de vedere axat pe relație. Bazându-se pe o teorie a schimbului, savantul francez tratează alianța ca pe un fapt de comunicare: principiul reciprocității guvernează orice uniune matrimonială, în așa fel încât schimbul pune mereu grupurile în relație, iar femeile circulă între bărbați asemenea bunurilor și cuvintelor. Familiile elementare nu sunt unități de structură, ci produse ale unei relații de alianță. Această relație se întemeiază pe necesitatea schimbului, care își are originea în exogamie și în prohibiția incestului. Postulând existența unor legi universale care guvernează faptele legate de înrudire, Lévi-Strauss vede în prohibiția incestului mai mult decât o regulă negativă, socotind-o, în primul rând, o lege a

schimbului, și interpretează exogamia ca pe o regulă pozitivă, care îi constrânge pe bărbați să-și dea surorile altor bărbați pentru a obține, la rândul lor, soții. El lansează ipoteza că regulile căsătoriei se reduc la un număr mic de structuri, împărțite în două mari categorii: structurile elementare și structurile complexe. Mai târziu (1967), el va propune și un model intermediar, structurile semicomplexe.

Structurile elementare cărora Lévi-Strauss le-a consacrat lucrarea din 1949 se caracterizează prin faptul că regulile de alegere a soțului sunt promulgate într-un mod pozitiv în interiorul consangvinității: este vorba despre căsătoria recomandabilă sau preferențială între rude apropiate. Aici, alianța e orientată și constituie o rețea care se supune unui model mecanic. Aceste structuri se împart în două mari categorii: schimbul restrâns sau simetric și schimbul generalizat sau asimetric.

Schimbul restrâns asociază întotdeauna un număr par de unități de schimb inter-căsătorii. Numeroase societăți australiene sunt organizate potrivit unui mod simbolic binar care le împarte în jumătăți exogame, ele însele supuse unei alte dihotomii interne, aplicabilă atât regulilor de filiație, cât și celor de rezidență, creându-se astfel noi divi-ziuni: sistemele cu secțiuni sunt împărțite în patru, iar cele cu subsecțiuni în opt. Tribul kariera, de exemplu, are patru secțiuni exogame care își schimbă femeile, două câte două: membrii secțiunilor 1 și 3 se căsătoresc în secțiunile 2 și 4. Această dublă diviziune creează unități de inter-căsătorie care se reproduc altfel decât grupurile de unifiliație: când un bărbat din secțiunea 1 se căsătorește cu o femeie din secțiunea 2, copilul lor va aparține secțiunii 4 (figura 1).

12

3 = v4

Fig. 1: Schimburi între jumătăți și secțiuni

Alianța leagă permanent, două câte două, unitățile între care se produce schimbul și induce la nivel local o regulă de căsătorie între veri încrucișați (reali sau de clasificare); pornind de la un schimb inițial al surorilor, fiecare generație reproduce aceeași alianță simetrică. De aceea, verii sunt, în același timp, copiii unchiului din partea mamei și ai mătușii din partea tatălui (veri încrucișați bilaterali) (figura 2).

bărbat femeie raport între veri raport de alianță raport de filiație

Fig. 2: Schimb restrâns

Sistemele aranda au opt subsecțiuni. Ele funcționează potrivit unor mecanisme comparabile cu cele ale sistemelor cu secțiuni, doar că sunt dublate: schimbul direct între opt subsecțiuni interzice căsătoria între veri încrucișați de gradul întâi și o prescrie pentru verii de gradul al doilea. Respingând ideea unui rol efectiv jucat de grupurile locale exogame în procesul de dublare al jumătăților, L. Dumont propune o altă interpretare, bazată pe noțiunea de „generație alternată”, ca formă de constrângere matrimonială, cuplată cu jumătățile exogame.

Simetriei schimbului restrâns îi corespunde asimetria *schimbului generalizat*: căsătoria este orientată într-o singură direcție, care corespunde, pentru un bărbat, căsătoriei cu verișoara sa matrilaterală reală sau de clasificare (căsătoria cu verișoara sa patrilate - rălă este interzisă). Această orientare unilaterală are ca efect faptul că femeile circulă întotdeauna în același sens între grupurile de unifiliație, acestea fiind împărțite în grupuri de donatori și grupuri de receptori de femei (figura 3).

Toți bărbații aceleiași grup de unifiliație reproduc același tip de căsătorie. Modelul se bazează pe existența mai multor grupuri de schimb (cel puțin trei) și construiește între ele un ciclu de tipul $1p2 \rightarrow 3 \rightarrow 1$. Schimbul

generalizat unește ansamblul grupurilor de unifiliație ale aceleiași societăți, însă reciprocitatea este diferită, în funcție de proporția numărului de unități de schimb și poate să aibă drept corolar ierarhizarea grupurilor. Astfel, la kasinii din Birmania, grupurile donatoare de femei le sunt superioare celor receptoare (se vorbește de hipogamie feminină). În acest caz, sistemul matrimonial se înscrie în centrul dinamicii sociale și politice a societății ierarhizate (Leach, 1972).

Fig. 3: Schimbul generalizat: căsătoria cu fiica fratelui mamei

Căsătoria cu fiica surorii tatălui (verișoara încrucișată patrilaterală) reprezintă un alt tip de căsătorie asimetrică, ce diferă de precedentul prin ciclurile pe care le generează: la fiecare generație, sensul schimbului este inversat și unitățile de schimb își abandonează poziția de receptoare pentru cea de donatoare de femei. Căsătoria patrilaterală se rezumă astfel: $lp2 \rightarrow 3 \rightarrow 1$, apoi, în generația următoare, $lp3 \rightarrow 2 \rightarrow 1$. O asemenea formulă nu permite înglobarea ansamblului grupurilor, pentru că alternanta implică cicluri scurte, în așa fel încât sora donată să poată fi restituită repede sub forma unei soții. Proprietățile structurale ale acestui tip de sistem rămân atât de limitate, încât R. Needham (1958) a negat specificitatea acestei forme de căsătorie. Totuși, L. Dumont (1975) a descris un exemplu în care repetarea căsătoriei patrilaterale timp de șapte generații între două grupuri matriliare a permis, în absența unei filiații patriliare, transmiterea locală a „șefiei” pe linie masculină. Dumont a arătat, de asemenea, că sistemele dravidiene din India de sud, caracterizate prin căsătoria verilor încrucișați, puteau fi concepute drept o transmitere genealogică a legăturii de alianță de la părinți la copii.

Criticile la adresa lui Lévi-Strauss vizează reducerea „distanței structurale” stabilite de acesta între schimbul

restrâns și schimbul generalizat și se îndreaptă și asupra ideii că funcționarea structurilor elementare este uneori mai complexă decât ne lasă să bănuim formularea lor simplă.

Structurile semicomplexe reprezintă granița (de tip logic și nu istoric) între structurile elementare și structurile complexe pentru că ele împărtășesc anumite trăsături ale fiecăreia dintre acestea: fiind caracterizate prin prohibiții matrimoniale stricte, ele împrumută, pe de o parte, modelele schimbului restrâns și ale schimbului generalizat, iar pe de altă parte, sunt lipsite de reguli pozitive de căsătorie. Lévi-Strauss își elaborează ipoteza pornind de la sistemele „crow-omaha” (de la numele unor triburi indiene din America de Nord). Potrivit acestei ipoteze, interdicțiile matrimoniale sunt atât de numeroase, încât, în cazul unei populații reduse numeric, alegerea soțului va fi, inevitabil, limitată și sistemul de alianță va prezenta aceleași regularități ca în cazul sistemelor cu structuri elementare. F. Hérítier (1981) a arătat că în aceste sisteme prohibițiile matrimoniale nu se referă doar la grupurile de unifiliație, așa cum credea Lévi-Strauss, ci și la înrudirea cognatică a unui individ, precum și la repetarea alianței între consangvini de același sex. Prohibițiile sunt împărtășite de către fiecare grup de veri, pe când prohibițiile membrilor unui grup de unifiliație între care nu există această legătură sunt diferite. Printr-o analiză informatică a unui corpus genealogic de mărime reală (și nu a unui eșantion), F. Hérítier a demonstrat că aceste prohibiții îngăduiau, totuși, păstrarea unui câmp larg pentru alegerea soțului, dar că ele induceau, în plan statistic, regularități matrimoniale care nu ar putea fi atestate în cazul căsătoriilor contractate la întâmplare. Deși căsătoria între consangvini apropiați e interzisă, rudele mai îndepărtate sunt alese în mod preferențial ca soți, de îndată ce prohibițiile care atârnă asupra lor sunt

înlăturate. Aceste regularități de ordin statistic împrumută o parte din modelul structurilor elementare: regăsim schimburi restrânse repetate, asociate cu preferințe matrimoniale pentru un anumit tip de consangvini.

Structurile complexe promulgă puține reguli negative, care nu interzic decât căsătoria între rude apropiate. Ele induc rețele nedeterminate care se raportează la modele statistice, în timp ce alegerea soțului ține de alte determinări decât cele ale înrudirii (categorii sociale, profesionale, religioase, vecinătate, moștenire etc). În regimul filiației nediferențiate, specific societăților occidentale, și în anumite situații de izolare relativă sau de punere în aplicare a unor strategii speciale (în cazul nobilimii, sistemele „pe case”), cercetările istorice și etnologice pun în evidență anumite modalități care trimit, din anumite puncte de vedere, la modelul structurilor elementare. Totuși, dacă noțiunile de „ciclu” și de „schimb” sunt păstrate, așa cum se întâmplă, în unele cazuri, cu căsătoriile de grad apropiat, „semnele” sau schimbat: nu femeile sunt cele schimbate și cele care circulă, ci moștenirile, patrimoniile, turmele, statutele și titlurile, în funcție de miza predominantă și istoric definită.

Această clasificare nu epuizează varietatea sistemelor de alianță. Mai ales în Africa, se întâlnește căsătoria cu „compensare matrimonială”. Deși femeile sunt schimbate pe bunuri, reale sau simbolice, sau pe bani, putem să descoperim și aici un fel de căsătorie prin schimb, în care reciprocitatea este atât de diferită, încât vărsarea unei compensații matrimoniale ar suplini, într-o oarecare măsură, întoarcerea aleatorie a femeii date, însă ar scinda iarăși grupurile în receptori și donatori de femei care utilizează compensația matrimonială oferită de surorile lor pentru a se căsători la rândul lor; într-o arie endogamă, se poate vorbi de cicluri matrimoniale. Totuși, problema circulației bunurilor se pune, uneori, într-o

manieră mai intensă: astfel, în aria melaneziană, schimburile de bunuri materiale depășesc de departe alianța matrimonială, putând duce la un schimb inegal. Teoria alianței rămâne încă să fie aprofundată în numeroase puncte. La fel se întâmplă și cu „căsătoria arabă”, al cărei model, căsătoria cu verișoara paralelă patrila-terală (cea mai apropiată rudă într-o societate patrilineară), pune sub semnul întrebării principiul schimbului. Analiza îmbrățișează și vastul domeniu al societăților „pe case” și cu „rubedenii”, în care alianța joacă un rol primordial (în absența altor criterii de filiație și de rezidență) în organizarea și perpetuarea grupului familial.

E interesant de constatat că în numeroase sisteme complexe, chiar dacă miza matrimonială se situează în afara înrudirii, limbajul acesteia din urmă continuă să fie utilizat în cadrul strategiilor specifice fiecărui grup familial. Rămâne să stabilim dacă, în acest caz, noțiunea de „schimb” își păstrează o valoare operatorie când este concepută în același fel ca în structurile elementare, adică întemeiată pe o reciprocitate imediată sau întârziată, care ar permite o diferențiere eficace a donatorilor de femei în raport cu receptorii de femei.

E. COPET-ROUGIER

DUMONT L., 1971, *Introduction a deux theories d'anthropologie sociale*, Mouton, Paris - Haga; 1975, *Dravidien et Kariera; l'alliance de mariage dans l'Inde du sud et en Australie*.

Mouton Paris Haga FOX R 1967 *Kinship and Marriage an Anthropological Perspective* Penguin Book, Harmondsworth., Midd, esex (trad. fr. *Anthropologie de la parenté; une analyse de la consanguinité et de l'alliance*, Gallimard, Paris, 1967).

— HÉRITIER F., 1981, *L'exercice de la parenté*, Gallimard - Le Seuil, Paris.

— HÉRITIER-AUGE F., COPET-ROUGIER E., 1990, *Les complexites de Y alliance. Les systemes semicomplexes*, t. I, Editions des Archives Contemporaines, Paris.

— LEACH E., 1966, *Rethinking Anthropology*, The Athlone Press, Londra (trad. fr. *Critique de l'anthropologie*, PUF, Paris, 1968); 1968, *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, Beacon Press, Boston (trad. fr. *Les systemes politiques des hautes terres de Birmanie*, Maspero, Paris, 1978).

— LEVI-STRAUSS C., 1967 (1949), *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris - Haga.

— NEEDHAM R., 1958, „The Formal Analysis of Prescriptive Patrilineal Cross-Cousin Marriage”, în *South-western Journal of Anthropology*, 14: 199 - 219; 1962, *Structure and Sentiment*, University of Chicago Press, Chicago.

Rezidență

AMAZONIA

Amazonia este un ansamblu geografic care depășește limitele bazinului hidrografic al Amazonului și al afluenților săi, înglobând o parte din bazinul fluviului Orinoco, Guyanele și nordul Podișului Brazilian: este o regiune de 6 milioane de kilometri pătrați, acoperită de pădurea tropicală umedă. Împărțită între jurisdicțiile a noua țări, populată în prezent de 20 de milioane de locuitori, dintre care doar 5% sunt indieni, această arie culturală a „triburilor pădurii tropicale” (Steward, 1948) este definită, în principal, prin relativa sa omogenitate ecologică.

Ecologie și populare. În spatele uniformității climatului și a vegetației, există, în realitate, două regiuni bine diferențiate: varzea sau câmpia aluvionară a Amazonului și a afluenților săi andini (terase fertile regenerate prin depunerea de sedimente vulcanice, populate de o bogată faună acvatică și ripicolă) și zona

interfluvială (*terra firme*) a colinelor și a podișurilor cu soluri foarte sărace, unde fauna este mult mai dispersată și în principal arboricolă (Meggers, 1971). Amazonia pare să fi fost ultima regiune din America de Sud ocupată de om, pentru că, fiind mai săracă în vânat decât regiunile de savană care o înconjoară, pădurea tropicală a fost ocolită de migrațiile vânătorilor-culegători veniți din nord și abia mai târziu, după cultivarea maniocului amar și a batatului dulce, urmată de-introducerea porumbului, zonele fertile ale câmpiei-au început să fie populate (către 3.000 I. Cr.). Expansiunea demografică în acest ecosistem favorabil, însă limitat, va da naștere unei competiții pentru pământurile aluvionare care va duce la împingerea grupurilor mai slabe către hinterlandul interfluvial (Lathrap, 1970). Cele câteva populații de vânători-culegători a căror prezentă a fost atestată în Amazonia (warrau, macu, nambikwara, siriono etc.) nu sunt, așadar, martorii unui trecut paleolitic, ci reprezentanți ai unor „false arhaisme” (regresiune la un stadiu preagricol sub presiunea circumstanțelor exterioare). Bogăția resurselor din *varzea* și folosirea tehnicilor de depozitare au favorizat emergenta în zonele fluviale a unor Isefi” puternice, care controlau sate cu mai multe mii de locuitori (Omaguas, Tapajos, Cocama); aceste culturi au fost rapid distruse de expansiunea colonială europeană. Protejate de absenta căilor de comunicație naturale și de extrema dispersie a habitatului lor, societățile din hinterlandul interfluvial nu au scăpat, totuși, îngrozitorului soc epidemiologic al cuceririi europene; la un secol după aceasta, se apreciază că mai supraviețuiau doar mai puțin de o treime din cei 5 milioane de indieni care ocupau Amazonia în momentul primului contact cu europenii (Denevan, 1976). Propagarea maladiilor infecțioase în rândul unor populații neimunizate împotriva lor a fost favorizată de încercările de a-i regrupa pe indieni sub controlul misionarilor în

„rezervații” în care erau, în principiu, la adăpost de raidurile vânătorilor de sclavi. Vreme de aproape patru secole, numeroase societăți amazoniene nu au avut, totuși, decât contacte efemere cu non-indienii, care, la început, erau minoritari în regiune. Inviaza albilor și multiplele lor exacțiuni, cu ocazia boom-ului cauciucului de la sfârșitul secolului al XIX-lea, marchează începutul unei răsturnări a raportului de forțe demografice, tendință care se accentuează după ultimul război, prin îngroșarea rândurilor pionierilor colonizatori. Pretutindeni în Amazonia, indienii sunt deposezați de pământurile lor de către colonii care practică creșterea extensivă a animalelor, industria extractivă și economia de plantație, cauze ale unei despăduriri necontrolate cu efecte ecologice îngrijorătoare (Barbira-Scazzochio, 1980).

Marile unități culturale. Dacă se adoptă criteriul limbilor vorbite, diversitatea culturală a Amazoniei este fără egal, fiindcă în această zonă există aproape patru sute de limbi indigene vorbite și astăzi, cu numeroase variante dialectale, fără a mai pune la socoteală numărul mult mai mare al celor dispărute, căci au putut fi identificate mai mult de șaptezeci de familii lingvistice și patruzeci de limbi izolate (Loukotka, 1968). Vorbitorii limbilor din cele două familii principale, tupi-guarani și arawak, sunt foarte împrăștiați, ca urmare a marilor mișcări migratorii, în bună parte ulterioare cuceririi europene. Anumite caracteristici ale culturii materiale sunt, totuși, prezente aproape peste tot: cultura maniocului și a diverselor tipuri de tuberculi în zone despădurite și curățate, importanța alimentară și simbolică a vânătorii (cu o relativă preponderență a sarbacanei asupra arcului), navigația fluvială, practicarea pescuitului cu sulița, olăritul și împletitul, picturile corporale pe bază de *Bixa orellana* și *Genipa americană* etc. Încercările de a organiza acest mozaic de populații în arii culturale relativ omogene nu au

dat decât rareori rezultate satisfăcătoare, în primul rând datorită valorii inegale a surselor de care dispunem în legătură cu grupurile etnice dispărute. Cea mai cunoscută dintre aceste încercări (Steward, op. cit.) se bazează pe diferențele privind nivelul de dezvoltare a horticulturii și pe criteriile vizând prezenta sau absenta anumitor trăsături culturale eteroclite, a căror origine este atribuită unor ipotetice centre de difuziune. Calitatea remarcabilă a etnografiei amazoniene din ultimii douăzeci de ani și concentrarea cercetărilor asupra câtorva ansambluri relativ puțin supuse aculturației permit, totuși, degajarea unor „stiluri” culturale regionale care transcend împărțirea lingvistică și depășesc (uneori) limitele ecologice ale pădurii tropicale: piemontul andin (jivaro, arawak subandini, pano, quéchua de pădure), zona de nord-vest (tukano orientali, yagua, tikuna, witoto), Brazilia centrală (ge, bororo, xinguano), Guyan ele (carib, arawak, piaroa, yanomani), tupi amazonieni (mundurucu, tenetehara, tapirape, părințintin, kawahib, arawete) și tupi de pe litoral (tupinamba). Aceste diferențe de stil se referă mai puțin la formele instituționale de organizare socială, cât la modurile de reprezentare a identității colective și la tipurile de sisteme rituale utilizate pentru a asigura reproducerea simbolică a acesteia. Pe plan sociologic, societățile amazoniene actuale sunt remarcabil de asemănătoare: grupuri locale autarhice de mici dimensiuni, independente politic și relativ egalitare, diviziunea muncii în funcție de sex, prevalența sistemelor cognatice, raporturi cu exteriorul guvernate, în general, de ostilitate, indiferență față de continuitățile genealogice și de ancestralitate. În puținele societăți în care există, grupurile de unifiliație nu sunt persoane morale care controlează accesul la resurse, ci colectivități care asigură transmiterea bunurilor simbolice (podoabe, nume, instrumente muzicale, prerogative rituale, formule și

cântece magice). Plecând de la acest fond sociologic minimal, dialectica identității și alterității se exprimă în numeroase moduri: reproducerea în mod identic a grupului local ca un microcosmos autosuficient (satul bororo), constituirea identității prin apropierea simbolică a celuilalt (canibalismul tupinamba), obținerea prin violență a forței vitale de la triburile vecine de aceeași cultură, însă vorbitoare de limbi sau dialecte diferite („vânătoarea de capete” jivaro și mundurucu, „vânătoarea de dinți” yagua), inserția în ansambluri plurietnice structurate de exogamia lingvistică, sistemul ritual și originea mitică comună (tukano orientali), împărtășirea unor valori și existența unor adversari comuni (grupul pano și arawak subandin). În ciuda acestor variații în frontierele atribuite unităților sociale (care corespund rareori unor „triburi”), acestea se organizează pretutindeni potrivit unei logici a continuumului între diferitele elemente ale lumii vii – bazată pe omologii metaforice între procesele fiziologice (mai ales sexualitatea) –, perpetuarea identității individuale și colective prin încorporarea unor elemente endogene sau exogene (canibalism, vânătoarea de capete) și reproducerea fertilității vânatului și a grădinilor prin schimburile rituale de energie cu ființele naturii și cu spiritele care populează etajele cosmosului. Șamanul este principalul mediator al acestor schimburi de energie și de substanță; în același timp terapeut și luptător împotriva invizibilului (împotriva spiritelor nocive și a șamanilor dușmani), el este și depozitarul tradiției mitice și a cunoașterii esoterice. În sfârșit, dincolo de identitatea de funcție a anumitor figuri mitice (jaguarul, anaconda, tapirul etc), gândirea amerindiană posedă câteva proprietăți invariante descoperite prin analiza structurală a miturilor, ca, de exemplu, folosirea unei dialectici a micilor și marilor intervale pentru a reprezenta raportul natură – cultură (Lévi-Strauss, 1964).

Domeniile de cercetare. Rămasă multă vreme pur descriptivă și monografică, etnologia Amazoniei a construit problematici originale când s-a eliberat de modelele analitice inadecvate elaborate pentru alte arii culturale: în domeniul înrudirii, cu studii despre sistemele dravidiene și organizațiile dualiste (Kaplan, 1976; Kensinger, 1984), în câmpul politicului, cu o reflecție asupra „șefiei” și a puterii, tulburată uneori de excesive generalizări filosofice (Clastres, 1974), în analiza sistemelor de adaptare la mediu (Hames, Vickers, 1983). Din cauza fluidității contururilor etnice și a principiilor de definire a corpului social, este privilegiată actualmente studierea marilor ansambluri plurietnice, fie prin punerea în lumină a proprietăților comune ale elementelor care le compun (Maybury-Lewis, 1979), fie prin abordarea etnoistorică a condițiilor integrării lor (Renard-Casevitz, Saignes și Taylor - Descola, 1986). Din același motiv, se dezvoltă cercetările asupra identității, a persoanei, a cosmologiei, a reproducerii simbolice și a șamanismului. În domeniul mitologiei, opera lui Lévi-Strauss a provocat multe studii, însă rămâne o referință de necontestat.

P. DESCOLA

BARBIRA-SCAZZIO F. (ed.), 1980, *Land, People and Planning in Contemporary Amazonia*, Center of Latin American Studies, Occasional Publications no 3, Cambridge.

— CLASTRES P., 1974, *La société contre F Etat*, Editions de Minuit, Paris.

— DENEVAN W., 1976, *The Native Population of the Americas in 1492*, Wisconsin University Press, Madison.

— HAMES R.B., VICKERS W.T. (ed.), 1983, *Adaptive Responses of Native Amazonians*, Academic Press, New York.

— KAPLAN J.O. (ed.), 1976, *Social Time and Social Space in Lowland South American Societies*, în *Actes du*

XLRE Congres International des Americanistes, t. II, Société des Americanistes, Paris.

— KENSINGER K.M. (ed.), 1984, *Marriage Practices in Lowland South America*, University of Illinois Press, Urbana.

— LAHRAP D., 1970, *The Upper Amazon*, Thames & Hudson, Londra.

— LEVI-STRAUSS C, 1964, *Mythologiques*; t. I, *Le cru et le cuit*, Plon, Paris.

— LOUKOTKA C, 1968, *Classification of South American Indian Languages*, University of California, Los Angeles.

— MAYBURY-LEWIS D. (ed.), 1979, *Dialectical Societies. The Ce andbororo of Central Brazil*, Harvard University Press, Cambridge - Massachusetts.

— MEGGERS B., 1971, *Amazonia. Man and Culture in a Counterfeit Paradise*, Aldine, Chicago.

— RENARD-CASEVITZ F.M., SAIGNES T, TAYLOR-DESCOLA A.C., 1986, *Linca, l'Espagnol et les sauvages. Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XV au XVIIe siècle*, Recherches sur les Civilisations, Paris.

— RIVIERE P, *Individual and Society in Guyana: A Comparative Study of Amerindian Social Organization*, Cambridge University Press, Cambridge.

— STEWARD J., 1948, „Culture Areas of the Tropical Forest”, în J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*; t. III, *The Tropical Forest Tribes*, Smithsonian Institution, Washington DC.

AMERICA

1. Generalități

America antropologilor este în primul rând America amerindienilor (incluzându-i aici și pe inuiți și pe eschimoși). În felul său, antropologia continuă să fie martorul transformării fundamentale pe care a prezentat-o pentru indigeni „descoperirea” continentului american de

către spanioli, la câteva secole după navigațiile transatlantice scandinave și la mai multe zeci de mii de ani de la sosirea în Alaska a paleo-indienilor de origine asiatică. Indienii care populau America la venirea europenilor erau descendenții vânătorilor nomazi veniți din Siberia orientală, începând cu prima glaciațiune a pleistocenului (faza Wisconsin). Începând din 70.000 I. Cr., scăderea nivelului mării pe țărmurile Asiei și Africii a adus după sine emergenta istmului Beringiei, care va rămâne înălțat până în jur de 10.000 I. Cr. Pe calea uscatului astfel apărut, *Homo sapiens* a pătruns pe continent prin nord-vest și se pare că niciun hominid nu l-a precedat în această zonă. Totuși, nu se știe cu certitudine când au apărut paleo-indienii, vânători de mamifere mari astăzi dispărute; cea mai veche datare serioasă este 32.000 I. Cr. pentru un sit din Brazilia orientală, dar venirea omului în America pare a fi mult anterioară acestei date.

Paleo-indienii și-au croit, probabil, un drum de-a lungul contraforturilor septentrionale ale lanțurilor muntoase din Alaska, pentru a se îndrepta apoi către sud, gratie posibilităților de trecere oferite în valea fluviului Mackenzie (Canada) prin retragerea periodică a ghețarilor. Pe această cale, ei au atins prima lor mare zonă de dispersie: piemontul oriental al Munților Stâncoși și marea câmpie umedă adiacentă acestuia, unde mamiferele erbivore găseau o hrană abundentă.

În America de Nord, popularea Statelor Unite și a Mexicului este anterioară celei a Canadei subarctice și arctice, care începe cu retragerea definitivă a ghețarilor. Valurile succesive de pătrundere nu au fost identificate; totuși, se crede că cele mai târzii (între 4.000 î.Hr. și 3.000 î.Hr.), ulterioare formării strâmtorii Bering, îi cuprindeau pe strămoșii athapaskanilor din Vestul subarctic și ai eschimoșilor; popularea Groenlandei, pe de o parte, și a Insulelor Aleutine, pe de altă parte, aparține acestei ultime

perioade. În America de Sud, expansiunea paleo-indienilor pare să fi fost relativ uniformă, căci înspre 10.000 î.Hr. ansamblul subcontinentului era ocupat, poate cu excepția anumitor porțiuni din pădurea tropicală. Aceasta este ocupată extensiv de către cultivatorii de manioc începând cu 3.000 î.Hr., adică puțin înainte de apariția, de-a lungul coastei Perù-ului, a primelor comunități sedentare care practicau un rudiment de agricultură. Cele mai vechi vase de lut ale Lumii Noi provin de la gura Amazonului (5600 î.Hr.); utilizarea lor în regiune e anterioară cultivării plantelor. Totuși, agricultura s-a dezvoltat foarte devreme în diferite puncte ale Americii. În mileniile al V-lea și al IV-lea, mai multe specii cultivate încep să joace un rol în alimentație: dovleacul în nord-estul Mexicului și porumbul în sud-est, maniocul în partea septentrională a Americii de Sud și știrul în sud-vestul Statelor Unite. Cultivarea fasolei, a dovleacului și a cartofului e mai târzie, însă va permite, în cursul mileniului al II-lea î.Hr., în combinație cu dezvoltarea culturii porumbului, înflorirea în Mezo-america și în Anzi a sistemelor de subzistentă bazate în principal pe agricultură.

Colonizarea va bulversa viața societăților amerindiene, însă efectele ei au variat considerabil în funcție de diferitele locuri și perioade. Expansiunea colonială europeană a fost foarte rapidă: la un secol după ce Cristofor Columb ajunge în Bahamas (1492), Spania și Portugalia și-au stabilit dominația asupra Caraibelor, a Americii Centrale (cu excepția Californiei inferioare) și a Americii de Sud (în afara Guyanelor, a hinterlandului amazonian și a Patagoniei). Această perioadă este aproape fatală pentru indieni, mai ales în Antile, în Mexic, în Florida, pe litoralul brazilian și de-a lungul Amazonului. Bolile epidemice și în special variola sunt principalele responsabile ale teribilei mortalități care, timp de un secol, se traduce printr-o depopulare oscilând, în funcție de

regiuni, între 60 și 95%. Desigur, efectele epidemiilor variază în funcție de diverși factori, dintre care principalii sunt densitatea populației inițiale și natura organizării socio-teritoriale indigene, însă ele se fac simțite indirect chiar și acolo unde europenii nu sunt prezenți fizic. La doar trei generații după începerea ei, colonizarea Americii a provocat moartea a 10 milioane de indieni și a adus cu sine dispariția a mii de culturi.

În secolul al XVI-lea, principalele vetre de colonizare erau Mexicul și Perú-ul. Pe lângă faptul că dispuneau de imense resurse de metale prețioase, aceste țări erau dens populate, ceea ce le-a transformat în importante rezerve de mână de lucru, utilizată la discreție de către europeni. Punerea în aplicare a subordonării și exploatării populațiilor indigene de către spanioli a fost facilitată de faptul că această colonizare venea pe urmele unei îndelungate succesiuni de dominații statale, care se manifestau mai ales prin prelevarea unui tribut în natură sau în forță de muncă. Foarte eficace în administrarea spațiului și a oamenilor, birocrăția spaniolă va ști să mențină, adaptându-le, anumite instituții precolumbiene, în așa fel încât autoritatea colonială va putea să se muleze pe tiparele existente.

Colonizarea portugheză îmbracă forme absolut distincte. Pe un litoral atlantic golit repede de locuitorii săi autohtoni, portughezii pun la punct o economie de plantație bazată pe folosirea mâinii de lucru a sclavilor importăți din Africa. Dacă utilizarea sclavilor africani și comerțul au fost practicate de portughezi înainte de colonizarea Americii, dezvoltarea economiei de plantație în Brazilia celei de-a doua jumătăți a secolului al XVI-lea a contribuit la mărirea considerabilă a volumului traficului. Astfel, din cei 11 milioane de sclavi africani importăți în America până în 1870, în Brazilia au intrat mai mult de 4 milioane.

Secolul al XVII-lea aduce întinderea dominației noilor puteri maritime europene asupra litoralului atlantic și a nord-estului Americii de Nord, precum și asupra Antilelor. Insulele Caraibe cunosc un proces de repopulare comparabil cu cel descris în cazul Braziliei: pentru a-i înlocui pe indieni, a căror dispariție va fi în curând totală, se importă masiv sclavi africani destinați muncii pe plantațiile de trestie de zahăr și de tutun.

În America de Nord, nord-estul este prima mare regiune de contact între indieni și europeni, la început englezi și francezi, apoi suedezi și olandezi. John Cabot explorează Terra Nova încă din 1497, însă colonizarea nu va începe cu adevărat decât la sfârșitul secolului al XVI-lea. Sir Walter Raleigh întemeiază prima așezare engleză (Carolina de Nord) în 1584; Samuel de Champlain întemeiază colonia Québec în 1608. Colonizările engleze și franceze sunt într-un totu diferite. Sosiți în număr tot mai mare, imigranții englezi, care, la început, sunt membrii unor comunități religioase persecutate în Europa, trec la ocuparea sistematică a ținuturilor, întemeind orașe, defrisând păduri, exploatând pământul, nelăsându-le indigenilor, repede decimați (m-ai ales din cauza variolei), decât posibilitatea de a alege între a locui în rezervații (prima dintre acestea a fost creată în Massachusetts în 1660) sau a pleca spre pământurile rămase libere în vest. Astfel, începând cu a doua jumătate a secolului al XVII-lea, se pune la punct mecanismul colonizării anglo-saxone: înaintarea unui front de pionieri („Frontiera”) și relațiile cu indienii, stabilite în urma unor războaie și a unor tratate care legalizează spoliile teritoriale. Puțin numeroși, neputându-se baza pe un flux regulat de imigranți, francezii se îngrijesc mai ales de stabilirea unor bune relații cu indienii, care alimentează comerțul cu blănuri și le servesc drept auxiliari în războaiele împotriva englezilor și a aliaților acestora, irochezii. După Tratatul de la

Versailles (1783) care ratifică trecerea Québecului sub suveranitate engleză, francezii păstrează un foarte vast și foarte fragil „imperiu”, care se întinde de la Marile Lacuri, în nord, până la gura fi uviului Mississippi, în sud, ajungând spre vest până la zonele indiene controlate de la distanță de către spanioli. Imensa „Louisiana” devine în 1804 americană. În sudul Americ ii de Nord engleze, începând din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, dezvoltarea economiei de plantație și insuficienta numerică a mâinii de lucru albe „cu contract” dau naștere unui nou curent de trafic cu negri, astfel încât, la sfârșitul secolului al XVII-lea, sclavii negri ajung să reprezinte 20% din populația totală a Statelor Unite.

Conduc la început de puterile europene, procesul subjugării populațiilor indiene a fost continuat după formarea statelor apărute în urma războaielor de independență, în contextul a ceea ce s-a numit colonialismul intern. În America de Nord, sfârșitul războaielor indiene (anii 1880) marchează încheierea construcției „națiunii americane”, amenințată la un moment dat de secesiunea sudistă. În America de Sud, colonizarea interiorului continentului se încheie de - abia în prezent, odată cu avansarea fronturilor pionierilor și apariția întreprinderilor multinaționale în ultimele redute indigene ale pădurii tropicale. În fața jafurilor și a genocidului, autohtonii nu au rămas pasivi. Peste tot în cele două Americ-i, rezistentă armată, rebeliunile, predicile mesianice și confruntările juridice au fost un răspuns dat dominației europene. Totuși, în afara câtorva arii izolate, influența europeană a impregnat profund viața populațiilor amerindiene, mai ales prin impunerea unor noi cadre de referință economică, politică și culturală, în cadrul cărora au fost reconstituite modalitățile existenței lor sociale și fundamentele identității lor.

Arheologii, lingviștii și antropologii obișnuiesc să

distingă cinci mari arii culturale în America: 1) Arctica (incluzând aici și Groenlanda), populată în principal de eschimoși; 2) America de Nord, corespunzând teritoriilor Statelor Unite și Canadei; 3) America Centrală, care cuprinde Mexicul și țările istmului în care sunt vorbite, în principal, limbi maya (Guatemala, Honduras, Salvador); 4) America de Sud, cuprinzând totalitatea subcontinentului și, în istm, Nicaragua, Costa Rica și Panamá, unde autohtonii vorbesc limbi care aparțin marilor familii sud-americeane chibcha și arawak; 5) aria caraibiană, care reunește regiuni cu populație afro-americană: Antilele Mari, Antilele Mici și litoralul septentrional al Americii de Sud.

Această împărțire este relativ arbitrară, căci ea obliterează existența constantelor culturale panamericane (mai ales în domeniul simbolic) și fragmentează continentul, fără a ține seama de anumite continuități regionale. De fapt, granițele atribuite acestor mari arii țin de comodități de cartografiere (determinarea limitei dintre America Centrală și America de Sud) sau macroistorice, așa cum se întâmplă în cazul actualei frontiere politice dintre Mexic și Statele Unite, utilizată pentru a marca limita dintre aria nord-americană și aria mezo-americană, separație cu adevărat artificială, dacă ne gândim la rolul de vatră civilizatoare pe care l-a avut Mexicul pentru sudul Statelor Unite.

Vechile regionări ale culturilor americane erau încă și mai puțin satisfăcătoare. Așa stau lucrurile, de exemplu, în privința mării dihotomii (reținută încă de unii istorici) care, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, separă „marile culturi” mezo-americeane și andine de restul Americii precolumbiene. Bazată pe o argumentație evoluționistă care vedea în prezenta statului împlinirea procesului de diferențiere socio-culturală, această distincție ignoră substraturile sociologice și culturale comune „marilor

civilizații” și „sălbaticilor”. Antropologia ne arată, zi după zi, că America indiană forma o totalitate culturală originală a cărei unitate nu este încă suficient de perceptibilă, în ciuda efectului de fragmentare indus de istoria colonială și de tradițiile naționale, pentru a le apărea descendenților vechilor americani ca o posibilă bază a unor noi solidarități panindiene.

În acest dicționar, împărțirea spațiului continental are intenția de a reda atât complexitatea universului american considerat în totalitatea dezvoltării sale istorice, cât și tradițiile intelectuale născute în urma cercetării antropologice. Articolul *Pacificul de nord* examinează arcul septentrional care leagă Siberia orientală de Nord-Vestul Americii de Nord. Subcontinentul nordic este reprezentat prin articolele *Inuit* și *Indienii din America de Nord* și prin articole consacrate ariilor regionale clasice: *Subarctica*, *Coasta de nord-vest*, *California*, *Marele Bazin - Podișul Columbia*, *Sud-Vest*, *Câmpii*, *Sud-Est* și *Nord-Est*. Articolul *Indienii din America Centrală* grupează date referitoare la civilizațiile mezo-americane precolumbiene și la indienii actuali. Articolul *Indienii din America de Sud* este completat prin articole consacrate unor regiuni în legătură cu care există o mare densitate de lucrări (*Anzi* și *Amazonia*), precum și printr-un articol despre *Societatea rurală latino-americană*. Articolul *Americile negre* tratează despre societățile negre din Caraibe și din Brazilia. Desigur, aceste diviziuni nu epuizează „materia” antropologică americană, care include mai ales lumile urbane și rurale ale Americii moderne.

2. Cercetări asupra Americii

Termenul de „americanism” este utilizat de arheologi și antropologi pentru a desemna ansamblul cercetărilor asupra culturilor autohtone din America pre- și **post-columbiană**. Între americanism și studiile „nord-americane”, „afro-americane”, „latino-americane”,

distincțiile nu sunt întotdeauna ușor de făcut. Studiarea societăților moderne iese din americanismul *stricto sensu*; astfel, lucrările recente nu îi mai examinează pe indieni prin intermediul culturii lor „tradiționale” și al istoriei lor, ci ca pe o minoritate, asemenea negrilor, portoricanilor sau mexicanilor.

Americanismul se instituționalizează în Statele Unite și apoi în Europa începând cu mijlocul secolului al XIX-lea, într-o perioadă în care antropologia devine o disciplină autonomă, însă studiile asupra Americii indigene au o istorie la fel de lungă ca și cea a colonizării. În ciuda cortegiului de atrocități care o însoțesc, invadarea Americii inaugurează o experiență fără precedent a confruntării între culturi și a reflecției asupra alterității, ea dovedind capacitatea Occidentului de a-i acorda Celuilalt o realitate obiectivă, pentru a-l aservi mai bine (Todorov, 1982). Se cuvine, totuși, să introducem o distincție între dezvoltarea cunoștințelor asupra Americii spaniole, care începe odată cu cucerirea (sfârșitul secolului al XV-lea – începutul secolului al XVI-lea) și cunoașterea societăților indiene din America de Nord anglo-franceză, a cărei istorie nu începe decât în secolul al XVII-lea. Diferența dintre aceste două tradiții intelectuale se datorează și naturii societăților puse față în față. Spaniolii s-au confruntat încă de la început cu niște state, pe când englezii și francezii au descoperit societăți puțin numeroase, care trăiau pe spații imense, din cules și vânătoare. Enorma disproporție dintre producția de scrieri spaniole, pe de o parte, și producția de scrieri engleze și franceze, pe de altă parte, este tocmai rezultatul acestei situații inițiale. În sfârșit, ea ține și de situațiile diferite ale națiunilor colonizatoare. Istoria intelectuală a țărilor iberice este distinctă de cea a restului Europei Occidentale; Spania și Portugalia nu au fost implicate decât de departe în mișcarea Luminilor, iar științele sociale și antropologia se constituie, în secolul al

XIX-lea, în afara lor; în Lumea Nouă însă, începând cu prima jumătate a secolului al XX-lea, se dezvoltă o cercetare nord-americană care își trage o parte din vitalitate tocmai din larga sa deschidere înspre influențele intelectuale germane, engleze și franceze. Deci istoria americanismului începe cu descoperirea intelectuală a indienilor de către spanioli și, într-o măsură mult mai mică, de către portughezi. Începând cu secolul al XVI-lea, producția scrisă consacrată Americilor „latine” este considerabilă, însă, cu câteva rare excepții, ea va fi ignorată de contemporani, pentru a nu cunoaște o difuzare efectivă decât în secolul următor. Perioada cuprinsă între sfârșitul secolului al XV-lea și mijlocul secolului al XVIII-lea corespunde unei epoci pe care am putea să o numim a cronicilor. Scrierile din această lungă perioadă pot fi regrupate în patru mari corpusuri:

□ în primul rând, scrierile „descoperitorilor” (navigatori, cuceritori și exploratori): Cristofor Columb, Hernan Cortez (Mexic), Pedro Pizarro (Perú), Paulmier de Gonneville (Brazilia), Gaspar de Carvajal (Amazonia), Le Challeux și Chauveton (Florida). Marinari sau soldați preocupați înainte de orice de succesul expedițiilor lor, acești cronicari sunt atenți mai ales la notarea unor informații de ordin practic, în stilul concis al jurnalelor de bord. Printre aceștia, puțini sunt cei care, asemenea lui Americo Vespucci (1530) în Venezuela sau lui Bernal Díaz del Castillo (1632) în Mexic, au o viziune de etnograf și sunt cu adevărat interesați să descrie și să înțeleagă moravurile indigenilor.

□ Urmează opere scrise de observatori care au dobândit o lungă experiență a Americii indigene: Bernardino de Sahagiin în Mexic, Diego de Landa (1566) în Yucatán, Pedro Creza de Leon (1533) în Perú, André Thevet (1571 - 1575) și Jean de Lery (1578) în Brazilia. Scrise de oameni cultivați, aceste lucrări sunt tot atâtea

monografii geografice și etnografice, care au cunoscut o mare difuzare și care rămân surse de o valoare indiscutabilă pentru cunoașterea culturilor astăzi dispărute.

□ Comparabile cu lucrările precedente prin prisma audienței de care au avut parte imediat, marile compilații erudite redactate în secolul al XVI-lea de savanți spanioli precum Gonzalo Fernandez de Oviedo (1526), Francisco Lopez de Gomara (1552) sau José de Acosta (1590) se caracterizează prin ambiția științifică pe care o au autorii lor de a descrie America atât din punct de vedere fizic, cât și din punct de vedere moral.

□ Un al patrulea grup de texte, multă vreme necunoscute, a stat, acum câteva decenii, la baza unei reînnoiri a studiilor asupra vechiului Mexic și a vechiului Perú.

Este vorba, pe de o parte, de rapoarte administrative ale anchetatorilor spanioli (republicate, în mare parte, în secolul al XIX-lea, de către Jiménez de la Espada în *Relaciones*

Geográficas de Indias) și, pe de altă parte, de cronicile ale perioadelor precolumbiene redactate în castiliană, la puțin timp după cucerire, de membri ai înaltei societăți indigene. Primei categorii de texte îi aparțin „analizele” lui Alonso de Zurita în Mexic sau ale lui Garcí Diez de San Miguel în Perú, documente de o remarcabilă precizie, care dau informații prețioase asupra unor probleme cum ar fi organizarea socio-teritorială, arendarea pământului sau înrudirea. Operele cele mai celebre care aparțin celei de-a doua categorii sunt cele ale lui Fernando de Alva Ixtlilxochitl și Alvarado Tezozomoc pentru Mexic și ale lui Garcilaso de la Vega și Guaman Poma de Ayala pentru Perú.

Perioadei cronicilor îi urmează perioada enciclopedismului. Misiunea savanților francezi trimiși în

Anzi pentru a măsura un arc de meridian semnalează, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, începutul unei complete reînnoiri a literaturii consacrate Americii de Sud. Relatările și jurnalele lui La Condamine (1745), Joseph de Jussieu sau ale confrăților lor spanioli Jorge Juan și Antonio de Ulloa (1748) se deosebesc de cele ale predecesorilor lor printr-o sistematizare științifică și o dorință de obiectivitate care le eliberează operele de orice intenție de modelare a cititorului. La fel ca și academicienii, americanistii Luminilor sunt niște savanți, în general naturaliști, trimiși în America pentru a recolta eșantioane botanice, zoologice sau etnografice, destinate cel mai adesea constituirii sau îmbogățirii colecțiilor muzeografice. Acești oameni de știință împărtășesc ambiția lui Buffon, care își propunea să întemeieze o antropologie comparată ca ramură a istoriei naturale și de aceea se interesau extrem de puțin de faptele sociale sau culturale. Imensa operă a lui Alexander von Humboldt (1769 - 1859) marchează împlinirea enciclopedismului la un autor care face parte atât din epoca Luminilor, cât și din epoca dezvoltării științelor sociale propriu-zise. De acum înainte, omul american este reasezat în mediul său natural și istoric, la distanță de ficțiunile filosofice care făceau din el un moralist sălbatic sau o brută condiționată de mediul său înconjurător. Trăsăturile caracteristice ale operei lui Humboldt (efortul de sinteză care se sprijinea pe o lungă experiență de teren, stăpânirea a numeroase domenii ale cunoașterii) se regăsesc în lucrările unora dintre continuatorii săi imediați: A. d'Orbigny (1839) și, într-o mai mică măsură, K.F. von Martius și J.B. von Spix (1823-1831) sau H.M. Bates (1863).

Mai ales începând din secolul al XVIII-lea, cunoașterea Americii de Nord apucă pe o cale diferită față de cele care tocmai au fost evocate în privința Americii Centrale și Meridionale. În secolul al XVII-lea, principalele

relatări despre indienii din Nord-Est (mai ales huroni și algonkini) sunt datorate unor autori francezi: Champlain, misionari iezuiți și franciscani din Noua Franță – dintre care Sagard-Theodat (1632), Le Clercq (1691) și Lafitau (1724) –, oameni a-i legii sau gentilomi precum Lescarbot (1618) sau Lahontan (1704). Englezii au arătat un interes mai mic pentru indieni decât francezii, însă dispunem, totuși, pentru secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, de o importantă documentație alcătuită din corespondența adresată de traficanți caselor lor de comerț continentale. Cu notabila excepție a lui r. Williams (1643), misionarii englezi nu au studiat limbile indienilor decât pentru nevoile traducerii Bibliei.

Densitatea scrierilor de limbă engleză asupra Nord-Estului și asupra regiunii Lacurilor nu crește semnificativ decât în ultima parte a secolului al XVIII-lea. În acest moment, mediile cultivate își schimbă punctul de vedere asupra indienilor. Cauzele acestei schimbări de atitudine sunt atât filosofice (este vorba despre înscrierea societăților indiene în mișcarea de ansamblu care conduce umanitatea de la starea sa primitivă la civilizație), cât și politice (indianul trebuie integrat în istoria unei națiuni americane pe cale de edificare). Sub egida Luminilor – ideologii francezi fiind moștenitori ai acestei doctrine – și a idealurilor Revoluției americane, se nasc „societățile”, mai degrabă cluburi destinate studierii problemelor intelectuale decât societăți savante, dintre care cea mai prestigioasă va fi American Philosophical Society din Philadelphia, prezidată între 1797 și 1814 de către Thomas Jefferson; în interiorul acestei societăți se creează o comisie pentru studierea limbilor și culturilor indiene; însuși Jefferson a desfășurat cercetări de arheologie, lingvistică, antropologie fizică și etnografie. Prese-dinte al societății între 1828 și 1844, Du Ponceau a dat un fundament științific analizei comparate a limbilor indiene

(1819, 1838), căreia i s-a consacrat și A. Gallatin (1836, 1848), un apropiat colaborator al lui Jefferson.

Antropologia nord-americană apare în anii 1840. National Institution for the Promotion of Science (1840), devenită în 1842 National Institute, rezervă un loc etnologiei și la fel se întâmplă la Smithsonian Institution, fondat în 1846, căruia H.R. Schoolcraft îi supune la început un *Plan for the Investigation of American Ethnology*; în 1848, primul volum din *Smithsonian Contributions to Knowledge* este consacrat de către Squier și Davis arheologiei mounds-urilor, al cărei pionier a fost Jefferson. În 1842 se creează American Ethnological Society. Se constituie primele colecții etnografice: în 1847, un tânăr avocat din Rochester, L.H. Morgan, își propune să adune obiecte pentru Natural History Cabinet din New York. În 1851, Morgan scrie o lucrare despre Liga irochezilor, prima monografie științifică apărută în urma unei anchete de teren.

La scară internațională, apariția americanismului modern poate fi datată în anii 1870. În Statele Unite apar două mari tratate ale lui Morgan: *Sistems of Consanguinity and Afimty of the Human Family* (1871) și *Ancient Society* (1877). În 1873, O.T. Mason reînnoiește muzeografia culturală, inspirându-se din concepțiile puse în practică de germanul G. Klemm la Muzeul de etnologie din Leipzig; în 1875 are loc la Nancy primul dintre congresele internaționale ale americanistilor, care, ținându-se alternativ în Europa și în America, vor da ocazia cercetătorilor să își confrunte lucrările. În 1878 este publicat primul volum din *Die Kulturländer des alten Amerikas* de A. Bastian, a cărui operă se află la originea problematicei ariilor culturale, centrală pentru antropologia nord-americană. În sfârșit, în 1879, la îndemnul lui J.W. Powell, este întemeiat, la Smithsonian Institution, *Bureau of American Ethnology*, a cărui

memorabilă serie de „Rapoarte anuale” găzduiește, în afara studiilor lui Powell, lucrările unor cercetători precum J. Stevenson, J.O. Dorsey, F.H. Cushing, J.E. Mooney sau

1. Boas.

Dacă americanismul este solid instituționalizat în Statele Unite și în Europa la sfârșitul secolului al XIX-lea, grație unei rețele dense de catedre, departamente muzeografice, instituții științifice și societăți savante, nu același lucru se va întâmpla și în țările Americii latine. În această parte a continentului, antropologia nu se dezvoltă decât târziu, sub autoritatea unor cercetători europeni și, într-o mai mică măsură, nord-americani. Astfel, sub auspiciile Franței și Germaniei, se întemeiază la Ciudad de México, în 1910, o școală internațională de arheologie și etnografie americană și savanții aceluiași țări se vor afla la originea creării unor institute de etnologie în numeroase țări sud-americane. Société des Americanistes, fondată la Paris în 1893, se va bucura de un prestigiu considerabil, ceea ce va face ca publicația acesteia, *Jurnal* (1895), să dețină multă vreme un cvasimonopol în difuzarea rezultatelor cercetărilor asupra culturilor indiene din America Latină.

Pe când antropologia nord-americană a găsit în studierea societăților indiene, începând cu ultima parte a secolului al XIX-lea, sursa principală a prodigioasei sale dezvoltări și a autonomiei sale intelectuale, dependentă antropologiilor latino-americane față de Europa nu se va încheia decât în timpul celui de-al doilea război mondial, când Europa savantă este dezorganizată, iar posibilitățile schimburilor științifice sunt considerabil reduse. Ținerea la Pátzcuaro (Mexic), în 1940, a primului congres indigenist interamerican înseamnă inaugurarea unei noi epoci în istoria americanismului, caracterizată prin preocuparea națiunilor latino-americane pentru păstrarea moștenirii culturale comune. Această revendicare panamericană se

va transpune în fapt printr-o mișcare ireversibilă către o specializare regională a cercetărilor, care va fi accentuată de preocupările naționaliste.

Etanșeitatea frontierelor academice dintre marile arii culturale este întreținută de trei dispozitive instituționale de producere a cunoașterii: cercetarea nord-americană (cf. articolul *America de Nord*), cercetările naționale latino-americane (cf. *America de Sud*) și cercetările vest-europene, mai ales britanice și franceze. Pot fi distinse cinci mari „terenuri” ale cercetării americaniste: 1) America de Nord, care rămâne domeniul aproape exclusiv al cercetătorilor din Statele Unite și Canada; 2) America Latină, a societăților rurale indiene; chiar dacă cercetarea exterioară, nord-americană și europeană, este prezentă, ea rămâne terenul predilect al antropologilor naționale; 3) America de Sud, a triburilor, în legătură cu care studiile s-au înmulțit de la jumătatea secolului, ea devenind unul dintre marile terenuri exterioare ale antropologiei nord-americane și unde prezența europeană veche de două secole se perpetuează activ; 4) Caraibe, sărace în instituții de cercetare locale, larg deschise cercetării nord-americane; 5) Brazilia „neagră”, pe care o cercetează antropologii brazilieni, dar care continuă să atragă și numeroși cercetători străini. Etnoistoria cunoaște o dezvoltare remarcabilă, în principal în zonele andine și mezo-americane, unde s-a stabilit o strânsă colaborare între cercetătorii locali, cei nord-americani și europeni, în rândul cărora francezii ocupă un loc preponderent. Totuși, preeminența antropologiei nord-americane în Lumea Nouă este incontestabilă, manifestându-se în mod exemplar prin editarea unor lucrări enciclopedice despre societățile indiene: *Handbook of South American Indians* (1946 – 1959), *Handbook of Middle American Indians* (1964 – 1973) *Handbook of North American Indians* (în curs de publicare începând din 1978), moștenitoare îndepărtată a

celei din 1907 - 1910.

P. DESCOLA, M. IZARD

BERNAND C., GRUZINSKY S., 1991, *Histoire du Nouveau Monde; t. I, De la découverte à la conquête, une expérience européenne, 1492 - 1550*, Fayard, Paris.

— BIEDER R.E., 1986, *Science Encounters the Indian, 1820 - 1880. The early Years of American Ethnology*, University of Oklahoma Press, Norman - Londra.

— CHINARD G., 1913, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècle*, Hachette, Paris.

— DENEVAN W. (ed.), 1976, *The Native Population of the Americas in 1492*, University of Wisconsin Press, Madison.

— GREENBERG J.H., 1987, *Language in the Americas*, Stanford University Press, Stanford.

— HINSLEY Jr., CM., 1981, *Savages and Scientists. The Smithsonian Institution and the Development of American Anthropology, 1846 - 1910*, Smithsonian Institution, Washington DC.

— HODGE F.W. (ed.), 1907 - 1910, *Handbook of American Indians North of México*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC.

— JENNINGS J.D., NORBECK E. (ed.), 1964, *Prehistoric Man in the New World* University of Chicago Press, Chicago.

— KATZ F., 1972, *The Ancient American Civilizations*, Weidenfeld & Nicolson, Londra.

— LAMING-EMPERAIRE A., 1980, *Le Problème des origines américaines. Théories. Hypothèses. Documents*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme - Presses Universitaires de Lille, Paris - Lille.

— PAGDEN A., 1982, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge University Press, Cambridge.

— STEWARD J.H. (ed.), 1946 - 1959, *Handbook of South American Indians*, 7 vol., Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin no 143, Washington DC.

— STRUȚEVANT W.C. (ed.), 1978, *Handbook of North American Indians*, 20 vol. (8 apărute), Smithsonian Institution, Washington DC.

— TODOROV T., 1982, *La conquête de l'Amérique. La question de l'Autre*, Le Seuil, Paris.

— WAUCHOPE R. (ed.), 1964 - 1973, *Handbook of Middle American Indians*, 14 vol., University of Texas Press, Austin.

— WILLEY G.R., 1966 și 1971, *An Introduction to American Archaeology*; t. I, *North and Middle America*; t. II, *South America*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

AMERICA DE NORD. Antropologia nord-americană în termenul de „antropologie”, americanii grupează, în mod tradițional, lingvistica, antropologia biologică, preistoria, etnologia și antropologia socială și culturală. Emergenta reflecției antropologice a fost favorizată în Statele Unite de prezenta unei populații indigene care a trezit, mai ales de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, interesul unor amatori luminați. Astfel, Thomas Jefferson, care se sprijinea pe propriile sale observații pentru a respinge teza lui Buffon despre degenerescenta lui *homo americanus*, a jucat un rol de prim-plan în dezvoltarea cercetărilor (arheologice, lingvistice, etnografice) asupra indienilor. Devenit președinte al Statelor Unite, Jefferson le-a încredințat lui W. Clarck și M. Lewis conducerea unei expediții care avea ca misiune atingerea coastei Pacificului și, printre altele, culegerea de informații despre populațiile indiene întâlnite; pictorul G. Catlin a participat la această întreprindere și, în 1837, a expus la New York șase sute de picturi consacrate vieții indigene, alături de alte câteva mii

de obiecte. Anii 1840 aduc veritabila naștere a antropologiei americane: pe de o parte, realizarea de către L.H. Morgan a primei anchete științifice de teren, la irochezii din statul New York, și, pe de altă parte, întemeierea lui Smithsonian Institution.

În opoziție cu evoluționismul lui Morgan, F. Boas, principalul „părinte fondator” al antropologiei americane contemporane, introduce, la sfârșitul secolului al XIX-lea, noțiunea de „cultură”, care, pentru a reda caracterele specifice ale fiecărei societăți, o va înlocui pe cea de „rasă”, inseparabilă de referința la un nivel determinat al evoluției omului. Pentru Boas, a cărui operă este dedicată în mare parte indienilor de pe Coasta de nord-vest, antropologia, pornind de la materialele culese pe teren, trebuie să studieze fiecare cultură cu particularitățile sale, semnificația instituțiilor sociale variind de la o cultură la alta. Până la moartea sa (1942), Boas a format mai multe generații de antropologi, în principal la Universitatea Columbia (New York); doctrina sa, lipsită de orice dogmatism, a permis apariția unor curente de gândire foarte diverse printre elevii săi, majoritatea acestora înscriindu-se, totuși, în cadrul antropologiei culturale.

Perspectiva antievoluționistă a lui Boas a fost dusă până la consecințele sale extreme de către R.H. Lowie, specializat mai ales în studierea indienilor din Câmpii, pentru care tabloul civilizațiilor omenesti este un fel de *patchwork* făcut din piese și bucăți. Atitudinea lui A.L. Kroeber, celălalt mare maestru al studiilor nord-amerindiene, specialist în studierea indienilor din California, este total diferită. Excelent cunoscător al antropologiei germane, Kroeber utilizează noțiunea de „arie culturală” pentru a defini un palier de integrare a cult urilor indiene în interiorul grupurilor de societăți particulare care împărtășesc un anumit număr de trăsături culturale comune, cu unele variante locale. Grijă lui

Kroeber de a da un statut ontologic și istoric culturii îl face să vadă în ea un fel de „superorganism” care înglobează și modelează diversitatea realităților sociale. Kroeber uită de relația permanentă dintre individ și cultură; „culturalismul” american, și mai ales scoala numită „Culture and personality”, va face eforturi pentru a da individului său, mai precis, „personalității” sale un statut antropologic. Opera lui E. Sapir, care privește atât lingvistica, cât și antropologia, ocupă în această privință un loc de frunte în istoria culturalismului, și aceasta și din pricina interesului pe care îl manifestă autorul său pentru psihanaliză.

Scoala sau curentul „culturalist” a reunit mai mulți antropologi de prim rang. Utilizând în contexte culturale determinate opoziția dintre caracterele „apolinic” și „dionisiac”, R. Benedict încearcă să identifice culturile prin tipul de personalitate pe care îl construiesc. Firesc, reflecția lui Benedict avea să se extindă la noțiunea de „caracter național”, pe care aceasta a studiat-o plecând de la analiza standardelor culturale interiorizate în cursul formării tânărului japonez. Împărtășind alături de Benedict ideea potrivit căreia specificitatea unei culturi poate fi examinată prin intermediul anumitor caracteristici psihologice (agresivitate, blândețe etc.) care s-ar manifesta în atitudinile și comportamentele indivizilor, M. Mead acordă un loc important în lucrările sale despre Melanezia rolului educației în formarea personalității, precum și normelor relative referitoare la sex și la vârstă. Mead a dat analizelor sale o semnificație generalizatoare, ceea ce l-a condus la investigarea societății americane „medii”, devenind astfel figura cea mai cunoscută a antropologiei americane. Aportul psihanalizei în antropologie devine esențial când psihiatrul și psihanalistul A. Kardiner, în strânsă colaborare cu R. Linton, un antropolog care a lucrat mai ales în Insulele Marchize, introduce concepția

unei „personalități de bază” specifice fiecărei culturi. Un culturalism mai direct psihologist este cel ilustrat de G. Devereux. Autor al unei celebre lucrări despre ritualul neoguineean *naven*, preocupat de utilizarea antropologiei în stabilirea unor diagnostice asupra societății (apropiindu-se prin aceasta de Mead), dar și asupra individului, G. Bateson se îndepărtează de psihologismul propriu-zis în abordarea „sistemică” a faptelor de interacțiune, propunând introducerea unei dimensiuni antropologice în terapia psihiatrică. Nu putem să nu remarcăm luarea în considerare a relațiilor dintre personalitate și cultură din antropologie, dezvoltarea unui gen literar antropologic care, deși nu le este specific, este bine reprezentat în Statele Unite: povestea vieții, fie că e vorba de o autobiografie (al cărei model rămâne *Sun Chief* a lui D.C. Talayesva, indian hupi), fie că e vorba de povestiri „încrucișate” (*croises*), precum cele ale lui O. Lewis.

Sprijinul dat de antropologi (dintre care, mai ales, Bateson și Mead) cauzei americane în timpul celui de-al doilea război mondial a contribuit la transformarea antropologiei, într-o oarecare măsură, într-o știință socială aplicată. După ce s-a dedicat analizei societății americane, în măsura în care aceasta este purtătoarea unor valori umaniste care o opun societăților totalitare, după război, antropologia a investigat „criza” mondială și, mai târziu, a cercetat rolul pe care putea să-l joace ea însăși în lupta împotriva subdezvoltării din „lumea a treia”.

Perioada cuprinsă între 1940 și 1970 se caracterizează prin interesul față de problemele schimbării culturale și aculturației, examinate la început chiar în cadrul societății americane, așa cum arată lucrările lui R. Redfield despre lumea rurală sau cele ale lui M.J. Herskovits despre negrii americani. Tot în această perioadă, mai ales pe la sfârșitul anilor '60, se dezvoltă o criză legată de atitudinea antropologilor față de ceea ce

era numit pe atunci „imperialismul” american. Aceste dezbateri vor duce la constituirea unei antropologii „critice” care va cădea repede în uitare, cel puțin în Statele Unite. Totuși, aceste dezbateri au avut drept consecință dezvoltarea unei reflecții asupra eticii disciplinei.

Eterogenitatea antropologiei americane nu putea să nu fie accentuată prin dezbaterile de după război, precum și prin tendința din ce în ce mai accentuată de a se ocupa de toate aspectele vieții sociale și culturale a lumii americane contemporane. Totuși, pe urmele lui M. Sahlins (antagonismul între „rațiunea practică” și „rațiunea culturală”, 1976), putem să distingem în interiorul acesteia două mari curente, care se opun în privința concepției asupra culturii: prima cuprinde abordările totalizante neoevoluționiste, socio-biologice și economice, pe când cealaltă este reprezentată de partizanii unei antropologii care vizează aproape în exclusivitate reprezentările și fenomenele cognitive.

Evoluționismul a reapărut la suprafață după război, într-un moment în care antropologii, criticând particularismul istoricist, au procedat la reluarea abordării genetice a societăților. G.P. Murdock a pus la dispoziție un instrument folositor comparației prin *Human Relations Area Files*. L. White, reactualizând tezele lui Morgan, a dezvoltat concepția unui neo-evoluționism, combinând o perspectivă „energetistă” a evoluției cu o abordare globalizantă a culturii, preluată de la Kroeber. J. Steward introduce în această mișcare evoluționistă un poligenetism bazat pe determinarea de către mediul natural, ecologia stewardiană regăsind în acest fel principiul kroeberian al unei teritorialități culturale, dar inversând schemele de cauzalitate. Neo-materialismul cultural al lui M. Harris, materialism „vulgar” în sensul strict al termenului, duce determinismul ecologic la consecințele sale extreme,

asociind sistemul de gândire și ecosistemul prin intermediul modurilor de adaptare. Sociobiologia, al cărei inițiator este E.O. Wilson, propune un alt tip de reduționism, reluând, pe baza celor mai noi cuceriri ale științei, vechea problemă a raporturilor dintre biologic și social: comportamentele omului în societate sunt determinate în mare măsură de compoziția capitalului său genetic. Se știe cât de mult au fost și mai sunt discutate aceste teze, mai ales cele ale lui Harris și Wilson, în primul rând în acele sectoare ale disciplinei care le-au favorizat dezvoltarea, pentru a se elibera de povara moștenirilor culturaliste și funcționaliste și, mai târziu, pentru a se apăra de pericolul structuralist.

Și antropologia economică, printre ai cărei primi reprezentanți s-a numărat Herskovits, s-a aventurat pe calea sistematismului, considerând că în economiile „primitive”, la fel ca și în economiile moderne, oamenii maximizează randamentul resurselor lor, potrivit unei logici a utilității marginale. Această teză, numită formalistă, a fost puternic combătută de K. Polany și de elevii săi, care propuneau o abordare „substantivistă” a economiei, adică bazată pe studierea diverselor instituții care, în fiecare societate, servesc drept cadru schimburilor și circulației bunurilor.

Antropologia cognitivă și diferitele abordări antropologice ale sistemelor simbolice au ca trăsătură comună faptul că susțin existența unei relații necesare între limbă, cultură și gândire. Dezvoltarea cercetărilor de acest fel datorează mult unui impuls născut în urma generalizării - operate de lingvistul

K. Pike - opoziției dintre punctul de vedere „emic” (*emic*), cel al indigenului, și „etic” (*etic*), cel al cercetătorului, cunoscută fiind inversarea de sens pe care o propune C. Lévi-Strauss (1983). Punctul de vedere emic joacă un rol fundamental în abordările cognitive ce vizează

redarea viziunii indigenului asupra universului căruia îi aparține. Etnoștiințele aparțin câmpului antropologiei cognitive, fie și doar pentru că aceasta s-a constituit, într-o mare măsură, plecând de la luarea în considerare a caracterului de sistem al științelor care se raportează la lumea naturală; în această privință, lucrările lui H. Conklin au fost deschizătoare de drumuri.

Antropologia nord-americană a anilor '80 se caracterizează mai puțin prin existența unor scoli teoretice bine identificate, cât printr-o extraordinară abundență a cercetărilor. Este dificil de determinat ceea ce i-ar putea da astăzi unitate și le-ar putea permite viitorilor istorici ai disciplinei să mai evoce o tradiție antropologică americană. Cel mult putem să arătăm că există în Statele Unite anumite curente de gândire care, după exemplul antropologiei „interpretative”, de dezvoltarea căreia e legat mai ales numele lui C. Geertz, ridică noi probleme, promovează orientări de lucru originale și, în acest fel, manifestă prezenta unei identități intelectuale speciale în peisajul antropologic contemporan.

T. WENDLING

GEERTZ C, 1983, *Local Knowledge, Further Essays în Interpretative Anthropology*, Basic Books, New York (trad. fr. *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, PUF, Paris, 1986).

— HARRIS M., 1968, *The rise of Anthropological Theory*, Crowell, New York.

— MARCUS G., FISCHER M., 1986, *Anthropology as cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, University of Chicago Press, Chicago - Londra.

— MEAD M., BUNZEL R. (ed.), 1960, *The Golden Age of American Anthropology*, George Braziller, New York.

— MURPHY R. (ed.), 1976, *Selected Papers from the*

American Anthropologist 1946 - 1970, The American Anthropological Association, Washington DC.

— SAHLINS M., 1976, *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Au coeur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Gallimard, Paris, 1980).

— STOCKING G.W., 1968, *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, The Free Press, New York. 1986, *Malinowski, Rivers, Benedict and Others, Essays on Culture and Personality*, University of Wisconsin Press, Madison.

Cultură 2 Teoriile

AMERICA DE SUD. Antropologii sud-americe

1. Antropologia Columbiană

Descoperirea, explorarea și cucerirea nord-vestului Americii de Sud au suscitat o abundentă literatură datorată „conchistadorilor”, misionarilor și administratorilor coloniali. Interesul acestor texte depășește cronică evenimentelor și atinge, uneori, o veritabilă dimensiune etnografică (Fe mandez de Oviedo, Creza de Leon, Juan de Castellanos, Fray Pedro Aguado, Fray Pedro Simon, Fernandez de Piedrahita). Pentru secolul al XVIII-lea, putem să menționăm lucrările unor iezuiți despre teritoriile care le erau încredințate (preoții Gumilla și Rivero pentru savanele lui Orinoco). Luptele de emancipare, războaiele civile și lenta formare a unui stat Columbian în cursul secolului al XIX-lea nu au fost favorabile observației etnografice în acest ansamblu uman de o prodigioasă diversitate etnică (amerindieni proveniți dintr-o sută de comunități etno-lingvistice diferite, negri stabiliți în zonele joase, mai ales pe coasta atlantică și pacifică, țărani indieni deculturați, coloni albi și metiși, orășeni albi de tradiție hispanică). Antropologia Columbiană a secolului al XX-lea se naște în urma dublei influente exercitate de societățile savante „americaniste”,

mai ales europene, și de mișcarea socialistă latinoamericană a anilor '20—30. Americanismul european s-a axat, cu prioritate, pe cercetarea societăților indiene. El a dus la obținerea unor cunoștințe precise în arheologie, etnografie și lingvistică (printre altele, operele germanilor T. Koch-Grunberg, K.T. Preuss, ale suedezilor E. Nordenskiöld și E. Wassen și ale francezului P. Rivet). Ultimul întemeiază la Bogotá **Instituto** Etnológico Nacional, unde se va forma prima generație de antropologi columbieni profesioniști, urmată în curând de altele, ajungându-se la constituirea unui mediu științific și universitar destul de important (astăzi există în țară patru departamente de antropologie și cinci sute de licențiați în antropologie). În prima generație și pe linia americanismului european, figura dominantă este cea a lui G. Reichel-Dolmatoff, arheolog și etnolog al comunităților indiene din Amazonia și din Sierra Nevada. Posteritatea mișcărilor socialiste latino-americane produce în mediile științifice o orientare către antropologia aplicată, „indigenism”, studierea fenomenelor de aculturație a societăților non-indiene (țărani, imigranți și mai ales negri). Putem să cităm, legat de aceste cercetări, numele unor J. Friede, O. Fals Borda, V. Gutierrez de Pineda, N.S. de Friedemann etc.

J. LANDABURU

BERNAL S., 1969, *Guta bibliografica de Colombia de interes para el antropólogo*, Universidad de los Andes, Bogotá.

— FALS BORDA O., 1981, *Mompox y Loba: La historia doble de la costa*, Carlos Valencia Editores, Bogotá.

— FRIEDEMANN N. de (ed.), 1976, *Tierra, tradición y poder*, Colcultura, Bogotá.

— GUTIERREZ DE PINEDA V., 1963, *La familia en Colombia*, Universidad Nacional, Bogotá.

— HUGH-JONS S., 1979, *The Palm and The Pleiades*, Cambridge University Press, Cambridge.

— NORDENSKIÖLD E. (editat de WASSEN H.), 1938, *Comparative Ethnographical Studies; t. X, A Historical and Ethnographical Survey of the Iuna Indian*, Enografiska Muséet, Göteborg.

— REICHEL-DOLMATOFF G. și A., 1961, *The People of Aritama: The Cultural Personality of a Colombian Mestizo Village*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— REICHEL-DOLMATOFF G., 1950, *Los Kogi: una tribu indigena de la Sierra Nevada de Santa Marta*, Procultura, Bogotá. 1968, *Desana, simbolismo de los Indios Tukano del Vaupes*, Universidad de los Andes, Bogotá (trad. fr. *Desana. Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupes*, Gallimard, Paris, 1973). 1986, *Arqueologia de Columbia: un texto introductorio*, Universidad de los Andes, Bogotá.

— SIMON FP (1882), 1981 *Noticias historiales de las conquistas de Tierra firme en las Indias occidentales* 5 vol Banco Popular, Bogotá.

— WHIFFEN T, 1915, *Northwest Amazons: Notes on Some Months, spent among Canibal Tribes*, Constable, Londra.

2. Antropologia peruană

Antropologia a început să se dezvolte în Peru după al doilea război mondial, întemeindu-se pe gânditorii din curentul indigenist al primelor decenii ale secolului al XX-lea (J.C. Mariategui, L.E. Valcarcel, J.C. Tello, J.U. García, H. Castro Pozo). Primele cercetări, susținute de statul peruan și de instituții de dezvoltare nord-americane, au fost realizate sub tutela lui **Instituto** Indigenista din Peru și răspundeau, în principal, unei cereri de informație despre o lume rurală încă puțin cunoscută, înscriindu-se în cadrul mai larg al programelor de modernizare. Adesea monografice, aceste lucrări erau marcate de pragmatism

(cercetările lui G. Escobar, R. Galdo, H. Martínez, O. Núñez del Prado sau M. Vásquez). Progresiv, antropologia s-a dezvoltat și în universități și institute private: la Lima, **Instituto** de Estudios Peruanos, fondat în 1964, apoi Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO), dar și Centro Amazonico de Antropologia y Aplicación Practica din Iquitos, **Instituto** Pastoral Andina și Centro de Estudios Rurales Andinos „Bartolomeu de Las Casas”, ambele din Cuzco. Cercetarea s-a dezvoltat, de asemenea, însă cu mari dificultăți, în departamentele de antropologie ale Universității „San Marco” și ale Universității Catolice, la Lima, precum și în universitățile din Trujillo, Cuzco, Ayacucho sau Huancayo. Adesea, ea este asociată cu istoria și arheologia. Punerea în evidență a influenței istoriei precoloniale și coloniale asupra situației contemporane a populațiilor rurale a dat naștere unui puternic curent etnoistoric, ai cărui reprezentanți sunt: J.M. Arguedas, R. Avalos, W. Espinoza, C. Fonseca, F. Fuenzalida, L. Huertas, L. Millones, J. Osio, F. Pease, M. Rostworowski, S. Varese. Demersul acestor cercetători constă în confruntarea datelor obținute din sursele istorice cu cele provenite din anchetele de teren asupra societăților despre care se crede că provin din vechile etnii. Totuși, acest curent a privilegiat destul de des imaginea învinșilor din secolul al XVI-lea, în detrimentul transformărilor trăite de succesorii lor în Peru-ul secolelor al XIX-lea și al XX-lea. În sfârșit, în anii '70, înclinația de a cerceta permanentele și continuitățile din societățile rurale a fost treptat corectată de o nouă generație de antropologi formați în străinătate (Statele Unite, Franța, Germania), deprinși cu dezbaterile teoretice ale antropologiei occidentale și foarte influențați de marxism: H. Bonilla, J. Flores Ochoa, L. Lumbreras, J. Matos, R. Montoya, R. Sánchez și A. Torero. Asociindu-și sociologi și economiști, această generație s-a orientat către analiza

transformării societăților rurale sub impactul expansiunii capitaliste.

O. CELESTINO

ARAMBURU C, 1981, „Aspectuos del desarrollo de la antropologia en el Perú”, în *Ciencias sociales en el Perú: un balance critico*, Universidad del Pacifico, Lima: 1 - 33. - FLORES OCHOA J., 1977, *Pastores de punã*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

— MARIATEGUI J.C., 1964 (1928), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca Amauta, Lima.

— MARTINEZ H., 1962, *Tres haciendas altiplánicas: Chujuni, Cochela y Panascachi*, Instituto Nacional Indigenista, Lima.

— MATOS MAR J. (ed.), 1970, *Hacienda, comunidad y campesino en el Perie*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

— MATOS MAR J., RAVINES R., 1983, *Bibliografía peruana de ciencias sociales (1957 - 1969)*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

— MONTOYA R., 1972, „Acerca del objeto de la antropologia en el Perú”, în *Proceso*, Huancayo; 1980, *Capitalismo y no capitalismo en el Perii: un estudio historico de su articlaci3n en un eje regional*, Moșca Azul Editores, Lima.

— OSTERLING J., MARTINEZ H., 1983, „Notes for a History of Peruvian Social Anthropology, 1940 - 1980”, în *Current Anthropology*, 24 (3): 343 - 360. - ROSTWOROWSKI M., 1983, *Estructuras andinas del poder*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

— VALCARCEL L.E., 1981, *Memorias*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

— VARESE S., 1973, *La sol de los cerros*, Retablo de Papel, Lima.

3. *Antropologia brazilianã* în Brazilia au existat

antropologi cu mult înainte ca antropologia să aibă un fundament academic. Într-adevăr, încă de la începutul secolului, intelectuali precum S. Romero (1851 - 1914), N. Rodrigues (1862-1906) sau E. Da Cunha (1866 - 1909) s-au aplecat, dintr-o perspectivă comparativă, asupra problemelor legate de diversitatea socială și culturală a țării. Dacă Romero a fost unul dintre primii care i-a socotit pe negrii brazilieni ca fiind demni de a fi cercetați, mai ales Rodrigues a studiat manifestările religioase și politice ale foștilor sclavi și ale descendenților acestora. Cât despre Da Cunha, acesta a introdus pe scena națională figura lui *sertanejo* (țăranul). Posteritatea intelectuală a acestor savanți se datorează mai puțin folosirii limbajului științific dominant în epocă (teoriile potrivit cărora inegalitățile sociale s-ar baza pe anumite diferențe rasiale), cât observației etnografice minuțioase a pluralității culturale a țării (Romero, 1888; Rodrigues, 1894, 1899, 1900, Da Cunha, 1902). Integrând în genealogia lor mitică studiile acestor erudiți de formații profesionale diverse (Romero era jurist, Rodrigues - medic, iar Da Cunha - inginer), antropologii brazilieni au vrut să-și definească disciplina prin obiecte de studiu de multă vreme privilegiate: negrii, țăranii, indienii. Mai târziu și alte grupuri sociale marginale, marginalizate sau percepute ca dominate vor exercita aceeași atracție: săracii orașelor, bolnavii mentali, deținuții... Prin intermediul unui dialog permanent cu intelectualii și curente teoretice din Europa și America de Nord, urmând o tendință pe care un istoric a definit-o ca o „dezrădăcinare în propria lor țară”, antropologii brazilieni au construit o tradiție națională axată pe studiul *celuilalt* în propria societate. Această tradiție, care a debutat la Bahia cu cercetările lui Rodrigues, se va deplasa în anii '30 către capitala țării: A. Ramos (1903 - 1949), care se proclama discipolul medicului din Bahia, a publicat la Rio noi ediții ale

lucrărilor maestrului său și, dobândind notorietatea cu prezentarea acestei „scoli braziliene de antropologie”, a devenit directorul Departamentului de Științe Sociale al UNESCO (Correa, 1982). Paradoxal, chiar în momentul în care pornesc ambițioase cercetări asupra raporturilor rasiale, sprijinite în anii '50 de UNESCO și încurajate de Ramos, problematica antropologică se va elibera de ascendentul antropologilor de formație medicală, care era considerabil în nord-estul Braziliei (Azevedo, 1953; Ribeiro, 1952), pentru a intra sub incidența sociologilor și istoricilor din sudul țării (Fernandes, Bastide, 1955). Întrucât antropologia braziliană a fost influențată în mod tradițional de medicină, iar sociologia de studiile juridice și pedagogice, ambele au împărțit, între anii '30 și '50, un spațiu instituțional comun, în facultățile de filosofie, și un instrument metodologic identic, „studiul comunității”, ca instrument de formare a cercetătorilor de teren.

Deși tradiția antropologică a pus inițial accentul pe studierea populațiilor de origine străină (negri, imigranți), autohtonii nu au fost, totuși, complet neglijăți; din secolul al XVI-lea, societățile amerindiene nu au încetat să fie studiate de călători și naturaliști, majoritatea europeni. Conjugarea interesului intelectualilor brazilieni pentru populațiile de origine străină cu cel al intelectualilor străini pentru populațiile autohtone a avut ca efect constituirea disciplinei așa cum se prezintă ea astăzi. Dacă brazilianul Rodrigues este considerat părintele mitic al studiilor asupra populațiilor de origine africană, germanul Curt Unkel, zis Curt Nimuendaju (1888 - 1945), este omologul său pentru cercetările asupra societăților amerindiene. Lucrările celor doi au jucat un rol foarte important în definirea statutului antropologiei și a meseriei de antropolog până în anii '60, când disciplina se va instala definitiv în universități.

Influenta antropologiei culturale nord-americane a

marcat, începând cu anii '20, lucrările unor cercetători izolați; stau mărturie pentru aceasta studiile făcute de G. Freyre, la Universitatea din Columbia, corespondența dintre H. Alberto Torres și F. Boas, colaborarea la distanță dintre R. Lowie și Nimuendaju. Această lentă pătrundere a tehnicilor și temelor culturaliste preia ștafeta influenței culturale franceze, astfel încât, de la sfârșitul celui de-al doilea război mondial, substituindu-se „misiunilor franceze” ale anilor '30, atât de importante pentru tradiția etnologică a Universității din São Paulo (Lévi-Strauss, 1955), cercetătorii americani sosesc în masă. D. Pierson și Ch. Wagley nu sunt decât două exemple în acest sens, exemple remarcabile prin continuitatea muncii lor în țară (Margolis, Carter, 1979; Pierson, 1987).

La începutul anilor '50, sub egida Consiliului Național de Protecție a Indienilor și în colaborare cu

R. Cardoso de Oliveira și E. Galvao, Darcy Ribeiro a organizat o serie de cursuri libere, în vederea formării cercetătorilor de teren. Aceste cursuri au reprezentat începutul mișcării de instituționalizare a masteratelor și doctoratelor în antropologie în Brazilia, la început la Museu Nacional, la Rio, la inițiativa lui Cardoso de Oliveira, și, din anii '60, în alte universități, mai ales la São Paulo, Brasília și Campinas.

M. CORREA

AZEVEDO T. DE, 1953, *Les elites de couleur dans une ville brésilienne*, UNESCO, Paris.

— CUNHA E. DA, 1979 (1902), *Os Sertões*, Francisco Alves - Instituto Nacional de Livro, Rio de Janeiro - Brasília.

— FERNANDES F, BASTIDE R., 1955, *Relacoes racials entre brancos e negros em São Paulo*, Companhia Editoria Nacional, São Paulo.

— LEVI-STRAUSS C., 1955, *Tristes Tropiques*, Plon, Paris.

— MaRgOLIS M.L., CARTER W.E. (ed.), 1979, *Brazil, Anthropological Perspectives, Essays in Honour of Charles Wagley*, Columbia University Press, New York.

— PIERSON D., 1987, „Depoimento”, în *Historia da Antropologia no Brasil*, t. I, Editora da Unicamp, Campinas.

— RIBEIRO R., 1952, *Cultos Afrobrasileiros no Recife: un estudo de ajustamento social*, Fundacao Joaquim Nabuco, Recife.

— RODRIGUES R.N., 1894, *As racas humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, Imprensa Economică, Salvador. 1899, „Metissage, degenerescence et crime”, în *Archives d'Anthropologie Criminelle*, Stock, Lyon. 1900, *L'animisme fetichiste des negres de Bahia*, Reis, Salvador.

— ROMERO

S., 1888, *Historia da Literatura Brasileira*, Rio de Janeiro.

AMERICA LATINĂ. Societatea rurală latino-americană

Antropologia americanistă, preocupată încă de la începuturile sale de culturile prehispanice, nu a abordat decât târziu studiul societăților rurale. Această schimbare de perspectivă s-a produs în anii '50 sub impulsul școlii americane (O. Lewis, S. Mintz, J. Nash, R. Redfield, J. Steward, S. Tax, E. Wolf), ale cărei cercetări au fost consacrate, în principal, Americii Centrale (Chiapas) și Caraibelor (Porto Rico). Pentru acești autori, țăranii se disting de cultivatorii „primitivi” prin situația lor de dependentă față de societatea dominantă de care sunt legați prin diferite obligații (tribut, plăți, redevențe) și rețele comerciale. A studia societățile rurale înseamnă a analiza aceste relații numeroase stabilite între comunitățile sătești, stat și sistemul capitalist. Această opoziție între lumea rurală și oraș, tipică pentru monografiile clasice (Steward, 1956), este în acord cu

teoriile economice și sociologice ale epocii, care interpretau dezvoltarea inegală a regiunilor latinoamericano numind-o „dualism” sau „colonialism intern”. Iruptia societăților rurale în câmpul științelor sociale traduce și un climat politic special. Într-adevăr, folosirea termenului spaniol pentru țăran (*campesino*) și a echivalentului său portughez (*campones*) nu se generalizează decât în urma mișcărilor revoluționare (agrarianismul mexican, revoluțiile boliviana și peruana, ligile țăărănești din nord-estul brazilian), înlocuind numeroase denumiri de tip etnic și cu conotație peiorativă (*indio, mitayo, runa, caboclo, caipira*).

Contrar opiniei lui Wolf, țăranimea latino-americană nu s-a constituit doar din producători agricoli, ci include și crescători de animale, pescari, mineri și vânzători ambulanți, care, începând din perioada colonială, nu au încetat să practice o agricultură de subzistentă. De asemenea, trebuie să-i distingem, în cadrul societății rurale, pe cei care controlează cu adevărat pământul de care dispun în virtutea dreptului cutumiar, a titlurilor de proprietate sau a contractelor de închiriere de cei care sunt legați prin niște acorduri, calificate drept „precare”, de mari domenii de tip *hacienda*, bazate atât pe creșterea animalelor, cât și pe agricultură sau de plantații consacrate unor monoculturi (trestie de zahăr, cafea, bananieri etc), ale căror produse sunt destinate pieței exterioare. De fapt, societatea rurală nu poate să fie înțeleasă în afara raporturilor pe care le întreține cu *latifundiile*, fie că acestea sunt tradiționale, fie că ele au fost transformate în întreprinderi agricole capitaliste.

Lui Wolf îi revine meritul de a fi stabilit o tipologie a societății rurale latino-americane, a cărei diversitate descurajează orice tentativă de sistematizare. Pornind de la criteriile economice (volumul producției agricole destinate pieței), el a identificat două mari tipuri: societățile rurale

din Cordilieri (America Centrală și Anzii) și cele din zonele joase tropicale (Caraibe, Brazilia meridională). Acestor două categorii trebuie să li se adauge grupuri mai puțin importante din punct de vedere numeric: micii proprietari din Haiti, Jamaica și nord-estul Braziliei care trăiesc la marginea marilor plantații producătoare de zahăr, coloniștii de origine europeană sau asiatică (sudul Braziliei și sudul statului Chile); cultivatorii „primitivi” care practică defrișarea și se integrează încetul cu încetul în economia de piață. Pentru că societatea rurală din Cordilieri acoperă arii culturale indigene, ei i-au fost consacrate cvasitotalitatea cercetărilor antropologice.

Această reducere a țăranului la o categorie etnică - indianul (care nu cuprinde, desigur, toate grupurile existente) - explică focalizarea studiilor asupra comunității, considerată ca entitate economică, politică și morală. Dacă este adevărat că irigațiile și controlul comunal asupra pământurilor sunt, în multe cazuri, o realitate, mai ales în Anzii centrali și meridionali, pare abuziv să concepem comunitatea ca o unitate naturală. Într-adevăr, istoria arată că această entitate colectivă a fost remodelată de autoritățile coloniale, începând cu secolul al XVI-lea, cu scopul de a controla într-un mod eficace societățile indigene și de a dizolva vechile solidarități etnice în folosul unei organizații sătești dotate cu terenuri, în principiu inalienabile. În perioada contemporană, tensiunile sociale provocate de problema agrară au inspirat proiecte reformiste care vizau regrouparea țăranilor în instituții colective (*ejidos* în Mexic, *comunidades* sau *comunas* în Anzi).

Printre temele importante abordate de antropologie trebuie semnalată cea a diferențierii sociale în cadrul unor grupuri calificate prea în grabă drept omogene, în ciuda numeroaselor contraargumente furnizate de documentele istorice. În această perspectivă, agresivitatea, invidia

și vrăjitoria sunt interpretate ca mecanisme nivelatoare, care frânează orice încercare de ascensiune socială, la fel ca și sistemul de funcții, moștenit din perioada colonială și bazat pe o ierarhie civilă și religioasă, sursă de prestigiu, dar și generatoare de cheltuieli considerabile din partea celor care dețin respectivele funcții. Noile orientări ale Bisericii catolice de după 1970 și impactul sectelor protestante în lumea satului au contribuit la slăbirea acestor mecanisme în beneficiul militantismului politic sau al căutării individuale a profitului. De asemenea, de câțiva ani se constată un interes crescând pentru studierea potențialului insurecțional al țăranilor; în acest fel, se renunță la imaginea obișnuită a unei lumi rurale pasive și statice. Și aici, antropologia își caută sursa în contextul politic și social al epocii noastre, care, după triumful revoluției cubaneze, este marcat din acest punct de vedere de o mulțime de reforme agrare. Astăzi, cea mai mare parte a acestor proiecte au fost îngropate de birocrăție, iar modernizarea satelor, foarte costisitoare, nu mai face parte din proiectele de prioritate națională. Problema centrală a contemporaneității nu mai este transformarea lumii rurale arhaice, ci ponderea deținută de populația urbană. Ciudad de México, Lima și São Paulo se numără printre orașele cele mai populate din lume. Creșterea demografică, exodul rural, criza producției alimentare, politicile agricole dezastruoase, inflația și extinderea șomajului care atinge mai mult de jumătate din populația activă din Perú, Mexic și Brazilia nu au provocat proletarizarea țăranilor, ci pauperizarea lor. În această conjunctură istorică specială, problematicile elaborate de antropologie în ultimele trei decenii par inadecvate.

C. BERNAND

ANDRADE M.C. de 1980, *The Land and People of Northeast Brazil*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

— FAVRE H., 1971, *Changements et continuite chez les Mayaș du Mexique*, Anthropos, Paris.

— FOSTER G., 1967, *Tzintzuntzan: Mexican Peasants în a Changing World*, Little Brown, Boston.

— LEHMAN D. (ed.), 1982, *Ecology and Exchange in the Andes*, Cambridge University Press, Cambridge.

— MATOS mAr J., MEJIA J.M., 1980, *La reforma agraria en el Perie*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

— ORLOVE B., CUSTRED G. (ed.), 1980, *Land and Power în Latin America. Agrarian Economies and Social Processes in the Andes*, Holmes & Meier, New York - Londra. - „Paysans de l'Amérique des Cordilleres”, în *Études rurales*, 1981, 81 - 82. - STEWARD J. (ed.), 1956, *The People of Puerto Rico*, University of Illinois Press, Urbana.

— WARMAN A., 1976, *Y veninos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el estado nacional*, Ed. de la Casa Chata, México.

— WOLF E., 1955, „Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion”, în *American Anthropologist*, 57, 452 - 470.

AMERICILE NEGRE

1. Prezentarea Americilor negre

Termenul de „Americi negre” servește la desemnarea unei foarte întinse arii geografice a Lumii Noi, marcate cultural de prezenta masivă a descendenților sclavilor africani. Ea cuprinde estul Statelor Unite, arhipelagul Caraibelor și marginile sale continentale, Brazilia, precum și coastele pacifice ale Columbiei și Ecuadorului. Aceste regiuni diferite împărtășesc aceeași moștenire istorică: importarea, între începutul secolului al XVI-lea și sfârșitul secolului al XIX-lea, a 11 milioane de sclavi africani (Curtin, 1969) și experimentarea pe scară largă a unei economii de plantație (Mintz, 1974). Prin urmare, Americile negre prezintă astăzi o unitate datorată atât

diferitelor probleme sociale suscitade de această dublă moștenire, cât și existenței unei civilizații care a răspuns discriminării rasiale cu o vitalitate culturală singulară în domeniile religiei, muzicii și limbii.

Primele lucrări asupra Americilor negre datează de la sfârșitul secolului al XIX-lea; studiile de pionierat despre istoria traficului cu sclavi (J.A. Saco în Cuba, W.E.B. Du Bois în Statele Unite) vor fi urmate la scurt timp de cercetări despre culturile afro-americane contemporane (N. Rodrigues și A. Ramos în Brazilia, F. Ortiz în Cuba, J. Price-Mars în Haiti etc.) Aceste lucrări se înscriu în contextul unei anumite compartimentări geografice pe care a combătut-o, în anii '20, antropologul american M. Herskovits. Astfel, el a considerat Americile negre o arie culturală cu toate drepturile și a întreprins cercetări comparative pentru a înțelege mai bine relațiile istorice dintre Africa și Americi și pentru a analiza, cu ajutorul unor concepte precum „sincretism” sau „reinterpretare”, diferitele procese prin derularea cărora culturile africane specifice se transformă și dau naștere unor culturi afro-americane (Herskovits, 1966). O lungă dispută i-a opus pe Herskovits și E.F. Frazier, dispută care se referea la ponderea factorilor culturali și socio-economici în emergenta formelor de organizare socială, cum ar fi familia afro-americană. Această discuție a scos în evidență dificultatea de a izola cercetarea din domeniul științelor sociale asupra Americilor negre de inevitabilele angajamente politice și ideologice (Frazier, 1942; Herskovits, 1941, 1943). Etnologul francez R. Bastide a completat lucrările întreprinse de Herskovits; din opera sa vom cita studiul minuțios despre *candomble*, un cult afro-brazilian (1958), o carte ambițioasă, atât istorică, cât și etnologică, despre religiile afro-braziliene, în care autorul insistă asupra „întrepătrunderilor civilizațiilor” (1960) și face un scurt bilanț general al Americilor negre (1967).

De-a lungul anilor '60, sub influența frământărilor politice care au însoțit întotdeauna, din subteran, dezvoltarea studiilor afro-americane, universitățile americane au oferit o bază instituțională învățământului și cercetării în acest domeniu. A urmat, cu deosebită rapiditate, o extraordinară dezvoltare a publicațiilor științifice consacrate Americilor negre, în urma unor lucrări întreprinse în insulele Barba dos, în Brazilia, Columbia, Cuba, Santo-Domingo, Ecuador, Haiti, Jamaica, Mexic, Panamá, Surinam, Venezuela etc. Aceste lucrări sunt, în general, pluridisciplinare, asociindu-i pe antropologi unor istorici, politologi, sociologi, lingviști, folcloriști și specialiști în literatură. Ele au îmbunătățit stadiul cunoștințelor despre traficul cu sclavi și rezistența la sclavie (Miller, 1985) și au acumulat date comparative despre raporturile interrasi (Hoetink, 1973). De asemenea, aceste cercetări sunt consacrate mișcărilor politice ale negrilor (Hill, 1983), diferitelor dialecte creole și comportamentelor lingvistice în general (Alleyne, 1980; Abrahams, 1983), culturii muzicale (Epstein, 1977; Warner, 1982) și artei afro-americane (Price S. și R., 1980; Thompson, 1983). S-a încercat și reformularea modelelor istorico-culturale propuse de Herskovits și de cercetătorii din generația sa, pentru a reda mai bine fenomenul cultural afro-american în dinamica sa (Mintz, Price, 1976; Whitten, Szwed, 1970).

Solid implantate în instituțiile universitare din Statele Unite, studiile afro-americane progresează și în celelalte țări ale Americii. Totuși, ele rămân într-un stadiu embrionar în Europa, deși Marea Britanie și Olanda le-au integrat în programele diferitelor lor centre de studii caraibiene. În Franța, cercetătorii interesați de Americile negre ca univers cultural sunt puțin numeroși; într-adevăr, lucrările continuă să se concentreze asupra celor trei departamente franceze de peste ocean sau să se dezvolte,

la scara statelor-națiuni, ca, de exemplu, Brazilia, în cadrul general al studiilor latino-americane.

R. PRICE

ABRAHAM R.D., 1983, *The Man-of-Words in the West Indies: Performance and the emergence of Creole Culture*, John Hopkins University Press, Baltimore.

— ALLEYNE M.C., 1980, *Comparative Afro-American*, Karoma, Ann Arbor.

— BASTIDE R., 1958, *Le candomble de Bahia (rite Nago)*, Mouton, Paris. 1960, *Les religions afro-brésiliennes: contribution a une sociologie des interpenetrations des civilisations*, PUF, Paris. 1967, *Les Ameriques noires*, Payot, Paris.

— CURTIN P.D., 1969, *The Atlantic Slave Trade: A Census*, University of Wisconsin Press, Madison.

— EPSTEIN D.J., 1977, *Sinful Tunes and Spirituals: Black Music to the Civil War*, University of Illinois Press, Urbana.

— FRAZIER E.F. 1942, „The Negro în Bahia: A Problem în Method”, în *American Sociological Review*, 7: 465 - 478. - HERSKOVITS F.S. (ed.), 1966, *The New World Negro*, Indiana University Press, Bloomington.

— HERSKOVITS M.J., 1941, *The Myth of the Negro Past*, Harper, New York. 1943, „The Negro în Bahia, Brazil: A Problem în Method”, în *American Sociological Review*, 8: 394 - 402. - HILL R.A. (ed.), 1983, *The Marcus Garvey and Universal Negro Improvement Association Papers* University of California Press, Berkeley - HOETINK H, 1973, *Slavery and Race Relations in the Americas: Comparative Notes on Their Origins and Nexus*, Harper & Row, New York.

— MILLER J.C., 1985, *Slavery: A Worldwide Bibliography*, Kraus International, White Plains - New York.

— MINTZ S.W., 1974, *Caribbean Transformations*,

Aldine, Chicago.

— MINTZ S.W., PRICE R., 1976, *An Anthropological Approach to the Afro-American Past*, ISHI, Philadelphia.

— PRICE S., PRICE R., 1980, *Afro-American Arts of the Surinam Rain Forest*, University of California Press, Berkeley.

— THOMPSON R.F., 1983, *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy*, Random House, New York.

— WARNER K., 1982, *Kaiso! The Trinidad Calypso*, Three Continents Press, Washington DC.

— WHITTEN N.E. Jr., SZWED J.F. (ed.), 1970, *Afro-American Anthropology*, The Free Press, New York.

1. Brazilia

Descoperită și colonizată de către portughezi, Brazilia este o țară a cărei populație de 120 de milioane de locuitori cuprinde 45% non-albi, dintre care 2% de origine asiatică, 6% negri și 37% metiși sau *pardos*. Printre aceștia din urmă figurează și mulatrii, descendenți metisati ai sclavilor africani transportați în Brazilia între secolele al XVI-lea și al XIX-lea pentru a înlocui mâna de lucru indiană. Între 3 și 18 milioane de africani, în funcție de statistici, au fost aduși în țară până la abolirea sclaviei din 1888, Brazilia fiind ultima dintre națiunile americane care a promulgat această lege (Hasenbalg, 1979). Începând cu această dată, proporția populației negre a scăzut considerabil. Acest fenomen are trei cauze: creșterea imigrației străine în cadrul unei politici demografice voluntariste, procentul ridicat de mortalitate datorat condițiilor de viață dificile ale negrilor și metisajul, având ca efect constituirea unei populații mulatre, care are tendința de a se socoti parte a populației albe, proces ce a primit în Brazilia numele de „înăl bire”.

Negrii și mulatrii sunt concentrați în regiunile cele mai sărace ale Braziliei și la periferia marilor orașe.

Victime ale prejudecăților de rasă și de clasă, ei formează pătura cea mai defavorizată a populației. Cu excepția câtorva personalități, în același timp simboluri și alibiuri (muzicieni, sportivi...), puțini negri au cunoscut o ascensiune socială, a cărei generalizare ar fi permis formarea unei adevărate clase de mijloc negre (Fernandes, 1965). Astfel, puținii intelectuali și militanți politici care încearcă să acționeze în cadrul partidelor politice instituționalizate sau al mișcărilor sociale contestatate, pentru promovarea unei culturi negre și pentru transformarea sa într-un instrument de rezistență provin dintr-un strat extrem de restrâns al populației (Valente, 1986).

Sclavii negri transportați în Brazilia proveneau din diferite regiuni ale Africii. A. Ramos (1962) a distins în cadrul lor trei mari tradiții culturale: sudaneză, negromahomedană, bantu. În timpul traficului cu sclavi a fost elaborată o clasificare „etnică”, bazată pe presupuse aptitudini pentru muncă. Diferitele reprezentări istorice ale diversității culturilor africane au făcut loc astăzi unei viziuni uniforme, contând doar categoria generică de „negru”. Într-adevăr, orice individ de culoare este perceput, tratat, evaluat ca persoană socială pornind de la faptul că este negru. Chiar și negrul se vede, în Brazilia, ca negru. Pornind de aici, singurul element de discontinuitate culturală recunoscut este cel care se bazează pe separația între tradiția bantu și yoruba (aceasta din urmă fiind tradusă prin expresia sincretică *gegenago*). Totuși, doar erudiții se referă la această diferență, poporul ignorând-o în general. În mod obișnuit, influența culturii negre asupra culturii braziliene este admisă în trei domenii: cultele de posesiune (*candomble* și *umbânda*), muzică și dansurile populare. Această reducere drastică a percepției diversității culturale în cadrul populației negre braziliene este rezultatul a două procese distincte de aculturație.

Primul ține de populația neagră, fiecare grup etnic abandonându-și identitatea proprie pentru a-și recunoaște o identitate de negru. Al doilea proces se situează la nivelul relațiilor dintre albi și negri: aceștia ar produce *împreună* o cultură braziliană pe care negrii ar tinde să o considere ca purtătoare a unei părți din propria lor identitate (Pereira, 1983).

J. BORGES PEREIRA

FERNANDES F, 1965, *A integração de negro na sociedade de classe*, 2 vol., Dominus - EDUSP, São Paulo.

— HASENBALG C, 1979, *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*.

Graal, Rio de Janeiro.

— PEREIRA 1983, „Negro e cultura negra no Brasil actual”, în *Revista de*

Antropologia, 32, São Paulo.

— RAMOS A., 1962, *Introdução a antropologia brasileira*, 2 vol., Casa de Estudante de Brasil, Rio de Janeiro.

— VALENTE A.L.F., 1986, *Politica e relações raciais (O negro e as eleições Paulistas de 1982)*, FFLCH-USP, São Paulo.

ANIMALE DOMESTICE

„Problema domesticirii animalelor, socotită, împreună cu agricultura, a fi criteriul de dobândire de către societățile omenești a morfologiei lor actuale, [este], prin aceasta, [...] unul dintre punctele cele mai importante ale studierii omului” (Leroi-Gourhan, 1949: 388). Această problemă este și una dintre cele mai dificile, atât în sine, cât și din pricina punctelor de vedere parțiale pe care diferite științe, acționând în mod independent unele de celelalte, le au asupra ei. Astfel, pentru zoologie, domesticirea este *starea* animalului care, crescut din generație în generație în contact cu omul, a evoluat în așa fel încât a constituit o specie (sau cel puțin o rasă) diferită

de strămoșul sălbatic din care provine. Arheologia se interesează mai ales de derularea în timp și datarea *proceselor* tehnice care au condus la această stare. Iată și câteva exemple ale primelor domesticiri, care includ numele animalului, locul primei domesticiri cunoscute și data probabilă a primei domesticiri: măgarul/Egipt/5.000 î. Cr.; boul/Grecia/9.000 î.Hr.; cămila/Asia Centrală/ 5.000 - 3.000 î.Hr. (?); pisica/Egipt/3600 î.Hr.; calul/stepele euro-asiatice/6300 î.Hr.; capra/ Iran/10.000 î.Hr.; câinele/Europa și Orientul Apropiat/12.000 - 9.000 î.Hr.; cobaiul/Perú/ 4.000 î.Hr.; curcanul/Mexic/5.000 î.Hr.; dromaderul/Arabia/6.000 - 4.000 î.Hr. (?); lama/ Perú/3.000 î.Hr. (?); oaia/Grecia și Irak/9200 î.Hr.; porcul/Grecia/9.000 î.Hr.; găina/India/ 3200 î.Hr.; renul/tundra euroasiatică/3.000 î.Hr. (?); zebuul/India/6500 î.Hr.

În sfârșit, a treia mare componentă a studiilor asupra domesticirii, zootehnia, este o știință ce vizează realizarea unei mai bune adaptări a animalelor la nevoile umane. Aceste trei discipline au la activ realizări considerabile: cercetări făcute de zoologi asupra etogramelor specifice propice domesticirii și asupra noțiunii de *Prägunz* („amprentă”), identificarea de către preistorici a principalelor procese de domesticire (vânătoarea selectivă, protecția culturilor prin *corralling*, protocresterea animalelor) și a efectelor lor fenotipice, aplicarea de către zootehnicieni a rezultatelor geneticii animale în cadrul metodelor de selecție etc. Toate acestea au provocat și mai provoacă încă debateri pasionate: despre caracterul ereditar al anumitor trăsături comportamentale, despre concepția zootehniștilor asupra noțiunii de „nevoie”, despre anterioritatea agriculturii în raport cu creșterea animalelor (ordinea vânătoare → creșterea animalelor → agricultură a prevalat până la sfârșitul secolului al XX-lea), despre motivele primelor domesticiri (opoziția ipotezelor

religioasă și utilitară, „alimentară” și „tegumentară”) etc.

Cercetările asupra primelor domesticiri sau asupra îmbunătățirii raselor de animale în zilele noastre sunt, totuși, departe de a epuiza subiectul. Investigații mai extinse arată că o mulțime de aspecte ale domesticirii animalelor rămân necunoscute sau neglijate (incluzând aici și antropologia, ale cărei lucrări în domeniu au rămas puțin numeroase și limitate la niște epifenomene), și multe alte specii care nu sunt considerate în mod obișnuit domestice, au făcut obiectul, într-un fel sau altul, într-o măsură sau alta, unei acțiuni de domesticire: domesticirea abandonată a hienei cu pete și a addaxului în Egipt, a genetei în Europa, tentativele recente și izolate de domesticire a elefantului în Africa, a elanului (*Alces alces*), a antilopei de Derby (*Taurotragus oryx*). Alte animale reprezintă cazuri-limită, fie pentru că domesticirea lor a rămas parțială (îmblânzirea, fără reproducere în captivitate, a ghepardului, a păsărilor de pradă, sau, dimpotrivă, creșterea și uneori selecția, fără îmblânzire, a vizonului, a crocodilului, a peștilor, a viermelui de mătase, a albinei, a stridiei), fie pentru că ocupă, în raportul omanimal, o poziție permanentă, aproape normală, de echilibru instabil între starea domestică și starea sălbatică, stare când controlată cu mare dificultate de către om, când întreținută savant de către el (renul, vigonia, elefantul, porcul, pisica în evul mediu, dihorul). Nici cele mai bine domesticite dintre animale nu formează grupuri omogene.

Numeroase exemple de reîntoarcere la viața sălbatică în momentul în care presiunea omului slăbește (albine, iepuri, porci, ecvidee, bovidee, pisici și câini) dovedesc că nicio specie nu este pentru totdeauna și definitiv domesticită. Nu toate animalele domestice, nici chiar cele din aceeași specie, sunt plasate în mod obligatoriu în condiții identice de domesticitate: trecerea renului, de exemplu, de la situația tradițională de

protocreștere, în care animalul este menținut în biotipul său și își păstrează comportamentul natural, la situația de creștere industrială implică o creștere considerabilă a intervenției omului asupra vieții animalului și a dependentei ultimului față de primul. Nu toate animalele au același statut în toate societățile: noi nu-i tratăm pe câini ca pe vite, pe când păstorii africani își tratează vitele așa cum noi ne tratăm câinii (Lévi-Strauss, 1962).

Așadar, programul care i se impune antropologiei, pentru a progresa în această direcție, este clar: conceperea domesticirii nu ca pe o stare a animalului, ci ca pe o *acțiune a omului* asupra animalului, care se exercită *în permanentă*, antrenând, în cadrul societăților concrete, structuri sociale, culturale și ideologice, *precum și* tehnice, dependente funcțional unele de altele și întreținând între ele și cu elementele sistemului mai general în care se integrează legături de compatibilitate. Ansamblul integrat al acestor structuri îmbracă forma unui sistem: sistemul de domesticire. Doar în acești termeni va fi posibil să ținem seama de diversitatea, în spațiu și timp, a speciilor animale și a societăților examinate, precum și de formele și gradele de domesticire observate (Digard, 1988). Primul element constitutiv al sistemului de domesticire este *consumarea* (în sens larg) animalelor domestice. Însă nu acesta este aspectul care le condiționează pe toate celelalte, ci lucrurile se petrec invers: în marea majoritate a cazurilor, „nevoile” oamenilor se reglează în funcție de ceea ce aceștia pot să obțină de la animalele lor și nu invers. De aceea, el permite scurtcircuitarea raționalizărilor a *posteriori* care însoțesc în mod obișnuit discursurile despre producție, permitând descoperirea faptului că inventarele, fie ele chiar exhaustive, ale produselor (carne, lapte, ouă, fanere, excremente etc.) și utilizărilor (tracțiune, transport, strivire, apărare, curățare etc.) animalelor domestice (Sigaut, 1980) sunt departe de a

epuiza problema rolului (politic, simbolic, afectiv etc.) pe care îl joacă aceste animale și a statutului de care unele dintre ele se bucură cu adevărat în unele societăți.

Al doilea element *este producția* de animale. Mijloacele de producție sunt guvernate de câteva exigente fundamentale (protecția, alimentația și reproducerea) care trebuie îndeplinite pentru a asigura supraviețuirea animalelor, atât ca indivizi, cât și ca specii. Se poate considera că stadiul cel mai avansat de domesticire este atins atunci când niciuna dintre aceste trei exigente nu poate fi satisfăcută fără mijlocirea muncii oamenilor (Barrau, 1978). Variind foarte mult în funcție de resursele naturale și culturale disponibile, precum și în funcție de constrângerile ecologice și sociale, tehnicile astfel utilizate au în comun faptul că sunt și „mijloace elementare de acțiune” (Leroi-Gourhan) asupra animalului care, pe lângă faptul că îl servesc pe acesta din urmă, contribuie la supunerea sa față de om. Prin producția de animale se produce și domesticirea, deci și ascendentul omului asupra animalului. Locul pe care acesta îl ocupă în viața a numeroase societăți se traduce printr-un întreg eșafodaj de utilizări și idei, care merge mult mai departe decât ar fi necesar și suficient pentru a satisface nevoile vitale ale animalului. În acest fel, suntem îndreptățiți să ne întrebăm și dacă nu cumva căutarea domesticirii în sine și a imaginii pe care ea o dă despre puterea asupra vieții și a ființelor este cea care îl face pe om să crească animale.

Aspectele sociale, culturale și ideologice ale sistemelor de domesticire nu se reduc, în consecință, la rolul pe care animalele domestice au putut să-l joace în adaptarea ecologică (lama în Anzi, iacul în Tibet, dromaderul în Orientul Mijlociu și în Africa de Nord) și în dezvoltarea politică a numeroase societăți (calul aproape peste tot). Acest rol este, desigur, considerabil, însă interpretarea sa a alimentat uneori cele mai teribile derive

hiperfuncționaliste. Un exemplu de acest fel ar fi cel al ecologiei culturale, care s-a încropățânat să descopere pretutindeni și cu orice preț, necrutând nici fenomenele religioase (vaca sacră în India, prohibiția iudeo-islamică a consumării porcului), răspunsuri raționale la constrângerile mediului. Infinit mai fecundă este calea deschisă de A.G. Haudricourt (1962): distingând un „tratament horticol” și un „tratament pas-toral” al omului, acest autor stabilește o analogie între tratamentul aplicat plantelor și animalelor, pe de o parte, și raporturile sociale, pe de altă parte. Descoperind că în Anglia caii erau dresați la fel cum erau educați copiii, K. Thomas (1985: 55) scrie la rândul său că „domesticirea este [...] arhetipul altor tipuri de subordonare” etc. Într-adevăr, în toate sistemele de domesticire, animalele domestice apar ca parteneri ai omului, pe care, asemenea celorlalți parteneri sociali, acesta trebuie să-i țină la distanță sau să conviețuiască cu ei, să-i seducă sau să-i constrângă. Și această socializare a animalelor contribuie, cel puțin la fel de mult ca și imperativele tehnice sau ecologice, la orientarea alegerilor care îi conferă fiecărui sistem de domesticire fizionomia sa și stilul său particular.

J.-P. DIGARD

BARRAU J., 1978, „Domesticamento”, în *Enciclopedia Einaudi*, V: 49 - 71. - DELORT R., 1984, *Les animaux ont une histoire*, Le Seuil, Paris.

— DIGARD J.-P., 1990, *L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*, Fayard, Paris.

— HAUDRICOURT A.G., 1962, „Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui”, în *l'homme*, II (1): 40 - 50. - ISAAC E., 1970, *A Geography of Domestication*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

— LEEDS A., VAYDA A.P. (ed.), 1965, *Man, Culture and Animals: The Role of Animals in Human Ecological*

Adjustments, American Association for the Advancement of Science, Washington DC.

— LEROI-GOURHAN A., 1949, „Note sur l'étude historique des animaux domestiques”, în *Livre jubilaire offert a Maurice Zimmermann*, Imprimerie M. Audin, Lyon: 379 - 388. - LEVI-STRAUSS C, 1962, *La pensée sauvage*, Plon, Paris.

— PUJOL R. (ed.), 1975, *L'homme et l'animal*, Institut International d'Ethnoscience, Paris.

— SIGAUT F., 1980, „Un tableau des produits animaux et deux hypotheses qui en decoulent”, în *Production pastorale et société*, 7: 43 - 50. - THOMAS K., 1983, *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England 1500 - 1800*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex (trad. fr. *Dans le jardin de la nature. La mutation des sensibilités en Angleterre à l'époque moderne (1500 - 1800)*, Gallimard, Paris, 1985).

— UCKO P, DIMBLEBY G.W. (ed.), 1969, *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals*, Aldine - Atherton, Chicago - New York.

— ZEUNER F.E., 1963, *A History of Domesticated Animals*, Hutchinson, Londra.

ANIMISM

Deși cuvântul „animism” a fost folosit anterior pentru a desemna doctrina lui Stahl (1737 - identificarea sufletului gânditor cu principiul vital), etnologului englez E.B. Tylor (1832 - 1917) i se datorează faptul de a fi devenit unul dintre termenii majori ai istoriei etnologiei religioase. În celebra sa lucrare *Primitive Culture* (1871), Tylor, afirmând principiul universalității religiei și definind-o pe aceasta ca fiind credința în ființe spirituale, și-a introdus teoria sub numele de „animism”, termen care, preciză el, desemnează în special „doctrina sufletului”. De fapt, animismul comportă două dogme: credința în suflet și într-o viață viitoare și, corelativ, credința în niște divinități

conducătoare și în spiritele subordonate lor.

Întreg edificiul tylorian se bazează pe această doctrină a sufletului. Potrivit etnologului englez, reflecția oamenilor a fost guvernată de la început de două realități: existența morții și enigma viziunilor care apar în vise. În replică, „filosofile sălbaticilor” au ajuns la concluzia că în om e prezentă o „fantomă”, mai exact, un suflet, care este imaginea sa și un soi de dublu al său. Inerent individului, acest „suflet aparițional” este socotit a fi însăși cauza vieții. Din idei larg atestate, rezultă că sufletul, deși este impalpabil, are proprietăți fizice, poate să se desprindă de corp, să acționeze, să apară în vise și chiar să pătrundă în corpul unui alt om, să fie manipulat, să fie făcut să revină (prin intervenția vrăjitorilor sau a preoților). În acest stadiu al credințelor, e logic ca sufletul să poată apărea și la animale, căci și ele trăiesc și mor, și ele visează. Mai mult, poate fi imaginată și trecerea sufletului dintr-un corp animal într-un corp omenesc. Același raționament poate fi utilizat și în cazul plantelor: e firesc să li se atribuie un fel de suflet, pentru că ele cunosc moartea, sănătatea și boala. În sfârșit, Tylor se ocupă de credința în existența unui suflet în obiectele inanimate. Așadar este vorba despre o credință în faptul că întreaga natură este animată, dar și despre o credință în supraviețuirea sufletului, căci, din punctul de vedere al sălbaticului, vederea morților în vise dovedește că sufletul lor trăiește încă. Tylor ajunge astfel la punctul cel mai delicat al teoriei sale, la cel care rămâne, fără îndoială, cel mai puțin convingător: condițiile în care a putut să se efectueze trecerea de la noțiunea de „suflet” la cea de „spirit. După Tylor, sufletul și spiritul sunt de natură analoagă: „Omul primitiv a modelat ființele spirituale în funcție de ideea pe care și-a făcut-o despre propriul suflet”. Astfel s-ar putea explica trecerea sufletului unor defuncți la stadiul de spirite și, tot în acest proces, s-ar putea descoperi rădăcinile cultului manilor

(suflete binevoitoare) sau ale figurilor „demonilor” (suflete rele). Însă raportul sufletelor omenești cu categoriile mai abstracte de spirite și cu divinitățile propriu-zise rămâne o pură ipoteză, care se bazează în mod esențial pe antropomorfism. Relația dintre suflet și spirit fiind stabilită, Tylor, într-o perspectivă evoluționistă unilinia ră, trece pe rând de la „spiritele inferioare” (spirite familiare, spirite ale naturii, spirite animale – care deschid calea către cultele totemice) la „divinitățile-specii” (care cuprind „specii întregi de animale, plante sau obiecte”) și la „divinitățile care guvernează cursul naturii și viața oamenilor” (divinitățile superioare ale cultelor politeiste, doctrine socotite de Tylor consecințe ale animismului), și, în sfârșit, la dumnezeii marilor culte monoteiste.

Animismul a respins teoria „naturismului”, a lui Max Müller, la fel și „manismul” simplist al lui Herbert Spencer, iar succesul său a fost considerabil și a durat până în primele decenii ale secolului al XX-lea. Astăzi, această pasionantă și ambițioasă încercare de explicare globală a credințelor religioase nu mai este decât parțial validă. Doar termenul de „animism” supraviețuiește în limbajul curent, în lipsa unui cuvânt potrivit pentru a desemna doctrina religiilor tradiționale.

1. LE MOAL

KARDINER A., PREBLE E., 1961, *They Studied Man*, Cleveland University Press, Cleveland (trad. fr. *Introduction à l'ethnologie*, Gallimard, Paris, 1966).

— LOWIE R., 1937, *The History of Ethnological Theory*, Holt, Rinehart & Winston, New York (trad. fr. *Histoire de l'ethnologie classique des origines à la Deuxième Guerre mondiale*, Payot, Paris, 1971).

— MERCIER P., 1966, *Histoire de l'anthropologie*, PUF, Paris).

— TYLOR E.B., 1871, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion*,

Language, Art and Custom, J. Murray, Londra (trad. fr. *La civilisation primitive*, 2 vol., Reinwald, Paris, 1876 - 1878).

ANTICE (SOCIETĂȚI ~)

Anumite cercetări asupra societăților antice sunt socotite, în mod obișnuit, în Franța, a fi antropologice. Astfel, în 1968 a apărut *Anthropologie de la Grèce antique*, o culegere de articole ale lui L. Gernet, prefațată de J.-P. Vernant. Astăzi, o direcție de studii de la EHESS, condusă de N. Loraux, se intitulează „Histoire et anthropologie de la cité grecque”. Revista *Metis*, numită astfel după cartea lui M. Detienne și J.-P. Vernant *Lesruses de l'intelligence, la Metis des Grecs* (1974), are ca subtitlu *Anthropologie du monde grec ancien*. În sfârșit, o subsecțiune din interiorul comisiei CNRS însărcinate cu studierea lumilor antichității clasice se referă explicit la antropologie. Pe scurt, se vorbește curent despre o antropologie a societăților antice, căreia revistele de etnologie, mai ales *L'Homme*, îi acordă spații largi. Dar ce înseamnă această denumire care a reușit să dobândească o recunoaștere oficială în cadrul instituțiilor de învățământ și de cercetare și care se aplică unui domeniu de studii și de opțiuni epistemologice a căror legitimitate este admisă în asemenea măsură, încât schițează contururile unei discipline?

Rezultă de la sine că antropologia societăților antice nu are același statut ca etnologia europeană sau antropologia urbană. Grecia antică, mai exact cetatea grecească nu intră în câmpul disciplinei ca niște terenuri noi sau ca niște societăți puțin cunoscute din punct de vedere etnologic, care necesită culegerea unor informații inedite prin intermediul unor anchete făcute pe lângă niște informatori. Grecii dinaintea erei noastre ne-au spus deja destule prin scrierile lor. Nu ne rămâne decât să recitim, după secole de lecturi succesive, ceea ce au putut să spună despre ei înșiși, prin vocea istoricilor, filosofilor și

savanților lor. În aceasta constă întreaga dificultate (dar și interesul) a unei încercări de delimitare a abordării antropologice aplicate Greciei antice. De aceea, trebuie să o punem în raport cu impunătoarea tradiție a studiilor clasice, organizate în discipline prestigioase și depozitare ale celei mai etnocentrice imagini a tipului nostru de umanitate (și chiar a identității umanismului occidental și... academic): pe de o parte, activitatea etnografică (studiile de teren) și, pe de altă parte, activitatea antropologică (examinarea tuturor formelor de alteritate socială și compararea culturilor).

Examinată în raport cu etnologia și antropologia socială, antropologia societăților grecești ridică probleme delicate în privința delimitării câmpului științei și a legitimității disciplinare. Într-adevăr, dacă admitem că etnologia se distinge de istorie prin faptul că ea studiază în mod obișnuit societățile fără scriere sau, într-un mod mai general, că ea „se ocupă mai ales de ceea ce nu este scris” (C. Lévi-Strauss), trebuie să recunoaștem că Grecia Attidografilor, a lui Tucidide și a pietrelor gravate, împânzită de legi și decrete, se pretează prea puțin unei abordări etnologice. Dacă precizăm că istoria și etnologia se diferențiază mai ales prin tipul de fapte pe care le iau în considerare, prima privilegiind „clasele conducătoare, faptele de arme, domniile, tratatele și alianțele”, iar cea de-a doua „viața populară, moravurile, credințele, raporturile elementare pe care oamenii le stabilesc cu mediul” (*ibid.*), descoperim sau redescoperim în mod inevitabil că această diferență de orientare a pus bazele în cazul particular al Greciei antice – unei separații de natură disciplinară. Enunțată în alți termeni, această diferență acoperă, într-adevăr, distincția dintre istorie și ceea ce, în secolul trecut, purta numele de *Antiquitates*. „Antichitățile”, care făceau obiectul unui învățământ foarte elaborat în universitățile europene, acopereau exact

câmpul manifestărilor vieții în societate, al practicilor și obiceiurilor. O simplă privire aruncată asupra capitolului X din *Manualul de filologie*” al lui S. Reinach (1879), intitulat „Antichitățile Greciei”, ajunge pentru a verifica faptul că filologia clasică rezerva o minuțioasă atenție tuturor acestor subiecte familiare etnologiei de teren: înrudire, alimentație, ritualuri etc. în cazul predecesorilor noștri, era vorba de *erudiție*, iar stăpânirea ei presupunea dobândirea unei competente virtual exhaustive și a unor cunoștințe comparabile în multe privințe cu masa de informații pe care o monografie etnologică trebuie să le prezinte. Ba chiar mai mult, toate aceste cunoștințe despre societățile antice se înscriau într-o perspectivă, până la urmă, antropologică: „Mai ales prin înțelegerea trecutului grec și roman va putea psihologia să învețe să cunoască omul”, scria Reinach. Iluzie, se va spune, miraj umanist. Totuși, dacă privim mai de aproape, este vorba despre un demers care ar putea fi cel al unui antropolog. „Istoria, continuă filologul, ar fi o pierdere de vreme dacă nu ar căuta în studierea faptelor cunoașterea instituțiilor și a moravurilor și dacă în aceasta nu ar încerca să găsească știința spiritului omenesc, care este sursa lor comună. Ea este o psihologie experimentală ale cărei documente sunt furnizate de către trecut. Aceste documente sunt valoroase prin numărul lor și niciunul dintre ele nu trebuie disprețuit; istoria politică le culege și le clasează. Însă istoria politică nu este decât un studiu preliminar, o prefață la istoria instituțiilor, care se ridică deasupra acesteia, cu condiția de a se fonda pe ea. Căci istoria ideilor nu este decât o construcție fragilă atunci când nu își are rădăcinile în știința faptelor”.

Fapte, instituții și moravuri, spirit uman. Dacă acestea sunt, în ordinea menționată, obiectele cunoașterii științei filologice aplicate antichităților, misiunea antropologiei a putut fi formulată în termeni identici: o

interogație asupra omului pornind de la societăți și instituții surprinse în unicitatea lor. Vizată încă de la începutul secolului, apropierea dintre antropologie și studiile clasice își găsea legitimitatea în împărtășirea aceleiași ambiții. Dacă ștergerea distanței dintre etnologie și studiile clasice se izbea de o dublă piedică – înmulțirea studiilor de istorie și existența unei discipline constituite, făcând imposibil sau inutil proiectul inventării unei etnologii a societăților vechi –, această definiție propusă de filologi pentru acumularea cunoștințelor despre societățile antice se apropia de perspectiva *antropologică*. Pe cei care vor să scoată la lumină universalile culturii, grecii și romani ar putea să-i învețe multe, gratie (dar și în ciuda) privilegiului de a fi socotiți modele ale umanității. Nu au elaborat ei un discurs extrem de bogat despre omul social? Ei au intrat în câmpul antropologiei, din clipa în care acest discurs a încetat să fie considerat o paradigmă absolută și a început să fie comparat cu concepțiile și instituțiile altor societăți. Acest lucru s-a întâmplat în Anglia, unde, la începutul secolului al XX-lea, mai ales la Cambridge, prin J. Harrison, s-a dezvoltat o antropologie a Greciei antice, preponderent religioasă și de inspirație evoluționistă. În textele și ritualurile elenice erau urmărite rămășițele acelui fond de barbarie și de sălbăticie care, simultan, precedă și amenință orice civilizație rafinată. În dezbaterea foarte vie declanșată între apărătorii și detractorii unei antropologii a societăților antice, miza era răspunsul la următoarea întrebare: poate fi pusă lumea clasică pe același plan cu societățile necivilizate?

Întrebarea rămâne de actualitate, întrucât criticile formulate de curând de M.I. Finley, la fel ca și pledoaria lui Detienne, intitulată ironic *Les Grecs ne sont pas comme les autres*, arată că problema se pune și astăzi ca și pe vremea lui J. Harrison: comparatismul este oare legitim? A smulge lumea grecească din unicitatea sa miraculoasă și

paradigmatică, acesta a fost proiectul militant al Centre de Recherches Comparées sur les Sociétés Antiques întemeiat de Vernant și condus actualmente de P. Vidal-Naquet. Mai puțin evoluționistă, apropiată de tezele profesate de M. Mauss, împrumutând mult din metodele de analiză structurală a miturilor propuse de Lévi-Strauss și din „funcționalismul” lui G. Dumezil, această nouă antropologie a societăților antice le-a permis grecilor să devină interlocutorii antropologilor și ai societăților vii pe care aceștia le studiază.

G. SISSA

DETIENNE M., 1972, *Les jardins d'Adonis*, Gallimard, Paris.

— DETIENNE M., VERNANT J.

— P, 1974, *Les russes de l'intelligence, la Metis des Grecs*, Flammarion, Paris.

— DETIENNE M., VERNANT J.P. 1979, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris.

— FINLEY M.I., 1975, *The Use and Abuse of History*, Chatto & Windus, Londra. 1980, *Ancient slavery and Modern Ideology*, Londra (trad. fr. *Esclavage antique et idéologie moderne*, Editions de Minuit, Paris, 1981).

— GERNET L., 1968, *Anthropologie de la Grèce antique*, Maspero, Paris.

— HUMPHREYS S.C., 1978, *Anthropology and the Greeks*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— LEACH E.R., 1969, *Genesis as Myth and Other Essays*, Cape, Londra (trad. fr. *L'unité de l'homme et autres essais*, Gallimard, Paris, 1980).

— LORAUX N, 1981, *Les enfants d'athènes. Idées atheniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Maspero, Paris.

— REINACH S., 1879, *Manuel de philologie classique d'après le Trienium philologicum de W. Freund et les derniers travaux de l'érudition*, Hachette, Paris.

— ROGERSON J.W., 1978, *Anthropology and the Old Testament*, Basil Blackwell, Oxford.

— VERNANT J.

— P, 1965, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, Paris. 1974, *Mythe et Société en Grèce ancienne*, Maspero, Paris.

— VIDAL-NAQUET P, 1981, *Le chasseur noir*, Maspero, Paris.

ANTROPOLOGIE APLICATĂ - Australia 2 - Aborigenii australieni de astăzi. Etnii minoritare 2 - Probleme juridice și politice. Intervenții ale antropologiei. Urbane (Minorități ~)

ANZI

Întinzându-se în latitudine de la coasta Antilelor până la capul Horn, Cordiliera Anzilor prezintă o excepțională diversitate ecologică: prerii umede și bazine cu climă temperată în Anzii Ecuatoriali (Columbia și Ecuador), podișuri înalte, uscate și reci în sud (Perú, Bolivia), văi subtropicale care taie versanții, piemont împădurit, cu climă caldă și umedă către vest, o bandă de coastă desertică și întreruptă de oaze fertile, în sud, sau acoperită de o vegetație densă, în nord. Locuitorii Anzilor au știut să profite de varietatea resurselor oferite de aceste habitate diferite, fie prin împărțirea teritoriilor acestora pe mai multe etaje ecologice, fie prin colonizare și schimburi.

Veniți din nord, primii ocupanți ai Anzilor au ajuns aici în urmă cu cel puțin 15.000 de ani; între mileniile al VI-lea și al V-lea î.Hr., ei au început să cultive plante (cartoful) și să domesticească animale (lama). Cultura porumbului, mai târzie, va permite depozitarea surplusului. Între mileniile al III-lea și al II-lea î.Hr. apare ceramica, principala mărturie a culturilor andine prehispanice, pentru că acestea nu cunoșteau scrierea.

Cultura Chavin (1300 - 500 î.Hr.) constituie prima mare sinteză a descoperirilor realizate în timpul

precedentelor milenii. Ea se răspândește pornind de la un centru ceremonial situat în Anzii Centrali, unde sunt grupate producții artisanale diverse, provenind din schimburi, tribut sau ofrande. Viața urbană se conturează aici, probabil în cadrul unui stat teocratic. Arta rafinată de Chavin s-a exprimat mai ales în piatra gravată cu motive antropomorfe care reprezentau, după câte se pare, un panteon. Expansiunea sa pe coastă și în Anzii peruani septentrionali pare să se fi datorat mai degrabă difuziunii unui cult (divinitate felină sau caiman) decât unei cuceriri.

Omogenitatea pe care stilul Chavin adăuga culturii andine a dispărut de-a lungul unei faze ulterioare de diferențiere regională (500 î.Hr. - 900 d.Hr.). Cunoscute mai ales pentru frumoasa lor orfevrărie, „șefile” din Anzii columbieni s-au structurat încetul cu încetul. În Ecuador, diversele culturi de coastă par a fi mărturia unui proces de integrare asemănător. Cât despre aria andină centrală, ea cunoaște numeroase și strălucite dezvoltări locale: cultura Mochica, răspândită pe desertul de coastă peruan între secolele al II-lea și al VIII-lea, este cea mai cunoscută, grație unei ceramici cu niște forme și cu un decor foarte realiste. Aceste vestigii ne pun în fața unei societăți ierarhizate, dominate de o puternică clasă sacerdotală întreținută de țărani. Ele atestă, de asemenea, rolul central al războiului, complexitatea ritualurilor funerare și existența unui cult consacrat unei divinități cu colți de jaguar. Cei din populația mochica erau mari constructori și fierari abili.

Pe coasta de sud a statului Perú, cultura Paracas este cunoscută prin textilele sale brodate cu mici motive antropomorfe policrome și precedă cultura Nazca, ce se dezvoltă între 350 î.Hr. și 650 d.Hr. Dacă societatea paracas pare apropiată de societatea mochica, ceramica (dedicată, în principal, cultului și produsă în atelier) este diferită, culoarea fiind foarte variată, iar formele rigide și

stilizate. Misterioasele linii și figuri trasate în pampasul din Nazca, adesea interpretate cu multă fantezie, sunt, probabil, reperatele astronomice ale unui calendar ceremonial.

În zonele înalte, cultura Tiahuanaco, precedată de cultura Pucara, se dezvoltă în cursul primului mileniu. Situat la 4.000 de metri altitudine, pe malul lacului Titicaca, centrul său este un ansamblu urban, probabil de origine ceremonială, construit din megaliti ciopliti. Stilul Tiahuanaco se întinde până în Chile, însă această expansiune nu pare să depindă de acțiuni războinice. În nord, procesul de regroupare politică s-a accelerat, în Ecuador mai mult decât în Columbia, dând naștere, mai ales pe coastă, unor regate și unor grupări urbane a căror apariție a devenit posibilă datorită tehnicilor agricole elaborate (terase, irigații, cultura pe bilon). Aflate deja într-o perioadă de decadentă, culturile regionale din Anzii Centrali sunt zdruncinate de apariția puternicului stat Huari. Între 560 și 900, aparatul său politic și militar, centralizat aproape de Ayacucho, a unificat Anzii până în Bolivia. Culturile regionale „clasice” au dispărut în favoarea unei unități stilistice panandine foarte standardizate.

Declinul greu de explicat al imperiului Huari este însoțit de o mișcare de independentă în coloniile sale. Printre regatele care se dezvoltă aer, Chimu, amplasat pe fostul teritoriu al populației mochica, are capitala la Chan-Chan, cel mai mare oraș prehispanic din America de Sud (20 km²). Diferite dinastii locale s-au unit în cadrul acestuia prin intermediul unei regalități sacre, al unei puteri militare predominante și al unei planificări economice bazate pe remarcabile amenajări hidraulice. Luxul și rafinamentul acestei culturi, niciodată atinse de incași, pot fi observate mai ales în orfevrăria găsită în morminte. În secolul al XIV-lea, Chimu controla toate

oazele de pe coasta dintre

Tumbes și Pativilca. El se confruntă, însă, cu „șefile” independente din alte văi (Chancay, Chinchă sau Ica), dar mai ales cu fiul lui încă, Pachacuti, care, cucerind zonele înalte de unde izvorau apele vitale pentru oaze, îl anexează vastului său imperiu.

Se întâmplă prea des ca trecutul andin prehispanic să fie redus la Imperiul încă (sau Tawantinsuyu), deși acesta nu a existat decât timp de un secol. Este adevărat că, spre deosebire de societățile care l-au precedat, studiarea sa (Murra, 1978; Rostworowski, 1988; Zuidema, 1986) poate să se sprijine pe mărturiile lăsate de spanioli începând din 1532. Aceste documente au fost interpretate fără întrerupere, în maniere adesea divergente, de câteva secole încoace.

Primele cuceriri ale etniei din munți a cărei expansiune a fost la originea nașterii imperiului nu sunt cunoscute decât prin intermediul miturilor, ai căror eroi, după îndelungi peripeții, întemeiază viitorul centru imperial de la Cuzco. La apogeul puterii sale, sub domnia lui Pachacuti, care a creat, probabil, majoritatea structurilor statale, imperiul Tawantinsuyu se întindea pe o suprafață de 600.000 de kilometri pătrați, cucerită datorită unei savante combinații de războaie și tratate care îmbinau strâns preocupările religioase și politice. Societățile fără stat din zonele joase orientale au știut, totuși, să reziste. Orașul Cuzco va atrage admirația spaniolilor prin clădirile sale construite cu blocuri de piatră îmbinate cu ajutorul unor unelte de lemn și de bronz.

Sapan încă este fiul soarelui. El se căsătorește cu sora sa, care îi dă copii legitimi din rândul cărora este desemnat moștenitorul tronului, dar are și soții secundare ne-incase. După moartea sa, corpul său mumificat este obiectul unui cult. Dispunem și de o genealogie a doisprezece suverani, considerată, în general, a fi o

cronologie. Ea poate fi interpretată și ca o hartă ierarhică, indicând distanța genealogică în raport cu suveranul descinzând din strămoși regali ale căror nume trimit mai degrabă la reprezentări ale funcțiilor politice sau religioase decât la personaje istorice (Zuidema, 1986). Legăturile de rudenie guvernează atât organizarea familiilor aristocratice, cât și principiul de ierarhizare a administratorilor, accesul la pământuri al grupurilor locale (sau *ayllu*) și integrarea mitologică în neamul lui încă a popoarelor cucerite.

Statul controlează „șefiile” locale, favorizând închiderea circuitelor lor economice de autosubsistență, bazate pe accesul, pornind de la un centru regional, la etajele ecologice variate unde sunt instalați coloniștii, un fel de insule într-un arhipelag vertical. El se sprijină pe o structură socială și politică dualistă, ale cărei elemente sunt ele însele dedublate și cuprinse unele în celelalte într-o ordine ierarhică cu eșaloane legate prin relații de reciprocitate. Structurile preexistente sunt reinterpretate într-un context nou: cultul solar este impus de către stat, însă templul soarelui de la Cuzco integrează divinitățile locale; funcționari numeroși și diverși contabilizează resursele, grație unui sistem de sforicele (*quipu*) ale căror noduri reprezintă unități de măsură; în vreme ce șefii tradiționali își păstrează, local, rangul, fiii lor asimilează la Cuzco cultura învingătorilor; populațiile sunt deportate, însă potrivit modelului „arhipelagului vertical”, devenit strategie de stat; pământurile lui încă și ale soarelui, pentru care familiile trebuie să facă prestații în muncă, se învecinează cu cele pe care încă le-a oferit familiilor și șefilor locali. Caracterul totalizant al gândirii incașe se exprimă foarte bine în sistemul de *ceque*: 41 de linii din 328 de locuri sacre converg către templul soarelui din Cuzco, determinând atât un calendar, cât și o organizare a spațiului care se întindea în cele patru colțuri ale

imperiului, precum și o îmbinare a grupurilor sociale din Cuzco prin ritualurile cu a căror exercitare erau însărcinați.

După dispariția celor doi pretendenți la acest imens imperiu, a căror luptă fratricidă a fost în folosul spaniolilor, colonizarea a erodat, încetul cu încetul, instituțiile indigene. Astăzi, formele de organizare ale societății rurale andine, din ce în ce mai reduse de emigrația masivă, sunt ca niște ecouri ale diferitelor momente ale istoriei sale. Câteva etnii cunosc încă moduri de organizare și credințe prehispanice, precum controlul etajelor ecologice multiple, o structură socială dualistă, o concepție ciclică asupra timpului și un panteon complex. Mulți quéchua și aymara sunt organizați în sate după modelul colonial de grupare a populațiilor dispersate. Ei sunt mai mult sau mai puțin integrați în economia monetară, participând la activitatea în cooperative sau sindicate în funcție de izolarea lor geografică, iar cultura lor originală amestecă elemente hispanice cu tradiția andină.

A. MOLINIE-FIORAVANTI

„Anthropologie historique des sociétés andines”, în *Annales ESC*, 1978, 5 - 6. - BETANZOS J. de 1987 (1575), *Suma y narración de los Incas*, Atlas, Madrid.

— LAVALLEE D., LUMBRERAS L.G., 1985, *Les Andes de la préhistoire aux Incas*, Gallimard, Paris.

— LUMBRERAS L.G., 1979, *The Peoples and Cultures of Ancient Perú*, Smithsonian Institution, Washington DC.

— MURRA J.V., 1975, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

— ORTIZ DE ZUNIGA, 1972 (1562), *Visita de la provincia de Leon de Huánuco*, 2 vol., Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Huánuco.

— POMA DE AYALA G, 1980 (1584 - 1614), *El primer*

nueva coronica y buen gobierno, 3 vol., Siglo Veintiuno, México.

— ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO M., 1988, *Historia del Tahuantisuyu*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

— ROWE J.H., 1946, „Încă Culture at the Time of the Spanish Conquest”, în *Handbook of South American Indians*, t. II, Smithsonian Institution, Washington DC.

— ZUIDEMA R.T., 1986, *La civilisation încă au Cuzco*, PUF, Paris.

ARHEOLOGIE 1. *Prezentare generală*

Arheologia (etimologic „știința lucrurilor vechi”) studiază trecutul pornind de la vestigiile materiale care s-au păstrat. Ea apare în Italia, în perioada Renașterii, din interesul suscitată de antichitatea greco-romană. Primele săpături au loc începând din secolul al XVII-lea în Forumul roman și la Villa Hadriana. În China, începuturile arheologiei sunt și mai precoci. În secolul al XI-lea, sub dinastia Song din nord, descoperirile făcute în situl fostei capitale Shang de lângă Anyang (secolele al XIV-lea - al XI-lea î.Hr.) sunt la originea primelor colecții imperiale de obiecte de bronz și a primelor cataloage ilustrate cu obiecte vechi. Începând din secolul al XIX-lea, interesul lumii savante se îndreaptă înspre trecutul cel mai îndepărtat și înspre originea omului și, în paralel, etnologia se naște din interesul pentru societățile primitive. Preistoria, care se sprijină pe științele naturale, se dezvoltă în paralel cu arheologia clasică, disciplină auxiliară a istoriei, aflată în legătură cu epigrafia și filologia. Studiarea obiectelor, clasarea și datarea lor sunt preocupările sale esențiale. Ea se îndreaptă astfel către ceea ce arheologii țărilor Europei de Est vor numi mai târziu „istoria culturii materiale”. Astăzi, arheologia se constituie, încetul cu încetul, într-o disciplină autonomă, cu metode și baze teoretice specifice. Câmpul său s-a lărgit

în timp, în spațiu și în privința obiectului de cercetare. De acum, de la preistoria australopitecilor până la arheologia urbană sau industrială, toate culturile pot fi studiate potrivit acestei abordări. Luarea în considerare ca fapte arheologice a unor categorii de vestigii din ce în ce mai variate a îmbogățit considerabil spectrul analizelor și interpretărilor posibile, de la deșeuri și urme ale transformării antropice până la toate mărturiile mediului. Cronologia absolută este construită acum plecând de la metode de datare fizico-chimice sau botanice (dendrocronologia sau datarea copacilor prin cercetarea inelelor lor de creștere) dezvoltate în acest scop. Studiarea proceselor de alterare a vestigiilor de tot felul după îngroparea lor (tafonomia), analiza urmelor de prelucrare și de utilizare nu sunt decât câteva exemple de tehnici create pentru arheologie.

Săpăturile, ale căror decapări în straturi succesive scot la lumină vestigiile în poziția lor originală, rămân actul central al adunării datelor arheologice. Dar întrucât distrug obiectul cercetării lor și nu pot fi repetate, ele trebuie să se supună unor exigente metodologice tot mai riguroase, care nu pot fi satisfăcute decât printr-o strategie de ansamblu și o arhivare pe cât de precisă, pe atât de minuțioasă a observațiilor. Într-adevăr, trebuie asigurată atât o lectură verticală (stratigrafică), cât și una orizontală. Prima controlează succesiunea relativă a straturilor și cronologia lor, iar a doua se concentrează asupra analizei spațiale a relațiilor dintre vestigiile fiecărui strat și ajunge la o interpretare antropologică a solurilor (din perspectiva etnologiei preistorice). Iată de ce există tot atât de multe strategii de efectuare a săpăturilor câte tipuri de situri există, de la degajarea minuțioasă a solurilor de habitat cu ajutorul racletelor și al pensulelor până la vastele decapaje extensive făcute cu buldozerul și cu lopata, care aduc la lumină resturile structurale ale

unor sate întregi. În toate cazurile, planurile, secțiunile, fotografiile, mulajele, inventarele și desenele permit păstrarea unei imagini analitice a sitului și a relațiilor care asociază în acel spațiu vestigiile între ele.

Etapă centrală a colectării datelor, săpăturile nu reprezintă unicul ei act. Ele sunt precedate de prospecțiuni sistematice care inventariază potențialul arheologic al unei regiuni și permit alegerea siturilor în care vor fi făcute săpături pe baza unui esantionaj și nu la întâmplare. Săpăturile sunt însoțite de prelevări sistematice destinate studierii mediului, fiind urmate de un ansamblu de analize și de interpretări care capătă din ce în ce mai multă importanță. Recurgerea la experimentare introduce noi proceduri de verificare a ipotezelor. Elaborarea unor modele sistematice derivate din ecologie, antropologie, geografie umană sau etnoarheologie permite depășirea naturii lacunare a documentației arheologice și propune reconstruirea societăților trecutului. Dincolo de descrierea vestigiilor, arheologia vizează de acum înainte reconstituirea acțiunii omului asupra mediului, organizarea spațiului, lanțurile operatorii de producție, viața cotidiană și comportamentul uman la un moment dat. Pe termen lung, ea caută să identifice procesele care conduc la schimbări tehnice, economice, sociale sau culturale.

F. AUDOUZE

CAMPS G., 1982, *La préhistoire*, Librairie Académique Perrin, Paris.

— EMPERAIRE A., 1964, *Origines de l'archéologie préhistorique en France*, A. et J. Picard, Paris.

— GALLAY A., 1986, *L'archéologie demain*, Belfond, Paris. - „Le grand atlas de l'archéologie”, 1985, în *Encyclopaedia Universalis*, Paris.

— LEROI-GOURHAN A., 1983, „Reconstituer la vie”, în *Le fil du temps*, Fayard, Paris: 234 - 255. - SCHNAPP A.

(ed.), 1980, *L'archeologie aujourd'hui*, Hachette, Paris.

— SHERATT A. (ed.), 1981, *Encyclopédie d'archéologie de Cambridge*, Editions du Fanal, Paris.

— *Etnologia preistorică*

Etnologia preistorică este indisociabilă de numele lui A. Leroi-Gourhan. Marcat de un anume empirism, acest curent de gândire se caracterizează prin abordarea etnologică a lucrărilor arheologice de teren. Unitatea sa constă mai mult într-o seamă de practici comune decât în enunțuri teoretice formulate în texte fondatoare. Într-adevăr, metodele sale au fost puse la punct în cursul săpăturilor efectuate pe șantierele-pilot de la Arcy-sur-Cure și Pincevent (Leroi-Gourhan, Brezillon, 1966, 1972).

Pentru Leroi-Gourhan, „reconstituirea vieții culturale a oamenilor din trecutul anterior Istoriei” este un obiectiv care poate fi atins „printr-o analiză etnografică a habitatelor preistorice” (1983). Trei principii fundamentale caracterizează demersul său: primatul săpăturilor orizontale în planuri microtopografice în raport cu săpăturile stratigrafice, pentru că doar „citirea” orizontală a straturilor succesive poate să permită cunoașterea locurilor pe care a trăit omul; stabilirea celor mai complete și mai obiective arhive posibile ale săpăturilor, pentru a atenua distrugerea sitului din pricina săpăturilor; analiza structurală a datelor legate de relațiile dintre vestigiile arheologice, plecând de la natura și poziția lor. Analiza spațială reușește să pună în evidență structuri arheologice evidente (vetre, gropi, zone pentru deșeuri ...) și structuri latente (arii de activitate, urme negative de perete...). Combinarea acestor rezultate cu studiile despre mediu și cu studiile tehnologice permite redarea organizării spațiale și alcătuirea unei imagini a activităților desfășurate în așezarea respectivă. Aceste metode au fost adaptate cu succes unor terenuri preistorice foarte diverse: în Orientul Mijlociu de către J. Cauvin, în Anzi de către D. Lavallee, în

Pacific de către J. Garanger sau, pentru paleoliticul german, de către G. Bosiński.

Foarte individualizată în anii '60, etnologia preistorică tinde să se reîntoarcă în sânul unei preistorii franceze unificate. Metodele sale sunt aplicate în majoritatea săpăturilor solurilor de habitat. Analiza de mediu și studiile tehnologice și funcționale ocupă un loc tot mai important în cadrul ei. Săpăturile din peștera Planches din Jura sunt un bun exemplu pentru un studiu aprofundat de etnologie preistorică (Petrequin, 1980). Respingerea de către Leroi-Gourhan a comparatismului etnografic face astăzi loc unei utilizări moderate a modelelor etnoarheologice. Banalizarea acestui curent e întărită de fenomenele de convergență: o parte a școlii americane de arheologie antropologică, deși foarte teoretică și situată într-un cadru ipotetico-deductiv strict, susțin astăzi principiile unor săpături și analize de date asemănătoare celor evocate mai sus.

F. AUDOUZE

BOSINSKI G., 1979, *Die Ausgrabungen in Gbnnersdorf 1968 - 1976 und die Siedlungsgefunde der Grobung 1968*, Fr. Steiner Verlag, Wiesbaden.

— GARANGER J., CONDART A., 1984, „Prehistoire et ethnologie”, în „La connaissance en devenir”, în *Encyclopaedia Universalis*, supliment 1984: 521 - 530. - LAVALLEE D., JULIEN M., WHEELER J., KARLIN C, 1985, *Chasseurs et pasteurs préhistoriques des Andes*, Recherches sur les civilisations, Paris.

— LEROI-GOURHAN A., 1983, „Reconstituer la vie”, în *Le fil du temps*, Fayard, Paris; (ed.), 1988, *Dictionnaire de la prehistoire*, PUF, Paris.

— LEROI-GOURHAN A., BREZILON M., 1966, „L'habitation magdalénienne no 1 de Pincevent pres Montereau (Seine-et-Marne)”, în *Gallia Prehistoire*, IX-2: 263 - 371; 1972, *Fouilles de Pincevent. Essai d'analyse*

ethnogra-phi-que d'un habitat magdalenien (la section 36), Editions du CNRS, Paris.

— PETREQUIN P, 1985, *La grotte des Planches-pres-Arbois (Jura)*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

— *Etnoarheologia*

Etnoarheologia este o strategie de cercetare destinată rafinării, îmbogățirii și criticii tehnicilor de inferență arheologică. Ea realizează o analiză etnologică și arheologică a prezentului pentru a propune ipoteze de interpretare a situațiilor trecute; aceste modele trebuie confruntate pe urmă cu datele săpăturilor și cu toate celelalte modalități de abordare a realităților antice. Dialogul preistorie - etnologie s-a impus întotdeauna, fiindcă cele două discipline au câmpuri de cercetare vecine, în ciuda mijloacelor de abordare diferite: una se ocupă de trecut, amputat de aleatoriul conservării vestigiilor, pe când cealaltă studiază prezentul viu și discursul, fiind lipsită de profunzime istorică. Postulând că evoluția umană este liniară, având viteze de dezvoltare diferite în funcție de diversele regiuni, specialiștii preistoriei s-au îndreptat din secolul al XIX-lea către „primitivii” contemporani, pentru a căuta să afle de la ei care sunt funcțiile uneltelor găsite în timpul săpăturilor, tipurile de arhitectură neolitică de pe malul lacurilor sau semnificația gravurilor și picturilor rupestre. Pe la 1950 se estompează primatul acestui tip de comparatism, dominat de un joc de puzzle care utiliza informațiile adunate de peste tot din lume, în ciuda lucrărilor lui G. Childe (între 1920 și 1950), al cărui demers, de inspirație marxistă, acordă un loc fundamental interpretării etnologice. A. Leroi-Gourhan reproșa comparatismului sumar că paralizează imaginația științifică, căutând să explice totul prin analogie; sub influența sa, cercetarea s-a îndreptat spre etnologia preistorică și spre experimentare. A doua

ruptură metodologică se produce pe la 1960, odată cu apariția publicației *New Archeology* și în același timp cu neo-evoluționismul lui E. Service și M. Sahlins. Pentru S.R. Binford (1968), există o interdependență a faptelor sociale, a tehnicilor și a constrângerilor ecologice în sistemele în echilibru, în așa fel încât importanta alegerilor culturale poate fi neglijată. În aceste condiții, el propune, conform unui demers clasic în istoria științelor, utilizarea unei abordări ipotetico-deductive care să permită trecerea de la analizele etnografice la faptele arheologice. Astfel ia naștere termenul de „etnoarheologie”, a cărui apariție este însoțită de o reflecție asupra „legilor” generale ale comportamentului (Schiffer, 1976), bazată pe un principiu uniformizator cu valoare transculturală. Pentru J.E. Yellen

(1977) și A.R. Gould (1978), speranța de a defini unele „legi” transculturale se estompează din momentul în care se recurge la analogii între populații dispărute și populații vii despre care se presupune că ar fi comparabile cu primele. În toate cazurile se pune problema legitimității în utilizarea analizei etnografice pentru explicarea trecutului, întrucât prin natura sa raționamentul analogic nu poate furniza probe de unul singur și ar fi periculos ca variabilele culturale și ideologice să fie trecute sub tăcere. Scoala de la Cambridge, de arheologie structurală și simbolică (Hodder, 1982), intenționează să reacționeze la tezele propuse de *New Archeology*. Ea denunță funcția pur utilitară atribuită culturii materiale, ocupându-se de studierea codului simbolurilor, a reprezentărilor ideologice ale relațiilor sociale, a sensului și utilizării lor. În această reevaluare, etnoarheologia dobândește un rol-cheie.

Astăzi nu mai există niciun domeniu al cercetării preistorice care să nu fie contaminat de utilizarea modelelor etnoarheologice. De la lanțul operatoriu la repartiția mărturiilor, de la arhitectură la fosilizarea vestigiilor, de la raporturile sociale la cimitire, de la

exploatarea mediului la plantele cultivate, putem să spunem că toate domeniile de investigație au fost abordate cu mai mult sau mai puțin succes. La fel stau lucrurile și în cazul disciplinelor care se fereau să practice compa'ratismul etnografic – etnologia preistorică sau experimentarea arheologică. S-a ajuns la concluzia că nici științele aplicate arheologiei nu scapă de necesitatea de a construi modele ale interacțiunii om – mediu. Un exemplu în acest sens este cel al poluării antropice a polenului sau a resturilor vegetale găsite în siturile de habitat preistoric: acest polen și aceste vegetale ne oferă indicații asupra surselor de exploatare a mediului de către om, și nu despre mediul însuși (Petrequin, 1984).

Utilizarea modelelor etnoarheologice este la modă, dar nu trebuie să uităm că acestea pun în evidență analogii sau, în cel mai bun caz, convergente. Etnologia furnizează un catalog al posibilităților (Gallay, 1986), însă nu al tuturor posibilităților. Rolul ei ar trebui să fie acela de a contribui la reducerea generalizărilor abuzive, căci riscul care pândește etnoarheologia este acela ca ea să se mulțumească cu o survolare a realităților sociale și culturale, sub pretextul că problematica sa nu poate să fie etnologică. Situată la interfața a doua domenii disciplinare, etnoarheologia își fixează astăzi ca scop esențial înțelegerea modului în care fapte și evenimente actuale pot (sau nu) să se „fosilizeze”, adică să fie (sau nu) puse în evidență de cercetările arheologilor. Această strategie nu poate fi productivă decât în măsura în care ia în considerare atât procesele lumii vii, cât și întoarcerea acestor procese spre faptele trecutului.

P. PETREQUIN

BINFORD S.R., BINFORD L.R. (ed.), 1969, *New Perspectives în Archeology*, Aldine, Chicago.

— GALLAY A., 1986, *L'archeologie demain*, Belfond, Paris.

— GOULD A.R. (ed.), 1978, *Exploration in Ethnoarcheology*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

— HODDER I., 1982, *Symbols în Action. Ethnoarcheological Studies of Material Culture*, Cambridge University Press, Cambridge.

— KRAMER C. (ed.), 1979, *Ethnoarchaeology Implications of Ethnography for Archaeology*, Columbia University Press, New York.

— PETREQUIN A.-M., PETREQUIN P, 1984, *Habitat lacustre du Benin. Une approche ethnoarchéologique*, Recherches sur les civilisations, Paris.

— SCHIFFER M.B., 1976, *Behavioral Archaeology*, Academic Press, New York.

— YELLEN J.E., 1977, *Archaeological Approaches to the Present: Models for Reconstructing the Past*, Academic Press, New York - San Francisco - Londra.

ARHITECTURĂ

Termenul „arhitectură”, utilizat în contextul antropologiei, trimite la un ansamblu complex de fenomene care se referă nu numai la locuințe, ci și la habitat, la organizarea spațiului, la modul de viață, la formele de organizare economică, socială și politică, la sistemele simbolice și religioase. Arhitectura este creatoare de spațiu și de relații spațiale, este o formă de expresie în mod fundamental socială, al cărei limbaj formal utilizează conceptul (cu conținut variabil) de „spațiu” și ține seama de o conștiință socială a spațiului. Însă arhitectura nu este doar un mod de elaborare materială a unei reprezentări: definind locurile, ea face din acestea receptacule ale semnelor, de unde și bogăția semnificațiilor simbolice legate de anumite tipuri de edificii sau de spații amenajate (sanctuare, sedii ale deținătorilor puterii, piețe etc.) și, mai general, legate de casă și de amplasamentele rezervate diferitelor activități

sociale.

Prin caracterul său primar și funcțional de „conținător”, un obiect arhitectural nu poate fi sesizat printr-un act perceptiv unic, pentru aceasta fiind nevoie de o serie de acte care țin de o dublă abordare (din interior și din exterior), experiența perceptivă globală trecând dincolo de simpla experiență vizuală. Spațiul arhitectural dezvăluie o viziune asupra lumii și a poziției omului în această lume. Ca orice alt limbaj, limbajul arhitectural nu poate fi înțeles decât dacă este pus în relație cu contextul cultural care îl produce, pentru că ierarhia normelor și valorilor unei arhitecturi este integrată unei ierarhii care o înglobează, aceea a culturii corespondente. De la paravanul de crengi al boșimanilor kung la turnurile cetăților yemenite, de la casele hipogee din Modica (Sicilia) la locuințele pe piloni din satele de pe malul lacului Nokwe din Benin, orice arhitectură permite o „lectură” a manierei în care un grup articulează comunicarea dintre membrii săi și relația sa globală cu spațiul. Geometria, chiar înainte de a fi un instrument tehnic pentru construcție, este un ansamblu de simboluri susceptibile a fi codate în termeni cosmogonici sau metafizici. În satele kasena din Burkina Fasso, locuințele pătrate sunt rezervate bărbaților, locuințele rotunde – femeilor, circularitatea fiind asociată cu uterul, cu luna, cu noțiunea de „origine”, cu fecunditatea și cu continuitatea ca semn al imuabilității.

A înțelege simetria volumelor, a elementelor modulare, a recurentelor morfologice, înseamnă a pune în evidență opozițiile elementelor ce se organizează în raport cu un centru, care nu se definește în mod necesar în termeni geometrici. În Benin, cu ocazia marilor evenimente regale care se desfășoară la Abomey, porțile palatului regal prin care intră și ies demnitarii sunt numite, de stânga” și „de dreapta” prin raportare la poarta

prin care trece regele, considerată a fi „centrală”, deși ea nu este astfel din punct de vedere geometric.

Factorii de mediu (climă, natura solurilor, materialele disponibile) și gradul de dezvoltare tehnică a societății au în mod cert un efect direct asupra tipurilor de locuințe, dar, adesea, unor condiții naturale identice pot să le corespundă soluții arhitecturale foarte diversificate, născute din variabilitatea constrângerilor socio-economice și culturale care modelează condițiile de producere a obiectelor arhitecturale, căci determinarea și evoluția formelor nu țin doar de factori materiali. În Apulia (Italia), două sate vecine, Alberobello și Ceglie Messapica, au ca activități principale agricultura și creșterea animalelor, însă în primul sat unitatea de lucru este familia, pe când în al doilea sat unitățile economice sunt fermele colective. Casele din Alberobello sunt celebrele *trulli*, case familiale independente, pe când la Ceglie Messapica, locuințele sunt aliniate și grupate pe ferme. Casa este o formă care delimitează un spațiu organic de echilibru între natură și cultură, între omul care construiește și locuiește și persoana ca ansamblu al reprezentărilor. Casa este, după caz, arcă divină (dogoni, Mali), urnă funerară (Latiumul superior, Italia), uniune sexuală (lobi, Burkina Fasso); ea este zoomorfă la populația fali din Camerun și antropomorfă la kabili, care concep corpul omenesc ca schemă simbolică a oricărei structuri.

Orientarea axelor unei case poate fi stabilită printr-un ritual de întemeiere realizat de un bărbat (cel mai bătrân membru al comunității, preot, vrăjitor) care cunoaște atât caracteristicile fizice și metafizice ale locului de amplasare, cât și istoria și mitul la care se referă grupul căruia îi aparține constructorul casei. Dacă există, „cartografia” indigenă poate să furnizeze indicații despre concepțiile societății respective în materie de reprezentare a spațiului (geografie) și a lumii (cosmologie) și, în

consecință, despre locul ocupat de locuință în interiorul unui asemenea sistem. Să ne amintim pictografiile indienilor din Câmpii, hărțile pe scoarță de mesteacăn ale populațiilor siberiene sau planurile militare trasate pe scoarță sau pe țesături de către spionii regilor de la Abomey.

Amplasamentul locuinței este un fel de spațiu proiectiv al structurii sociale. Societățile acefale (lobi din Burkina Fasso, dagar-i din Burkina Fasso și din Ghana, gonja din Ghana) pot să aibă un habitat „în nebuloase, a cărui configurație o obliterează pe cea a spațiului sătesc. Astfel, rolul clanurilor se manifestă prin împărțirea spațiului comunității locale în sectoare sau în zone (indienii bororo din Brazilia, bambara și hausa din Africa de Vest). Centralizarea puterii are un efect direct asupra organizării spațiului: de exemplu, la populațiile yoruba (Nigeria) sau fon (Benin), palatul, aflat în capitala regatului, este izolat printr-un zid de restul cartierelor, care sunt dispuse în jurul lui, după un plan circular.

Deschizăturile, fie că e vorba de uși, ferestre sau guri de vatră, sunt elementele locuinței cel mai bine protejate. Cei din populația lobi îngroapă sub pragul caselor lor un „medicament” specific familiei rezidente, care accentuează separația dintre interior și exterior, permițând recunoașterea străinului și, dacă e cazul, împiedicându-l să facă vreun rău. În Franța, în partea orientală a Lorenei, poarta de la intrarea casei are deasupra sa un fronton monumental, pentru decorarea căruia sunt folosite atât simboluri păgâne (svastica cu brațe curbe, soarele, steaua, rozasa), cât și simboluri creștine; uneori, relieful ancadramentului desenează o cruce de talia porții.

Separând decorarea unei locuințe de concepția sa arhitecturală, nu am face decât să tăiem în două o unitate indivizibilă. La dogoni, coliba pentru sfat (*togu na*) este concepută în așa fel încât fiecare dintre stâlpii care susțin

acoperișul reprezintă un cuvânt, succesiunea stâlpilor unei colibe reprezintă o frază, iar ansamblul colibelor, văzute prin intermediul drumului ritual al lui *sigi*, constituie un discurs.

Pe lângă arhitectura reală, a proiecției și a construcției, există și o arhitectură pe care am putea s-o numim „virtuală”, care, ca sub o vastă cupolă protectoare invizibilă, definește, delimitează și organizează o porțiune de spațiu centrată asupra casei, în jurul căreia se desfășoară drumuri, grădini, câmpuri etc.

Concepția arhitecturală rezultă din convergența unui număr atât de mare de factori tehnici, socioeconomiici și culturali, încât ar fi inutil să pretindem că am alcătuit un repertoriu exhaustiv. Diferitele elemente de determinare a formelor și a funcțiilor arhitecturale sunt considerate a fi niște elemente grafice, a căror suprapunere ar da o epură globală, utilizabilă la orice scară, iar numeroasele implicații culturale ar trebui să ne ducă, prin intermediul arhitecturii, la descoperirea unui cod.

G. ANTONGINI, T. SPINI

ANTONGINI G., SPINI T., 1981, *Il cammino degli antenati. I Lobi dell'Atto Volta*, Laterza, Bari.

— BORDIEU P, 1974, *Esquisse d'une theorie de la pratique*, Droz, Paris.

— GUIDONI E.

— *Architetturaprimtiva*, Electa, Milano.

— GUTKIND E.A., 1958, *Architettura e società: spazio e materia, gruppo e individuo*, Edizioni di Comunità, Milano.

— LEBEUF J.

— P, 1961, *L'habitation des Fali*, Hachette, Paris.

— LEROI-GOURHAN A, 1978, *Le geste et la parole, la mémoire et les rythmes*, Albin Michel, Paris.

— MOHOLY-NAGY S., 1957, *Native Genius în Anonymous Architecture*, Horizon Press, New York.

— PAUL-LEVY F., SEGAUD M., 1983, *Anthropologie de l'espace*, Centre Georges Pompidou, Paris.

— RAPOPORT A., 1969, *House Form and Culture*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey (trad. fr. *Pour une anthropologie de la maison*, Dunod, Paris, 1972).

— SPINI T., SPINI S., ANTONGINI G.

— *Togu na*, Electa, Milano.

ARIE CULTURALĂ

O arie culturală (germ. *Kulturkreis*, engl. *culture area*) este un teritoriu sau o zonă geografică definită prin răspândirea unui ansamblu de „elemente” culturale date (obiecte materiale, caracteristici ale organizării sociale sau credințe). Prefigurată de „provinciile geografice” ale lui A. Bastian (1860), ideea de *Kulturkreis*, cheia de boltă a „morfologiei culturale” (*Kulturmorphologie*), a fost popularizată de L. Frobenius (1898), discipol al lui F. Ratzel (1899) și al lui F. Schurtz, și detaliată de F. Graebner (1911). Căutarea sistematică a unor asemenea configurații avea ca scop stabilirea unei cronologii relative a culturilor, suceptibilă să întemeieze o istorie universală a societăților „inferioare”. Teoria difuzionistă de care e legată această idee respinge evoluționismul uniliniar și postulează o dezvoltare neuniformă a culturilor în cadrul unei transformări în stadii (*Kulturstufen*). Aceste stadii sunt identificate, sincron și diacron, prin prezenta, absenta sau variațiile relative ale unor grupuri de trăsături impuse de către analist și specificate în funcție de criteriile: formă, cantitate și continuitate. Școala de la Viena (Schmidt 1939; W. Koppers) a utilizat această metodă pentru a rezolva problema originii ideii de Dumnezeu, precum și cea a originii unor instituții (statul, familia). H. Baumann și D. Westermann (1940), ca și alți etnologi de limbă germană, au încercat să restrângă această abordare la studiul contactelor specifice și recunoscute între grupuri de societăți relativ omogene.

Teoria ariilor culturale a cunoscut un oarecare succes în Europa și a jucat un rol fundamental în dezvoltarea în Statele Unite a cercetărilor nord-amerindiene. C. Wissler (1927) a introdus noțiunile de „arie temporală” - pentru a explica relațiile dintre familiile lingvistice și ansamblurile culturale - și de „model” (pattern) cultural, iar mai târziu (1939, 1944) A. Kroeber, un excelent cunoscător al antropologiei de limbă germană, a propus o împărțire a Americii de Nord în arii culturale pur spațiale și sincronice, împărțire care prevalează încă și astăzi.

Aplicarea conceptului de „arie culturală” a facilitat, fără îndoială, compararea culturilor, însă nu a permis depășirea dificultății apărute în urma deducerii unor secvențe temporale plecând de la distribuții spațiale. Punând pe același plan obiecte materiale, credințe și instituții, ea a contribuit adesea la o reifi care a societăților studiate, care au fost reduse la niște scheme ce trimiteau la imaginea unei omeniri distribuite în diferite straturi ierarhice.

E. CONTE

BAUMANN H., THURNWALD R., WESTERMANN D., 1940, *Völkerkunde von Afrika*, (trad. fr. parțială: H. Baumann, D. Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Payot, Paris, 1948).

— FROBENIUS L., 1898, „Der Ursprung der afrikanischen Kulturen”, în *Zeitschrift der Gesellschaft für Erkunde zu Berlin*, 33: 111 - 125. - GrAEBNER F., 1911, *Méthode der Ethnologie*, Winter, Heidelberg.

— HAECKEL J., 1956, *Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie. Die Wiener Schule der Völkerkunde*, Festschrift, Viena.

— KROEBER A.L., 1939, *Cultural and Natural Areas of Native North America*, University of California Press, Berkeley.

— LESER P., 1963, „Zur Geschichte des Wortes

Kulturkreis", în *Anthropos*, 58, 1 - 36. - MONTANDON G., 1934, *L'ogenese culturelle: traité d'ethnologie cyclo-culturelle et d'ergologie sistematique*, Payot, Paris.

— RATZEL F., 1882 - 1891, *Anthropo Geographie oder Grundzuge der Anwendung der Erdkunde und die Geschichte*, 2 vol., Engelhorn, Stuttgart (trad. fr. parțială: *La geographie politique - Les concepts fondamentaux*, Fayard, Paris, 1987).

— SCHMIDT W., 1937, *Handbuch der Méthode der kulturischen Ethnologie*, Verlag der Aschendorffschen Verlag buschandlung, Munster, Westl.

ARIE LINGVISTICĂ

Aria lingvistică ai este porțiunea de spațiu ocupată de populația la care se manifestă faptul lingvistic *i*. Dacă *i* reprezintă uzul unei anume limbi primare, aria lingvistică și teritoriul etnic coincid, în măsura în care limba este o trăsătură care definește etnia. Există, totuși, unele excepții. Frațiunile leeko și daka ale populației tehamba (Nigeria-Camerun) vorbesc două limbi distincte; dimpotrivă, abandonarea dialectului gaelic în favoarea englezei nu a adus cu sine disoluția etniei irlandeze. Conturul ariilor limbii primare, foarte clar în cazul populațiilor stabile și omogene, se estompează în urma contactelor, simbiozelor și migrațiilor, care, în plus, fac să coexiste mai multe uzuri ale limbii (a doua limbă, limbă vehiculară, limbă oficială etc), ale căror arii se intersectează. Multilingvismul adaugă la deriva specifică a limbii factori exogeni de variație: inovațiile fonetice, lexicale sau gramaticale se difuzează plecând de la punctul lor de emergență, iar dialectologia studiază ariile lor de răspândire ai, *j*... Dacă aceste arii nu coincid, limitele lor, isoglosele, *j*... se intersectează în rețea; în acest caz, se vorbește de *continuum dialectal*. Dacă isoglosele urmează în număr semnificativ trasee identice sau asemănătoare, fasciculele pe care le formează sparg continuumul în

dialecte distincte. Extinsă la grupuri de limbi contigue, această tehnică de analiză arată că faptele de difuziune depășesc compartimentările genetice postulate de lingvistica comparată. Astfel, consoanele cu dublă ocluzie s-au extins de la filonul khoisan la limbile bantu vecine. Cazurile cele mai frecvente (pentru că se referă la componenta cea mai puțin structurată a limbajului) sunt împrumuturile lexicale ale căror arii de răspândire, poli și axe de difuziune pun la dispoziția istoriei indicii cruciale. Această perspectivă, aplicată unor trăsături sau grupuri de trăsături extralingvistice, se apropie de teoria difuzionistă a ariilor culturale.

R. BRETON, M. DIEU

BRETON R., 1976, *La géographie des langues*, PUF, Paris.

— SEGUY J., 1973, „Les atlas linguistiques de la France par region”, în A. Lerond (ed.), *Langue française. Les parlers regionaux*.

— THOMAS J.M.C., 1970, „Aires de phonemes et aires de tons dans les langues d’Afrique centrale”, în Thomas J.M.C., Bernot L. (ed.), *Langues et techniques, nature et société*; t. I, *Approche linguistique*, Klincksieck, Paris.

— WINTER W., 1973, „Areal Linguistics: Some General Considerations”, în TA. Sebeok (ed.), *Current Trends in Linguistics*; t. II, *Diachronic, Areal and Typological Linguistics*, Mouton, Haga - Paris.

ARTĂ (ANTROPOLOGIA ~EI)

Ezitățile în privința terminologiei care trebuie adoptată pentru a desemna producțiile plastice și picturale ale societăților „primitive” (care, în funcție de autori, sunt desemnate prin termenii „artă primitivă”, „tribală”, „exotică”, „magică”, „neoccidentală” sau chiar, mai recent, „etnologică”) reflectă problemele pe care le pune, chiar și astăzi, definirea obiectului științei numite antropologia

artei. Este de remarcat că, în vreme ce antropologii fac eforturi pentru a demonstra preocuparea disciplinei lor pentru cunoașterea oricărei societăți, specialiștii în antropologia artei încearcă să limiteze domeniul lor de studiu la o singură clasă de obiecte, cele provenind în exclusivitate din societățile „tradiționale”, „fără scriere” sau, mai simplu, „la scară redusă” (Layton, 1981). Imprecizia datorată definițiilor negative (care spun ce anume nu este obiect al antropologiei artei, dar care ne permit foarte rar să întrezărim ce ar putea să fie) se adaugă vechii probleme – al cărei caracter insolubil e dovedit de istoria esteticii – a definiției, univoce și *a priori*, a noțiunii de „artă”. De altfel, perceperea operelor plastice provenite din rândul civilizațiilor neoccidentale a dus la apariția a doua interpretări, care, adaptându-se la definițiile negative ale „artei primitive”, împiedică înțelegerea acestora: evaluarea etnocentrică a artei și negarea sa aparentă, estetica primitivistă. Punctul de vedere etnocentrist rezervă termenul „artă” tradiției occidentale și contestă faptul că producțiile plastice și picturale ale societăților socotite primitive pot să reflecte o atitudine comparabilă cu cea a artistului european. Estetica primitivistă, de la C. Einstein (1915) la W. Rubin (1984), postulează, dimpotrivă, universalitatea absolută a limbajului artistic: orice obiect de artă poate fi înțeles independent de semnificația pe care o are în societatea în care a fost conceput. Dacă enocentrismul renunță la univ-ersalitatea artei, estetica primitivistă renunță la punctul de vedere antropologic asupra operei de artă. În niciunul din cazuri, antropologia nu își găsește locul. Pentru a ieși din acest cerc vicios, trebuie să revenim la sensul prim al cuvântului „artă”. Termenul latinesc *ars* (din care derivă) a păstrat multă vreme două sensuri care astăzi sunt distincte. Pe de o parte, cum scrie E. Panofsky (1943), *ars* desemnează capacitatea conștientă și

intențională a omului „de a produce obiecte [...] în același fel în care natura produce fenomene. [...] în acest sens, activitatea unui arhitect, a unui pictor sau a unui sculptor putea încă să fie numită, în plină Renaștere, *artă*, la fel ca activitatea unui țesător sau a unui apicultor”. Pe de altă parte, *ars* desemnează, într-un sens aproape dispărut astăzi, un ansamblu de tehnici sau de reguli pe care gândirea trebuie să le urmeze pentru a atinge cunoașterea și reprezentarea realului. Astfel, nu numai regulile argumentației logice erau pentru sofști și stoici o *ars*, ci și ceea ce numim astăzi astronomie a putut să se numească de-a lungul vremii *arta stelelor*. Plecând de la dubla articulare a acestui concept, putem afirma că studierea raportului pe care fiecare cultură îl stabilește între aceste două aspecte ale noțiunii de „artă” (între anumite forme de cunoaștere și anumite tehnici de concepere și producere a imaginilor) constituie obiectul antropologiei artei. Această definiție are două avantaje: permite înțelegerea istoriei interpretărilor pe care civilizația occidentală le-a dat reprezentărilor plastice, picturale și arhitecturale ale culturilor „primitive” și se înscrie într-o perspectivă de cercetare care, deși se aplică în principiu oricărei forme de artă, definește cu claritate punctul de vedere al antropologului asupra creației artistice și distinge sarcina acestuia de cea a criticului și istoricului artei occidentale.

Începând din secolul al XV-lea, navigatorii și negustorii au început să importe în Europa obiecte provenind din regiuni ale lumii până atunci necunoscute. Aceste obiecte au intrat de îndată în colecțiile suveranilor europeni, mai ales în cele ale regilor Franței, ale familiei de Medici de la Florența și ale Habsburgilor. Ele au fost clasate cu grijă și conservate în *Wunderkammern*, acele „cabinete cu minuni” în care primii colecționari așezau alături operele marilor pictori și obiecte feerice cum ar fi coarne de unicorn, nautili sau mandragore antropomorfe

(Schlosser, 1908). *Wunderkammer* aspiră, așa cum a arătat J. Schlosser, să reprezinte o imagine a ordinii cosmosului, obiectul exotic găsimu-și aici locul ca o mărturie enigmatică a limitelor spațiale și temporale ale universului cunoscut. El desemnează aici, ca în primele hărți geografice, o *terra ultra incognita*. Curiozități savante provocate de fildeşul din Benin adus de portughezi îi urmează revelația artei aztece și maya din Noile Indii. Dürer ne-a lăsat o mărturie a fascinației sale în fața acestor obiecte în jurnalul său, care rezumă foarte bine atitudinea oamenilor Renașterii în fața acestor opere ale unor artiști necunoscuți: „Am văzut obiectele care i-au fost aduse regelui [Carol al V-lea] din noua țară a aurului: un soare de aur de lungimea unei mâini și o lună aproape la fel de mare, toată din argint; [...] obiecte minunate de toate felurile, mult mai frumoase la vedere decât miracolele. Aceste lucruri sunt atât de rare, încât au fost prețuite la o sută de mii de florini. În întreaga mea viață nu am văzut ceva atât de frumos: erau minuni ale artei și m-am mirat de geniul locuitorilor acestor țări îndepărtate” (*apud* Panofsky, 1943).

În secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, colonizarea a dus la o mare acumulare de obiecte provenind din societățile primitive. Pretutindeni în Europa, un mare număr de obiecte (care constituie o parte importantă a colecțiilor muzeelor de astăzi) au fost stocate și apoi uitate. În 1851, o parte dintre ele vor fi expuse la Londra cu ocazia primei Expoziții universale. Din acel moment, ele nu au mai fost percepute ca opere minunate realizate de niște artiști necunoscuți, ci ca mărturii imperfecte ale primelor stadii ale unei evoluții (atât tehnice, cât și intelectuale) care duce la civilizația occidentală. Această perspectivă evoluționistă este expusă clar în primele lucrări ale unui pionier al cercetărilor asupra originii artei, G. Semper. Semper (1983, 1985) este primul care a studiat

(ceea ce cunoștea din) arta primitivă (un sat maori și o colibă ceremonială carib pe care a văzut-o la Expoziția universală) pentru a o situa în cadrul unei istorii comparate a stilurilor. Totuși, metoda sa de analiză nu se reduce la reconstruirea conjecturală a originilor reprezentării artistice. Urmând modelul lui G. von Humboldt (care pornea de la lucrările științifice ale lui Goethe), el a combinat ideea unei dezvoltări liniare a tehnicilor cu analiza formelor elementare (*Uhrformen*) care stau la baza oricărei reprezentări artistice. Nu orice stil este mărturia directă a unei etape a evoluției culturale. El realizează, mai degrabă, la fel ca și arta maorilor, o sinteză perfectă între tehnici supuse evoluției și formele mentale de organizare a spațiului pe care orice reprezentare le presupune. Dacă pentru Semper în arta primitivă „nu avem o copilărie a stilurilor” (1871, *apud* Podro, 1982), acest lucru se întâmplă pentru că *ars* ca tehnică este premisa logică – înainte de a fi premisa istorică – a lui *ars* ca limbaj al reprezentării spațiale. Prima aparține domeniului variației istorice și geografice, pe când cealaltă se supune legilor care prezidează reprezentarea mentală a spațiului. Această idee despre evoluție și despre natura artei este mai puțin îndepărtată decât am fi înclinați să credem de una dintre premisele operei fundamentale pe care F. Boas a consacrat-o artei primitive (1927). Într-adevăr, pentru Boas există artă acolo unde stăpânirea absolută a unei tehnici ajunge la o formă perfectă. Atunci, această formă poate să depășească simpla funcție de obiect utilitar și să devină astfel modelul unui stil. Or, acesta depinde atât de organizarea particulară a unei culturi, cât și de constrângerile inerente oricărei reprezentări a spațiului. Există, după Boas, două maniere de reprezentare a spațiului: una ține direct de văz și reprezintă un obiect, în felul în care o face ochiul, dintr-o perspectivă unifocală, pe când cealaltă reprezintă

obiectele nu așa cum se prezintă ele văzului, ci mai mult așa cum sunt reprezentate de către spirit. Astfel, de exemplu, o sculptură a indienilor de pe Coasta de nord-vest poate să multiplice perspectivele și să reprezinte un animal din mai multe puncte de vedere simultane. Așadar, arta primitivă nu este nici naivă și nici rudimentară; alegând o variantă specifică de organizare a spațiului, ea construiește complexitatea acolo unde privirea noastră este obișnuită să simplifice. Ea tinde către o reprezentare complexă a obiectului pentru ca noi să construim mental prezenta sa reală cea mai completă cu putință, dincolo de ceea ce poate să facă privirea. Descoperirea acestei concepții despre spațiu constituie adevăratul instrument al analizei - lizei, cheia de lectură utilizată de Boas pentru interpretarea artei indienilor de pe Coasta de nord-vest (analiză pe care Lévi-Strauss a continuat-o, în același spirit, studiind dedublarea reprezentării, caracteristică acestei arte, 1958). Cercetările lui Boas au arătat, o dată pentru totdeauna, cum studierea artei primitive poate să se întemeieze nu doar pe cunoașterea detaliată a stilurilor și tehnicilor, ci și pe înțelegerea categoriilor mentale care îi sunt specifice.

Boas a stabilit între cei doi poli ai lui *ars* amintiți mai sus o relație destul de asemănătoare cu cea propusă de Semper: dacă tehnicile, funcțiile și stilurile pot varia în timp și în spațiu, forma abstractă care rezultă în urma acestora în arta primitivă răspunde unor criterii care decurg dintr-o facultate estetică universală. Preocupat de stabilirea principiilor abstracte de organizare a spațiului care definesc un stil, Boas a dat puțină atenție, în *Primitive Art*, semnificației pe care obiectele de artă pot să o asume în contexte care le sunt specifice și, în mod special, în ritualuri. Așa cum arată cele două culegeri editate de A. Forge (1973) și D. Biebuyck (1969), cercetarea contemporană s-a angajat pe această cale. Boas

a arătat că funcția reprezentativă pe care o poate asuma un obiect în contexte care îi sunt specifice este cea care îl face, indiferent dacă este util sau inutil, interpretabil ca artă. Urmând această indicație, care reia analogia propusă de Semper între expresia artistică și limbaj, antropologi ca G. Bateson, A. Forge sau E. Carpenter au studiat stilul artistic ca un sistem de comunicare și de semnificație independent de limbajul verbal. Definiția propusă aici, care evită orice referire la teoria frumosului și la noțiunea de „valoare estetică”, se situează în această perspectivă și permite mai ales distingerea sarcinii antropologului de teren de cea a muzeografului sau a criticului de artă. Fie că se ocupă de arta „antică”, de cea „contemporană” sau chiar de cea „primitivă”, criticul de artă, în funcție de gustul său, de cunoștințele sale și de ritmul pieței artei, stabilește o scară de valori. Astfel, el formulează o distincție între artă și non-artă care nu privește deloc pe antropolog. Acesta din urmă, care poate să studieze variația culturală a criteriilor în cauză, nu consideră frumosul ca s cap al procesului artistic. Experiența de teren îl conduce mai degrabă la a considera experiența (cu adevărat reală) frumuseții un mijloc utilizat de fiecare cultură și de fiecare artist pentru realizarea acelei sinteze originale care definește o *ars*. Cercetarea de teren a arătat că arta nu reflectă doar satisfacerea unui ideal sau a unei nevoi estetice, ci poate să ne descopere și aspecte legate de organizarea spațiului, de modalitățile de transmitere a cunoașterii și de registrele de semnificație a simbolismului ritual. Bazată, de relativ puțină vreme, pe o muncă de teren minuțioasă, cercetarea antropologică asupra artei își impune ca sarcină studierea comparativă a formelor pe care fiecare cultură le impune exprimării unei gândiri a spațiului. Din acest punct de vedere, domeniul artei devine, dintr-o colecție monumentală de obiecte minunate, studiere a unui anumit număr de practici tradiționale care,

fără să se identifice cu limbajul, vizează prin mijloace proprii producerea de sens. Din această perspectivă, nicio măturie a artei primitive nu poate fi citită decât în contextul unei organizări particulare a spațiului; situat în propriul sau orizont, obiectul reprezentativ devine o cheie de lectură indispensabilă pentru interpretarea unei tradiții. Carpenter (*apud* Haselberger, 1961) observă că, dacă este situată în propriul său univers, „o sculptură, înainte de a fi un obiect, este un *act*”. Din aceasta el conchide că „este absurd să credem că o vizită la muzeu ne pune în fața unei arte primitive”. Dacă adoptăm această perspectivă și dacă definim antropologia artei ca fiind studierea unei relații complexe între o *ars* a tehnicii și o *ars* a gândirii, devine posibil să formulăm dubla provocare ce o așteaptă: să restituie obiectelor exotice limbajul lor propriu și să elucideze, printr-o cercetare de teren, natura acestui act.

C. SEVERI

BIEBUYCK D. (ed.), 1969, *Tradition and Creativity în Tribal Art*, University of California Press, Berkeley.

— BOAS F., 1927, *Primitive Art*, Instituttet for sammelnende kultur-forskning, Oslo.

— EINSTEIN C., 1986, „La sculpture negre”, în *qu'est-ce que la sculpture moderne?* Catalogue de l'exposition, Centre Georges Pompidou, Paris.

— FORGE A. (ed.), 1973, *Primitive Art and Society*, Oxford University Press, Londra - New York.

— GERBRANDS A.A., 1967, *Eighth Asmat Carvers of New Guinea*, Mouton, Paris - Haga.

— HASELBERGER H., 1961, „Methods of Studying Ethnological Art”, în *Current Anthropology*, 2 (4): 341 - 384.

— LAYTON R., 1981, *The Anthropology of Art*, Granada, Londra.

— LEVI-STRAUSS C., 1958, „Le dedoublement de la representation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique”, în

Anthropologie structurale, Plon, Paris.

— PANOFSKY E., 1987 (1943), *La vie et l'art d'Albrecht Dürer*, Hazan, Paris.

— PODRO M., 1982, *The Critical Historians of Art*, Yale University Press, New Haven - Londra.

— RUBIN W. (ed), 1984, *Primitivism în XX Century Art*, Museum of Modern Art, New York (trad. fr. *Le primitivisme dans l'art du XX siècle*, 2 vol., Flammarion, Paris, 1991).

— SCHLOSSER J. von, 1908, *Der Kunst und Wunderkammern des Spätrenaissance*, Viena.

— SEMPER G., 1983, „London Lecture: November 11, 1853”, în *Res-Anthropology and Aesthetics*, 6; 1985; „London Lecture: December 1853”, în *Res-Anthropology and Aesthetics*, 9; 1861 - 1863, *Der Stil în den technischen und tektonischen Künsten*, Verlag für Kunst und Wissenschaft, Frankfurt pe Main.

ASIA

Spre deosebire de Africa, America, Oceania și Europa, Asia nu face obiectul unei prezentări generale în acest dicționar. Continentul asiatic este studiat prin intermediul următoarelor articole vizând regiunile sale: *Siberia*, *Asia Centrală*, *Asia Orientală*, *Orientul Mijlociu* (ansamblu în care poate fi înglobat, în anumite privințe, Egiptul, care aparține Africii „albe”; cf *Africa de Nord*), *Himalaya*, *Indiană* (Lumea ~), *Asia de Sud-Est continentală*, *China*, *Coreea*, *Japonia* și *Indonezia insulară*. Articolul *Pacificul de nord* tratează și despre Siberia extrem-orientală; articolele *Oceanul Indian* și *Madagascar* se referă, parțial, la Asia de Sud și de Sud-Est.

EDITORII

ASIA CENTRALA

Asia Centrală se împarte în trei bazine mărginite de lanțuri muntoase (Asia Centrală sovietică, Xinjiang sau Turkistanul chinez, Mongolia), în care alternează stepe,

podişuri şi văi adânci. Relativa ostilitate a mediului nu a împiedicat nici formarea unor „imperii ale stepelor” (cum ar fi cele ale lui Genghis-Han şi Tamerlan), nici contactele cu familiile de popoare din jur. Sursele cele mai vechi sunt bizantine, arabe sau chinezeşti; totuşi, descifrarea stelelor funerare turceşti din Mongolia de Apus, începută în urmă cu un secol, dă un suflu nou abordării istorice.

Grupul turcofon numără 110 milioane de persoane, dintre care aproape jumătate în Turcia, 48 de milioane în fosta URSS şi restul în Iran, Afghanistan şi China. Factorului lingvistic i se adaugă un alt factor de unificare, islamul, chiar dacă e vorba despre un islam târziu, marcat de un puternic sincretism cu credinţele locale anterioare. Tradiţia mistică este foarte puternică aici (bektasismul, naksbendismul), organizarea confreriilor putând fi pusă în legătură cu ordinea genealogică ce guvernează societatea.

Dacă văile şi oazele sunt propice agriculturii, practică cu o remarcabilă stăpânire a tehnicii irigaţiilor, majoritatea popoarelor turce ale stepei sunt păstori nomazi care efectuează ample migraţii (de la o sută la cinci sute de kilometri) între reşedinţele lor de iarnă din câmpie (*kislak*) şi popasurile estivale de pe podişuri (*yaylak*), ritmate de un calendar ale cărui momente importante sunt apariţia nocturnă a Pleiadelor (8 noiembrie) şi dispariţia lor (6 mai). Iurta, un cort rotund de pâslă (*topakev*), este cadrul vieţii domestice; câteva zeci de iurte formează un *aul*, o tabără a segmentului familial de bază (*oba/obog*). Societatea este organizată în „şefii” segmentare, instabile politic, însă bazate pe principii şi instituţii de o mare constantă. Fiecare segment reproduce la scară restrânsă funcţiile esenţiale ale ordinii tribale: cadrul teritorial (*el/ulus*), comandamentul şi titulatura (*beg/kaghan*).

Principiul descendentei patrilineare se exprimă prin intermediul opoziţiei dintre os (*soy*, care provine de la

tată) și carne (care provine de la mamă), opoziție utilizată atât în domeniul politic, cât și în domeniul legăturilor de rudenie. Astfel, cazacii erau împărțiți în „oase albe” (de stirpe nobilă) și „oase negre” (oameni obișnuiți), iar oghuzii susțin că descind dintr-un erou fondator mitic potrivit unui sistem de douăzeci și patru de oase regrupate în două jumătăți, dreaptă și stângă. Regula căsătoriei tradiționale exogame cere să nu existe donatori și receptori de femei în același „os” străin și se apropie de modelul schimbului generalizat. Totuși, ea este contrazisă de practică, aceasta fiind marcată de căsătoria cu verișoara paralelă patrilaterală, ceea ce demonstrează o influență arabo-islamică. Căsătoria întreține rețele de dependentă, de circulație a bunurilor și de prestații de o amploare considerabilă, a căror existență se menține, în ciuda legislațiilor civile ale diferitelor state. Astfel stau lucrurile mai ales în Asia Centrală sovietică contemporană, unde practicile familiale, chiar fără referire la fundalul religios, traduc afirmarea identității etnice.

Elementul major al literaturii populare a popoarelor turce este reprezentat de existența unei mari tradiții epice orale, care a început să fie fixată și în scris începând cu secolul al VIII-lea, tradiție relativ bine studiată, în contrast cu etnografia cotidiană a acestor societăți. Această tradiție se manifestă sub două forme: povestiri mitice, arhaizante, în nordul și estul ariei turcofone; epopei istorice, precum epopeea kirghiză a lui Manas (500.000 de versuri), epopeea lui Kbroglu (fiul orbului) și *Cartea lui Dede Korkut* (cunoscută în Anatolia și în Azerbaidjan). Această tradiție se apropie de cea care vine dinspre literatura persană și, uneori, dinspre cea indiană, a epopeilor lirice *hikâye*, care comportă o intrigă amoroasă și trăsături realiste, precum în cazul lui Ferhad și Shirân sau Sah Ismail. În ansamblul său, literatura populară păstrează urma credințelor preislamice.

Elementul mongol este minoritar: el este repartizat între Republica Populară Mongolă (1.732.000 de locuitori în 1982), Republica Populară Chineză (2.500.000 de locuitori în 1982, în regiunea autonomă a Mongoliei interioare, 1.000.000 de locuitori în celelalte provincii de la vest) și fosta URSS (în 1979, 353.000 de buriati, dintre care majoritatea în Republica Autonomă Buriată, în jurul lacului Baikal, și 147.000 de calmuci, dintre care majoritatea în Republica Autonomă Calmucă, pe malul drept al Volgăi inferioare).

Omogenitatea tehnică și culturală a societăților mongole tradiționale este de asemenea remarcabilă. Dacă aceste societăți se află astăzi în diferite raporturi de dependentă, ele împart același mediu natural (stepa) și se reclamă de la același trecut (imperiul lui Genghis-Han). Idealul lor comun este cel al cavalerului nomad care, pe de o parte, își păstorește turmele și, pe de altă parte, mai degrabă dornic de libertate decât mânat de un spirit războinic, împinge mereu mai departe limitele spațiului său.

Creșterea nomadă a animalelor este un element constitutiv fundamental. Dacă numărul și amplitudinea deplasărilor variază în funcție de regiune (până la douăzeci pe an pe o distanță de mai mult de o sută de kilometri în regiunea Gobi), unitatea nomadă este redusă pretutindeni la o mână de familie. Între unități dispersate, vizitele întrețin țesătura socială, iar practica pastorală cere din partea solidarităților consangvine anumite forme de colaborare între aliații aflați în relație de vecinătate. Viața nomadă, care în timpul iernii duce la împrăștiere și izolare, este marcată în timpul verii de mari adunări, atât pentru îndeplinirea unor sarcini colective, precum fabricarea pâslei sau castrarea cailor, cât și pentru desfășurarea unor ritualuri. Sezonul cald se deschide cu sărbătoarea primului lapte al iepei (laptele fermentat este băutura națională) și cuprinde Jocuri bărbătești", *naadam*

(lupte, tir cu arcul, curse de cai), a căror semnificație simbolică este în legătură atât cu prosperitatea colectivă, cât și cu ajungerea individului la vârsta bărbăției; această perioadă este și cea a căsătoriilor. Toamna încep sezătorile consacrate recitării epopeilor. „Luna albă”, care inaugurează noul an potrivit calendarului lunar, este sărbătorită, pe de o parte, printr-o serie de vizite, care respectă o ordine de priorități, făcute rudelor, aliaților și vecinilor și, pe de altă parte, printr-o serie de ceremonii religioase pe lângă mănăstirea lamaistă.

Noțiunea de „os” (*jas*) exprimă principiul filiației patrilineare. Ea desemnează grupul de filiație cel mai larg la calmuci și la unii buriati. Exogamia a rămas peste tot în vigoare până în epoca contemporană, chiar și în Mongolia, în ciuda dispariției organizării clanice în urma supunerii față de China imperială. În funcție de regiune, regula exoga-miei poate să se întindă până la rudele de „carne” și să înglobeze patrilineajul mamei, al tatălui mamei și al mamei mamei. Mai multe formule matrimoniale par a fi în vigoare, dintre care două simple: schimbul fetelor, practicat cu rigurozitate pentru comoditatea sa, însă devalorizat din punct de vedere ideologic, și schimbul generalizat, însoțit de daruri în vite, care este propovăduit, însă prea puțin practicat. Opoziția bazată pe principiul vechimii a introdus o diferență ierarhică între „oasele albe” (ramurile alcătuite din primii născuți, care se căsătoresc între ei), embrionul aristocrației, și „oasele negre” (ramurile mezine), oamenii de rând. Ea a fost utilizată în cadrul constituirii imperiului lui Genghis-Han, dar nu a dat naștere unei organizări statale proprii, așa cum a arătat perioada sfâșiată de rivalități care a urmat căderii dinastiei mongole. Diversele rețele de solidarități și schimburi constituite pe baza înrudirii se mențin și în zilele noastre, adesea extinse și la persoane neînrudite.

Fondul religios al popoarelor mongole este șamanic,

apropiat de cel al popoarelor siberiene. Dacă imperiul, celebru pentru toleranța sa religioasă, a cunoscut o primă pătrundere a budismului, această religie nu s-a implantat cu adevărat decât la sfârșitul secolului al XVI-lea, sub forma sa lamaistă elaborată în Tibet. Ea a introdus o organizare clericală ierarhizată care a adus cu sine o ierarhizare comparabilă a societății și a determinat apariția în lumea nomadă a stepelor a unor vetre de sedentaritate: mănăstirile sunt atât locuri pentru negoț, cât și centre ale activității rituale care depășesc sfera clanului. Propagarea religioasă dă naștere unor forme diverse de sincretism în care doctrina trece pe al doilea plan.

Mongolii au scriere proprie din secolul al XIII-lea, sub imperiu. Literatura lor este alcătuită mai ales din povestiri istorice, opere religioase traduse din sanscrită sau din tibetană, precum și din mari cicluri de povesti. Tradiția șamanică a rămas orală până în secolul al XX-lea, la fel ca și transmiterea epopeilor populare.

R. GOKALP, R. HAMAYON

BAZIN L., 1986, „Les peuples turcophones en Eurasie: un cas majeur d'expansion linguistique”, în *Herodote* 42 (6): 75 - 108. - BENNIGSEN A., LEMERCIER QUEYQUEJAY C., 1968, *L'islam en Union soviétique*, Payot, Paris.

— BORATAV P, 1959, „Lepopee et hikâye”, în *Philologia e Turcica Fundamenta*, Steiner, Wiesbaden.

— GOKALP A., 1987, „Le dit de l'os et du clan: de l'ordre segmentaire oghouz au village anatolien”, în *L'Homme*, 27 (2): 80 - 98.

— HAMILTON J., 1962, „Toquz Oghouz et son Ouyghour”, în *Journal Asiatique*, 210: 23 - 63.

— HEISSIG W., 1973, „Les religions de la Mongolie”, în G. Tucci, W. Heissig, *Les religions du Tibet et de la Mongolie*, Payot, Paris, 337 - 489. -

HUMPHREY C, 1983, *Karl Marx Collective. Economy, Society and Religion înin a Siberian Collective Farm*, Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris.

— KRADER L., 1963, *Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*, Mouton, Paris - Haga.

— ROUX J.

— P, 1984, *Histoire des Tures*, Fayard, Paris.

— RUBROUCK G. de (1253 - 1255), 1985, *Voyage dans l'empire mongol*, Payot, Paris.

— VLADIMIRTSOV B., 1948, *Le regime social des Mongols ou le feodalisme nomade*, Maisonneuve, Paris.

— WIXMAN R. 1984, *The Peoples of the USSR. An Ethnographic Handbook*, Sharpe, New York.

ASIA DE SUD-EST CONTINENTALĂ

Asia de Sud-Est continentală prezintă o diversitate culturală fără egal în lume. Este suficient să constatăm că în această zonă coabitează cinci familii de limbi și că fiecare dintre aceste ansambluri lingvistice oferă un larg evantai de tipuri culturale diferențiate atât din punctul de vedere al sistemelor tehnice și al economiei, cât și din punctul de vedere al formelor de organizare socială și al religiei.

Vom înțelege dimensiunile acestei complexități și ale acestei diversități luând în considerare exemplul familiei *austro-asiatice* (sau, mai precis, mon-khmere), care reprezintă stratul lingvistic cel mai vechi instalat în ceea ce P. Mus numea „colțul Asiei”. Această familie cuprinde populațiile mon, khmeră, vietnameză, precum și pe semangi sau negritos și phi tong luang („spiritele frunzelor galbene”), fără a mai socoti numeroasele grupuri intermediare: mnong (Vietnam și Cambodgia), lawa (Thailanda), lamet (Laos), wa (China de sud și Birmania) și grupurile munda din subcontinentul indian. Populațiile semang sau negritos și phi tong luang sunt populații de

nomazi care trăiesc prin păduri și umblă în grupuri în căutarea plantelor sălbatice comestibile și a vânatului mic, primele în jungla malaeziană, iar cele din urmă în „arcu” Indochinei de nord. Cât despre mon, khmeri și vietnamezi, ei au întemeiat state puternice, care au marcat profund istoria regiunii. Primele două populații, puternic influențate de modelul indian, au modelat civilizația cuceritorilor birmanezi și thai. Cele mai recente cercetări, atât lingvistice, cât și istorice, dovedesc importanța deosebită jucată de mon în diferite domenii și mai ales în ceea ce privește budismul. Khmerii au creat imperiul cel mai prestigios din cele care au dominat vreodată regiunea între secolele al IX-lea și al XII-lea. Cât despre vietnamezi, după ce s-au eliberat de jugul chinezesc, aceștia au creat un stat construit după modelul impus de foștii ocupanți și s-au răspândit în „marș către sud”, în detrimentul regatului cham (indianizat, de limbă austroneziană), pe care l-au absorbit în întregime, și al imperiului khmer, căruia i-au smuls provinciile care acopereau delta fluviului Mekong. În sfârșit, după un secol de ocupație franceză, revoluționarii marxiști vietnamezi nu numai că au pus capăt acesteia, ci au și ținut în sah Statele Unite ale Americii. Totuși, după victoriile lor asupra celui mai puternic stat din lume, între marxiștii vietnamezi și marxiștii cambodgieni (khmerii roșii) a izbucnit un conflict sângeros, ceea ce dovedește că una și aceeași ideologie, dispunând de mijloace de expansiune eficace, conferă unor culturi diferite și opuse în mod tradițional forme extrem de contrastante.

Familia *limbilor austroneziene* (sau malaio-polineziene) este implantată pe continent, în peninsula Malacca, cu o enclavă pe coasta Vietnamului, la Hainan, reprezentată de câteva elemente de origine cham. Totuși, ea este originară de pe continent, probabil de pe coasta chineză situată în fața Formosei, acolo unde se găsește

punctul său de maximă diversificare (într-adevăr, Taiwanul adăpostește douăsprezece limbi austroneziene). Să amintim că familia malaio-polineziană acoperă cel mai mare spațiu insular din lume, mergând, pe de o parte, de la Formosa la Madagascar și, pe de altă parte, de la Formosa la Insula Paștelui. Cât despre societățile austroneziene de pe continent, putem spune că ele ocupă un larg evantai de forme, de la flotilele nomazilor marini (mokenii din arhipelagul Mergui) până la confederațiile statelor malaeziene și la regatul maritim cham astăzi dispărut, fără a omite nici triburile vietnameze ca rha des și jorai.

— G. Haudricourt i-a reunit pe thai și pe chuangi sub neologismul, creat de P.K. Benedict, „kadai”. Membrii acestei familii lingvistice, puternic reprezentate în China meridională, s-au ilustrat prin invazii care au parcurs cea mai mare parte a ariei culturale în discuție: ele i-au condus pe ahomi până în Assam, au creat principatele shan din Birmania și, alături de confederația populației tai lu', regatele Laos și Siam au dominat cursul superior și mijlociu al Mekongului și bazinul Menamului.

Familia *miao-yao* prezintă o mai mare coerentă decât celelalte, atât din punct de vedere religios (predomină taoismul), cât și socio-politic (organizare pe bază de ascendentă). Domeniul său actual de răspândire rămâne, în principal, China meridională, însă, în urma deplasărilor anumitor grupuri mien (yao) și hmong (miao) în Vietnam, în Laos și în Thailanda, unele părți ale lor s-au răspândit, după războiul din Indochina, prin întreaga lume.

Familia *sino-tibetană* îi cuprinde, pe de o parte, pe chinezi (sau han), al căror rol a fost și rămâne capital în Asia de Sud-Est, fie și numai prin importanta migrațiilor lor urbane, și, pe de altă parte, pe tibeto-birmanezi. Dacă tibetanii și triburile din Nepal aparțin și unei alte regiuni, cea mai mare parte a acestei fracțiuni a familiei chino-tibe-

tane domină în mare măsură părțile muntoase orientale și septentrionale ale Asiei de Sud-Est. Totuși, statul birmanez s-a constituit în bazinul inferior al fluviului Irawaddy în detrimentul unui regat mon. Celelalte grupuri (naga din India de nord-est, din Bangladesh și din vestul Birmaniei, înarma din Bangladesh, kasin din Birmania superioară, maxi din Yunnan și mai ales și s-au lolo și pai, care au furnizat, probabil, elementul dominant din puternicul regat Nan-tehao) prezintă o varietate considerabilă a formelor de organizare socială și politică, care au făcut obiectul a numeroase studii monografice. Să semnalăm cazul limbilor Karen, care constituie un grup special în cadrul familiei tibeto-birmaneze; vorbitorii lor locuiesc, în principal, în Uniunea Birmană, însă au emigrat în număr mare în nordul și vestul Thailandei, reprezentând astfel elementul cel mai meridional al acestei familii cu care se învecinează populațiile lissu, lahu și akha prezente în Thailanda de nord.

Situația etno-lingvistică este încă și mai complexă în masivele muntoase din pricina imbricării acestor populații de origini diverse. În fapt, în văile adânci ale Chinei meridionale și ale Indochinei de nord – în sens larg –, se întâlnesc frecvent etajări ale unor grupuri etnice care vorbesc limbi ce pot să țină de trei sau chiar patru familii lingvistice. Iată schema care este întâlnită în mod curent în nordul Laosului: pe fundul văii și de-a lungul cursului de apă trăiește populația la o de limbă thai, cultivatori de orez și luntrași, ale căror case pe piloni sunt așezate în jurul unei pagode budiste; pe primele pante ale văii, khamu și phou theng, animiști de limbă austro-asiatică, defrișori; pe creste, ultimii sosiți, celebri pentru broderiile lor, dar mai ales pentru culturile lor de mac pentru opiu, populațiile mien (yao) și hmong (miao), de religie taoistă. Destul de frecvent, pot fi întâlnite pe pantele înalte, înserate între ultimele două grupuri, cătunele lolo (tibeto-birmaneze). De

câteva decenii, la o a progresat ca limbă vehiculară, îndeplinind un rol care era asumat altă dată de dialectul chinez al caravanierilor ko, musulmani din Yunnan, care parcurgeau regiunea și care au răvășit-o, de altfel, în numeroase rânduri în secolul al XIX-lea. Reprezentarea grafică a unei asemenea realități este extrem de dificilă, de unde și aspectul de pânză poantilistă sau de tablou tasist al oricărei hărți etno-lingvistice bune a Asiei de Sud-Est.

Existenta limbilor vehiculare regionale nu exclude plurilingvismul, de altfel frecvent. Aceste mijloace lingvistice de comunicare nu constituie, ca instrumente, decât un aspect al relațiilor interetnice, marcate de diferențe în modul de viață, îmbrăcăminte, credințe și practici religioase sau, mai rar, de diferențe de tip fizic. Ele capătă o forță specială atunci când colorează raporturile dintre anumite grupuri sociale și chiar dintre unele națiuni, incluzându-le aici și pe cele care împărtășesc aceeași ideologie politică (ca aliante ale Statelor Unite sau ca state comuniste).

Până acum nu am evocat decât situația etno-lingvistică a zonelor muntoase. Contrastul dintre aceasta și situația care predomină în delte și în câmpii i-a mirat pe primii geografi. Dacă încercăm să comparăm hărțile fizică, etno-lingvistică și demografică ale Asiei de Sud-Est, putem să observăm că este posibil să le suprapunem aproape perfect, mai ales în ceea ce privește deltele și zonele joase. Acestea le corespund pe a doua hartă suprafețe întinse de culoare uniformă, care arată aria întinsă a unei limbi, variabilă doar cu fiecare dintre principalele delte. Cât despre harta demografică, zone mari de culoare mai închisă apar chiar în aceleași locuri, indicând densități foarte mari după unii specialiști, cele mai mari densități rurale existente în lume –, care au furnizat baza umană necesară unor state puternice, creatoare ale unor civilizații strălucite.

Fragmentarea orografică a peninsulei Indochina și a prelungirilor sale insulare, precum și extraordinara fragmentare a coastelor care leagă deltele între ele dau originalitatea geografică a Asiei de Sud-Est continentale și insulare, în fața masivității vecinilor săi, China și subcontinentul indian. Lungile lanțuri muntoase, provenite din contraforturile himalayene și despărțite unele de altele prin fluvii puternice care se varsă în mare prin delte întinse, dau ansamblului aspectul unei mâini gigantice cu degetele depărtate.

Exceptând bazinul cursului mijlociu al Brahmaputrei, la vest, și bazinul fluviului Xijiang, la est, care marchează limitele septentrionale ale ariei de care ne ocupăm, liniile generale ale reliefului iau *grosso modo* o direcție nord - sud (bazinele fluviilor Hong-Ha, Mekong, Menam, Salween și Irawaddy), canalizând, ca să spunem așa, această „masare către sud” care apare drept caracteristica majoră a principalelor migrații care au populat această parte a lumii. De altfel, paleontologia a adus la lumina zilei resturi fosilizate, nu numai ale strămoșilor actualelor populații din regiune, ci și ale strămoșilor acelora care au populat Australia și insulele din Pacific.

Pe de altă parte, Asia de Sud-Est continentală și insulară reprezintă unul dintre cele unsprezece centre de origine ale plantelor cultivate determinate de N. Vavilov. Pentru Haudricourt și L. Hedin (1943: 140), acest „centru indo-malaiezian” este cea mai bogată regiune a lumii în specii botanice și în plante cultivate. El a dat naștere unui neolitic marcat de cultivarea unor tuberculi precum ignama și taroul, iar mai apoi a unor cereale precum *coixul* și mai ales orezul. C. Sauer (1952) vede în această zonă leagănul domesticirii câinelui, porcului, găinii, ratei și găștei. Acestei liste i se mai pot adăuga *mithan-ul*, bivolul și, poate, elefantul asiatic.

În afară de „neoliticu Findochmez”, regiunea a

produs mari civilizații indigene înaintea tulburărilor din mileniul al III-lea î.Hr., când populațiile han au cucerit țările situate la sud de bazinul fluviului Hong-Ha. Printre acestea, civilizația Dang Son (de la numele primului său sit descoperit în nordul Vietnamului actual), născută la confluenta celor trei râuri care se află la originea deltei tonkineze, se va extinde mult în nord-estul ariei despre care vorbim. Putem să ne întrebăm dacă superbe ceramicile și bronzurile de la Ban Chiang (Thailanda de nord-est) i se datorează ei sau reprezintă mărturiile unei civilizații autonome. Aceeași problemă se pune în legătură cu vasele de lut de la să-Huynh sau cu porțelanurile din Vietnamul meridional. Pe versantul occidental al peninsulei Indochina de astă dată, delta fluviului Irawaddy a revelat existența unei civilizații urbane cu mult înainte de intervenția oricărei influențe indiene.

Expansiunea militară chineză avea să acopere și să împartă administrativ domeniul civilizației austro-asiatice Dang Son. Pe când delta și câmpiile fluviului Xijiang vor rămâne definitiv integrate Imperiului de Mijloc, vietnamezii, apăruiți în urma adoptării de către austro-asiatici a trăsăturilor civilizațiilor chinezești, vor reuși să se elibereze după mai mult de un mileniu de sub o ocupație extrem de dură. Civilizația chineză sub toate formele sale (morală, religioasă, politică sau literară) va continua să influențeze clasa dominantă, care se va raporta mereu la ea ca la un model ideal.

Indianizarea, mai târzie, a căpătat o cu totul altă formă, căci ea nu este opera unui stat centralizat, ci rezultatul a numeroase întreprinderi autonome care au creat de-a lungul secolelor agenții comerciale, apoi colonii de negustori în Chersonesul de Aur și în Insulele Mirodeniilor. Ea va atinge cea mai mare parte a Asiei de Sud-Est continentale și se va desfășura pe larg și în arhipelag. Chiar dacă statele indianizate cărora le-a dat

naștere (regatele pyu și mon, Champa, Imperiul khmer, Srivijaya etc.) sunt marcate de civilizația indiană, sistemele lor religioase, operele lor literare și artistice, organizarea lor politică, toate acestea păstrează o puternică marcă a culturilor pe care ele s-au grefat și, de aceea, ne apar astăzi, în urma unor studii mai aprofundate, mult mai originale decât s-a crezut până acum.

Sinizarea și indianizarea fac și mai complexă etnologia regiunii. Cele două fenomene aduc, în primul rând, scrierea – instrumentul prin excelență al comunicării cu difuzare maximă și pe termen lung –, sub două forme: pe de o parte, ideogramele chinezești și, pe de altă parte, reprezentările silabice indiene, care vor fi la originea a zece tipuri de scriere locale. Vocabularul limbilor indigene s-a îmbogățit în mod considerabil de-a lungul secolelor cu noțiuni și cuvinte chinezești în cazul vietnamezei, pe când celelalte limbi aveau să se aprovizioneze din sanscrită și mai ales din pali, limba budismului theravadin. Altfel spus, indianizarea a adus în regiune o a șasea familie de limbi, familia indo-europeană. Expansiunea islamului în cazul populațiilor cham și al populațiilor malaeziene și rolul pe care îl va juca în acest proces arabă vor adăuga o a șaptea familie lingvistică, cea a limbilor semite.

Începând din secolul al XVI-lea, un alt impact de proporții va atinge Asia de Sud-Est – expansiunea colonială occidentală. Ea va aduce răspândirea altor două limbi indo-europene: engleza și franceza. O a treia, latina, utilizată de catolici, nu va avea un asemenea impact, în afara unui aspect derivat, însă capital, scrierea, grație romanizării vietna-mezei pusă la punct de Alexandre de Rhodes în secolul al XVII-lea.

Imperialismul occidental și-a implantat și ideologiile religioase și politice: creștinismul sub diversele sale forme, gândirea liberală și mai ales marxismul. Imperialismul va aduce cu sine, fără intenție, și noi religii, așa cum e cazul

caodaismului. Totuși, terenul era deja bogat în acest domeniu. Pe mulțimea de credințe și practici rituale ale populațiilor zise „tribale” sau grefat, pe de o parte, „tripla învățătură” chineză (budismul mahayanist, taoismul și confucianismul) și, pe de altă parte, budismul theravadin hinayanist și, în lumea malaeziană, islamul Hinduismul, care a cunoscut cândva o mare expansiune în Asia de Sud-Est, nu s-a păstrat decât la o parte a populației cham, în ritualurile de curte sau ca un palid ecou în budism, pe când acesta din urmă, dominant în statele continentale rezultate de pe urma indianizării (în afara Malaeziei), a dispărut complet din țara sa de origine.

Dubla fascinație, materială și intelectuală, exercitată de India și China asupra trupe -nalismului occidental, încă de la începuturile sale, va marca cercetările asupra Asiei de Sud-Est. Aceasta nu va fi decât „India exterioară”, „Greater India” sau „Indo-China” (Malte-Brun), care, la sfârșitul secolului al XIX-lea, se va reduce la partea sa orientală cucerită de către francezi. Această tendință de a nu vedea aici decât o zonă intermediară, de contact, va fi accentuată și de valorizarea exclusivă a științelor „nobile” (arheologia, filologia), științele „de rând” (printre care și etnologia) fiind lăsate pe seama amatorilor (misionari, ofițeri, administratori). Orice date despre Sud-Estul asiatic vor fi apreciate cu unități de măsură potrivite pentru India și China sau conform unor norme extrase din lectura clasicilor acestora.

Mari erudiți ca H. Maspero sau P. Mus nu au ezitat să explice textele pe care le studiau prin anchete de teren în societățile vii din vremea lor. Astfel, primul a studiat populația tay, o populație de munteni din nordul Vietnamului (raporturile dintre religios și politic în China arhaică), iar al doilea a studiat populația cham, ceea ce l-a făcut să ajungă la concluzia conform căreia cultul pământului era religia comună arhaică a Asiei musonice.

Unii „amatori” au adus contribuții importante, care au fost însă neglijate de etnologi. Printre alții, colonelul Bonifacy ridică încă din 1904 problema raportului dintre etni-citate și limbă. Dar părintelui L. Cadiere îi va fi acordat oare vreodată locul pe care îl merită? Deși situat în primele rânduri ale cercetărilor interdisciplinare din științele umane, fondator al dialectologiei, istoriografiei și etnologiei vietnameze, el nu a fost multă vreme luat în considerare decât grație rolului eminent pe care l-a jucat în domeniul „nobil” – însă puțin prestigios, fiindcă nu ținea de sinologia pură – al textelor. Excepționala documentație adunată, de la sfârșitul secolului trecut, vreme de mai multe decenii, se referă la etnologia religioasă țărănească în cadrul unei societăți bine stratificate și reprezintă o operă de pionierat de înaltă calitate pe care, din nefericire pentru el, R. Redfield (1937) nu a cunoscut-o. Lucrările lui Cadiere pun problema religiilor populare în țările de influență chineză, care au fost numite de prea multe ori taoiste. O mai bună cunoaștere a acestora, în Vietnam și oriunde altundeva, ne va permite să înțelegem mai bine condițiile favorabile de care a avut parte taoismul. În gigantica lor expansiune, populațiile han au absorbit sub această etichetă numeroase culte ale spiritelor locale, fie doar și pentru a-și le face favorabile, popoarele supuse socotind extrem de onorantă admiterea divinităților lor în panteonul învingătorilor. De asemenea, vietnamezii și-au pus cultele de posesiune sub egida nobilului împărat de Jad. În schimb, pare din ce în ce mai sigur că practicile și credințele populațiilor yao reprezintă un taoism arhaic, „protejat” în oarecare măsură de izolarea grupului.

Metoda etnografică aplicată studierii religiilor universaliste aduce o viziune foarte diferită de cea a filologiei, chiar dacă aceasta se bucură de serviciile unor mari erudiți. În cursul ultimelor decenii, budismul theravadin a oferit exemple care afectează toate aspectele

vieții sociale. El pătrunde peste tot, dar cu mari variații locale de dozare, într-un sincretism armonios cu cultul prebudist al spiritelor (*phi*). Analiza acestuia trimite la religiile populațiilor de munte, care surprind prin diversitatea și bogăția lor, dovedite de înmulțirea anchetelor de la sfârșitul celui de-al doilea război mondial înapoi.

Această complexitate se regăsește și în domeniul tehnologiei. Un exemplu va fi de ajuns pentru ilustrarea acesteia: cultura orezului, baza existenței pentru majoritatea acestor societăți. Să semnalăm, la început, pentru toate limbile (cu excepția aceloră din domeniul thai), bogăția vocabularului legat de etapele dezvoltării plantei. Suntem adesea frapați de abundenta formelor de cultură a acestei cereale, care nu se limitează la împărțirea în culturi obținute prin defrișare și culturi obținute prin cultivarea unor terenuri umede, fiecare dintre acestea oferind o mare varietate de practici tehnice și rituale. Unele reflectă și ele această intersectare a curentelor: plugul la o prezent într-o țară indianizată, este de origine chineză.

Trebuie să ținem seama și de alte domenii ale vieții sociale de care se preocupă etnologia: înrudirea, dreptul, literatura, muzica etc. Aici am putea să descoperim aceeași complexitate și aceeași bogăție, și aceasta din aceleași motive: pe multitudinea de culturi și de spații sociale cu caractere etnice autohtone foarte diversificate sau grefat alte trăsături venite din regiuni diferite ale Indiei sau Chinei sau ale amândurora. Or, chiar dacă sunt ușor de detectat, aporturile străine apar, în general, puternic modificate. Hinduismul nu a impus în Asia de Sud-Est regimul castelor, deși acesta este un element esențial al sistemului global. Din Birmania până în Cambodgia, tantrismul a marcat budismul singalez, dar Sri Lanka a scăpat de această influență. Miturile thai au încorporat

anumite teme budiste; câteva cuvinte de origine sanscrită sau pali plutesc la suprafața vocabularului grupurilor proto-indochineze, la distanță de celelalte curente etc.

Fără îndoială, o asemenea situație impune, mai mult decât în alte cazuri, confruntarea interdisciplinară, căci etnologul nu poate să ignore bogăția documentației strânse de lingviști, istorici sau naturaliști, la fel cum nici aceștia nu pot să ignore munca etnologului.

G. CONDOMINAS

ARCHAIMBAULT C., 1973, *Structures religieuses la o (mythes et rites)*, Vithagna, Vientiane.

— BARRAU J., BERNOT L., CHIVA I., CONDOMINAS G. (ed.), 1974, „Agriculture et sociétés en Asie du Sud-Est”, în *Études rurales*, 53 - 56. - BERNOT L., 1957, *Les paysans arakanais du Pakistan oriental: l'histoire, le monde vegetal et l'organisation sociale des refugies Marma (Mog)*, 2 vol., Mouton, Paris - Haga.

— CADIÈRE L., 1944, *Croyances et pratiques religieuses des Annamites*, t. I, Société de Géographie de Hanoi, Hanoi. 1955 - 1958, *Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens*, 3 vol., Société des Études Indochinoises - École Française d'Extrême-Orient, Saigon - Paris; ASEMI, II (4), 1971 și III (2 și 4), 1972: *Ou en est l'Atlas ethno-lingvistique?* IV, (1 și 2), 1973: *Chamanisme et possession en Asie du Sud-Est et dans le monde insulândien*, V (2), 1974 și VI (2 și 3), 1975: *Habitat-habitation en Asie du Sud-Est et dans le monde insulândien*. - CCEDES G., 1948, *Les États hindouises d'Indochine et d'Indonesie*, E. de Boccard, Paris.

— CONDOMINAS G., 1980, *L'espace social. À-propos de l'Asie du Sud-Est*, Flammarion, Paris.

— CURSENIER J., 1948, *Les Muong. Géographie humaine et sociologie*, Institut d'Ethnologie, Paris.

— DOURNES J., 1977, *Pbtao: une théorie du pouvoir chez les Indochinois jorai*, Flammarion, Paris.

— DUMONT R., 1935, *La culture du riz dans le delta du Tonkin. Étude et propositions d'amélioration des techniques traditionnelles de riziculture tropicale*, Société d'Éditions Géographiques, Maritimes et Coloniales, Paris.

— DURAND M., 1959, *Technique et pantheon des Mediums vietnamiens (Dong)*, École Française d'Extrême-Orient, Paris.

— ENDICOTT K., 1979, *Batek Negrito Religion: the World-View and Rituals of a Hunting and Gathering People of Peninsular Malaysia*, Clarendon Press, Oxford.

— FRIEDMAN J., 1979, *Sistem, Structure and Contradiction in the evolution of Asiatic Social Formation*, The National Museum of Denmark, Copenhagen.

— GOUROU P., 1936, *Les paysans du delta tonkinois. Étude de géographie humaine*, Les Éditions d'Art et d'Histoire, Paris.

— LEHMAN F.K., *The Structure of Chin Society. A Tribal People of Burma Adapted to a non Western Civilization*, The University of Illinois Press, Urbana.

— MASSARD J., 1983, *Nous gens de Ganchong: Environnement et échanges dans un village malais*, Éditions du CNRS, Paris.

— POREE-MASPERO E., 1964 - 1969, *Étude sur les rites agraires du Cambodgiens*, 3 vol., Mouton, Paris - Haga.

ASIA ORIENTALĂ

Asia Orientală este o vastă zonă geografică ce se întinde de la Himalaya la Oceanul Pacific, cuprinzând China, Coreea și Japonia. Istoricii au reținut această sintagmă pentru a desemna, în principal, aria de expansiune a civilizației chineze și statele care s-au dezvoltat din aceasta. În acest caz, acestei zone trebuie să i se alăture și Vietnamul. Într-adevăr, răspândirea civilizației chineze a produs culturi originale și puternice, în ciuda profundeii lor înrudiri în privința gândirii și a

practicii. În sfârșit, influența suzerană a imperiului și a coloniilor chinezești imigrate a furnizat adesea un ferment și un cadru pentru dezvoltarea urbană a Asiei de Sud-Est. Nu am putea să subestimăm nici importanța istorică a modelului imperial chinez, care a fost, între secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, o sursă de reflecție pentru gânditorii europeni susținători ai despotismului luminat, după ce, înainte, fusese un model pentru imperiul mongol al lui Genghis-Han. Și mai concretă a fost influența tehnică a unei civilizații aflate cu mult înaintea evului mediu european. Populațiile han au fost deschizători de drumuri în numeroase domenii, printre care banca și scrisorile de credit, și ar fi putut să inventeze capitalismul.

Pentru antropologie, tabloul este mai nuanțat. De exemplu, civilizația chineză este adesea asimilată cu cultura orezului, practică actualmente într-o mare parte a Chinei, în Coreea și în Japonia, uitându-se că leagănul acesteia, Marea Câmpie a Chinei de Nord, rece și beneficiind în mică măsură de precipitații, a fost și rămâne un ansamblu de pământuri cultivate cu mei, sorg și grâu de primăvară și de iarnă. De fapt, cultura orezului a fost inițiată în sud-vestul extrem al actualului teritoriu al Chinei, în zonele subtropicale ale Asiei de Sud-Est continentale. Abia în cursul primului mileniu al istoriei sale, centrul economic și politic al Imperiului chinez s-a deplasat către bazinul lui Yangzi (Fluviul Albastru), sub presiunea popoarelor din regiunile înalte ale Asiei. Această a doua vatră de cultură și-a extins progresiv influența asupra câmpiilor din zonele de coastă, a bazinelor interioare și a văilor, beneficiind de condițiile climatice extrem de favorabile pentru cultura orezului care caracterizează aceste pământuri meridionale, de la cele două maluri ale lui Yangzi până la Tropicul Racului. Implantările populațiilor han, petrecute în valuri succesive, și-au găsit aici maxima înflorire și au cunoscut de atunci o

expansiune demografică irezistibilă.

Popoarele și culturile indigene au supraviețuit în diverse grade de aculturație. Iată de ce este dificil să spunem astăzi unde se sfârșește, la sud, Asia Orientală și unde începe Asia de Sud-Est. Aceeași constatare poate fi făcută la nord și la vest, înspre Siberia.

Culturile periferice care gravitează în jurul mării tradiții han au putut să se deplaseze foarte departe, ca în cazul populațiilor miao-yao din actuala Thailanda sau al tungușilor transbaikalieni, însă lumea chineză a fost nevoită să se oprească la limita stepelor înghețate din nord, a deserturilor Asiei Centrale sau ajungelilor insalubre din peninsula Indochina. Imaginea de lume civilizată înconjurată de oceane barbare aparține în asemenea măsură acestei civilizații, încât ea poate fi exprimată și în alte limbi, în coreeană, în vietnameză sau în japoneză. Această imagine avea să fie distrusă în mod brutal de intruziunea, în secolul trecut, a puterilor occidentale, aflate în faza ascendentă a revoluției lor industriale. Țările Asiei Orientale au trăit în mod diferit (unele în calitate de colonizatoare, cum este cazul Japoniei, altele în calitate de colonizate, ca în cazul Vietnamului sau al Coreei) „modernizarea” lor, căutând alternativ în tehnicile și în gândirea Occidentului mijloacele unei întoarceri la echilibrul trecut. În zorii secolului al XXI-lea, după un secol de crize, de rătăcirii și de confruntări interne și externe, în urma cărora Asia Orientală aproape că și-a regăsit rolul civilizator, putem să observăm, dincolo de ultimele ajustări care au loc în prezent, ce va însemna în lumea de mâine ponderea sa demografică, economică și instituțională, de la malurile Oceanului Pacific până în Europa.

J. LEMOINE

LEMOINE J., 1978, „L'Asie orientale”, în J. Poirier (ed.), *Ethnology regionale*, t. II, Gallimard, Paris: 425 - 444. - REISCHAUER E.O., FAIRBANKS J.K., 1958, *East*

Asia The Great Tradition, Houghton Mifflin Company, Boston.

— REISCHAUER E.O., FAIRBANKS J.K., CRAIG A.M., *East Asia, the Modern Transformation*, Houghton Mifflin Company, Boston.

ASOCIAȚIE

Când R.H. Lowie, în *Primitive Society* (ediția întâi, 1920), a încercat să introducă definitiv termenul de „asociație” în vocabularul antropologic anglo-saxon, el a precizat că îl va utiliza pentru a desemna „toate unitățile sociale care nu sunt întemeiate pe înrudire ca factor determinant”. Înțeles în acest sens restrâns, cuvântul francez *association* apare în traducerea lucrării lui Lowie, revizuită de autor (*Trăite de sociologie primitive*, 1935). Dacă referirea la conceptul de „asociație” – faptul de a se asocia – este familiară tradiției intelectuale franceze cel puțin de la Saint-Simon încoace, folosirea cuvântului corespunzător, luat în accepția tehnică a lui Lowie, nu s-a impus în vocabularul antropologilor francezi, poate tocmai din pricina prevalenței, în limbajul comun, a semnificației sale juridice. Nici la anglo-saxoni, cuvântul *association* nu a căpătat mai ușor drept de cetățenie, așa cum arată folosirea concurentă a lui *sociality*. Cuvântul „societate” (și acest lucru este valabil și pentru *society*) aparține, cel puțin prin unul dintre sensurile sale, aceluiași registru semantic cu „asociație”, pentru că el servește la desemnarea anumitor forme de asociere (precum în „societate secretă”) și pune, de altfel, probleme asemănătoare de uzaj. În continuare, vom urma înțelesul dat de Lowie „asociației”: o asociație este un grup (sau o grupare) din interiorul societății globale, care nu se bazează pe înrudire și este străin, în mare măsură, marilor instanțe de control social. Noțiunea de „exterioritate” în raport cu universul extins al înrudirii trebuie să fie precizată: este vorba despre înrudirea reală, constituită

prin consangvinitate și afinitate, și nu despre înrudirea simbolică sau metaforică; se știe că un cuvânt precum „fraternitate” servește la desemnarea unui grup de persoane care nu sunt frați sau surori, dar care consideră că legăturile care îi unesc au forța legăturilor care îi unesc pe adevărații frați și pe adevăratele surori. În măsura în care se opune înrudirii, prietenia poate fi socotită (și a și fost) baza înclinației oamenilor de a se asocia. Formele de asociere tin mai mult de formele de sociabilitate (de „socialitate”, cum spunea G. Belot, 1907) decât de organizarea socială. Ele mobilizează relațiile sociale în vederea unei „activități sociale”, mai mult sau mai puțin finalizate. Sensul reținut aici este apropiat de ceea ce Weber numește *Vergesellschaftung* („socializare”, Freund, 1966), noțiune care se află la baza ideii de *Gesellschaftshandeln* („activitate societară”, *ibid*).

Primul teoretician al asociațiilor a fost germanul H. Schurtz (1902), iar primul autor al unei antropologii comparate a asociațiilor (de fapt, a societăților secrete) a fost americanul H. Webster (1908). Schurtz, comentat amănunțit de Lowie, a dezvoltat o teorie genetică a asociațiilor, plecând de la luarea în considerare a celor două criterii fundamentale de diferențiere individuală care sunt sexul și vârsta. Nașterea și diversificarea formelor de asociere se realizează prin luarea în considerare a noilor factori de specificare. Astfel se explică faptul că, plecând de la grupări inițiale bazate pe sex și/sau pe vârstă, pot să apară asociații din ce în ce mai specializate și mai închise. Apariția societăților secrete marchează împlinirea acestei mișcări de ansamblu. Lowie arată că, dacă Schurtz propune cu adevărat o alternativă la viziunea lui Morgan despre dezvoltarea societăților, acordând un loc excesiv rolului jucat de relațiile de rudenie, demersul lui se înscrie totuși într-o abordare evoluționistă a studierii fenomenelor sociale, marcată de pretenția de a putea degaja principii

generale plecând de la diversitatea realului.

Lowie începe trecerea în revistă a asociațiilor de la grupurile bazate pe dualitatea sexelor, pentru că i se pare că datele etnografice dovedesc o relație strânsă între lumea bărbaților și fenomenul asocierii. Totuși, există și asociații în ixe, precum și altele bazate pe perechi, o asociație de bărbați și o asociație de femei putând să aibă aceeași destinație. Intervenția criteriului vârstei determină și ea caracterul predominant masculin al asociațiilor, fie și doar în virtutea disimetriei de rezonanță socială, politică și religioasă a inițierii masculine pe de o parte și feminine pe de altă parte, când aceasta din urmă coexistă cu prima. Raportarea la vârstă nu permite doar definirea unei stratificări mai mult sau mai puțin fine a societății, în „asociații” sau „grupe de vârstă”, adică a unei organizări sociale bazate pe existența „claselor de vârstă”, ci ea este pertinentă și într-un larg sector al activității sociale, prin intermediul etapelor ciclului vieții și prin dobândirea de către fiecare individ a unui anumit număr de caracteristici sociale, delimitate de determinatii precum cea de „rang” sau de „statut”. Condițiile în funcție de care se poate intra într-o asociație – de care depinde și compoziția acesteia – sunt definite printr-un ansamblu de criterii de diferențiere care, în afară de sex și vârstă, pot să țină de statutul economic și social sau de anumite particularități individuale – capacități sau angajare personală în vederea atingerii unui scop.

În afara celor bazate strict pe vârstă, formele de asociere cele mai bine atestate sunt asociațiile (sau „societățile”) de inițiere, asociațiile militare, asociațiile rituale și societățile secrete. Această nomenclatură nu este o tipologie, căci denumirile prezentate aici nu țin decât de o anume comoditate de limbaj, fiind adesea dificil să atribui unei asociații, pe baza datelor etnografice, o destinație univocă. Astfel, grupurile de societăți exoterice

se disting unele de altele în funcție de presupusele lor destinații principale, opunându-se în mod global societăților secrete, iar aceasta nu în privința destinației lor, ci în privința modalității lor de funcționare: caracterul secret sau nesecret al activității, care determină la rândul său modul de comportare al membrilor față de non-membri. Suntem obligați să constatăm că asociațiile exoterice și esoterice pot avea funcții comparabile. Foarte bogata etnografie a asociațiilor nord-amerindiene arată în ce măsură desfășurarea asociațiilor sfidează categorisirile empirice ale antropologilor, dar și clasificările lor etnice, care sunt, în general, la fel de empirice.

Indienii crow, populație matrilineară din Câmpii, ale căror asociații au fost studiate de Lowie (1912, 1913, 1916), au o Societate a Tutunului, deschisă bărbaților și femeilor în urma plătirii unei taxe, care le dă dreptul să cultive tutunul sacru. La ei pot fi întâlnite ceea ce Lowie numește „cluburi laice” (*secular club*), ai căror membri, bărbați, practică *Hot Dance*, preluat de la vecinii lor, populația hidatsa. În competiție pașnică unele cu celelalte, aceste cluburi, în număr de patru, încearcă să atragă cel mai mare număr posibil de aderenți prin reputația lor de prosperitate și prin caracteristica de a le permite membrilor lor să beneficieze de daruri. Împreună, ele își împart cvasi-totalitatea bărbaților tribului și funcționează ca niște cooperative de întrajutorare. Asociațiile militare ale populațiilor crow erau și ele deschise, fiecare având semnele sale distinctive, cântecele, dansurile și propria titulatură. Aceste asociații erau în competiție, o competiție dură, însă strict codificată, finalitatea principală a activităților lor fiind realizarea unor fapte de arme. Cei din populația hidatsa aveau și ei asociații militare, ale căror denumiri erau în mare măsură identice cu cele ale populațiilor crow, însă care erau ierarhizate în funcție de grupele de vârstă în care erau repartizați membrii lor. Pe

când femeile crow nu aveau asociații, femeile hidatsa erau grupate în asociații aproape omoloage celor ale bărbaților: de exemplu, deși nu existau asociații militare feminine, societățile feminine se dedicau celebrării unor isprăvi războinice. La populația hidatsa se mai întâlnesc și astăzi asociații rituale masculine și feminine. Sistemul hidatsa de asociații cu fracțiuni ierarhizate se regăsește la vecinii lor mandan, gros ventre, blackfoot și arapaho; femeile hidatsa, mandan și arikara aveau asociații „războinice” comparabile. Am putea continua exemplele, preluate nu doar din zona Câmpiilor, ci și din toate celelalte arii culturale ale Americii de Nord. Datele despre asociații nu sunt mai puțin bogate în celelalte regiuni ale lumii. În Africa întâlnim societăți de inițiere (*de la* populațiile bobo și bwa din Burkina Fasso, *bagre* la populațiile lobi din Burkina Fasso etc.) și societăți secrete (Africa Centrală; Africa Occidentală, mai ales aria lui *poro* din zona litorală a Guineei și din Coasta de Fildeș), instanțe mai mult sau mai puțin eficiente și represive de-control juridic și moral, chiar politic, care se identifică cu întregul societății globale.

Dubla constatare a imposibilității de a opera o tipologie a formelor de asociere plecând de la destinația lor și a inadecvării vocabularului descriptiv care le reflectă („asociație”, „societate”, „club”, „confrerie”, „ordin”, „fraternitate” etc.) i-a condus pe unii analiști la propunerea de a clasa asociațiile în funcție de trăsăturile diferențelor lor formale: dacă recrutarea se face sau nu prin adeziune voluntară, după gradul de deschidere a recrutării voluntare, după natura relațiilor contractuale dintre membri pe care o determină apartenența, după sentimentul mai mult sau mai puțin puternic al apartenenței membrilor la asociații, după caracterul mai mult sau mai puțin formal al funcționării asociațiilor etc. Nu s-ar putea spune că această abordare tipologică a dat

rezultate satisfăcătoare; în fapt, ea a contribuit mai degrabă la încărcarea suplimentară a vocabularului descriptiv. Totuși, încercările de acest tip nu erau departe de abordările sociologice ale diferitelor tipuri de „corpuri intermediare” în societățile „complexe”, fie că e vorba de societățile industriale (extrema varietate a fenomenului asociativ), fie că e vorba de societățile țărilor în curs de dezvoltare, prinse între un trecut „tribal” și un prezent marcat de-emergenta situației socio-economice (urbanizare, migrarea mâinilor de lucru), politice, religioase, culturale, care poate să dea o nouă vitalitate unui fenomen a cărui universalitate a fost demonstrată și în legătură cu care antropologia e departe de a fi spus totul.

M. IZARD

BOAS F., 1897, *The Social Organization and Secret Societies of the Kwakiutl Indians. Based on Personal Observations and Notes Made by George Hunt*, The National Museum, Washington DC.

— LOWIE R.H., 1912, „Social Life of the Crow Indians”, în *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, IX: 179 - 248; 1913, „Societies of the Crow, Hidatsa and Mandan Indians”, în *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, XI: 145 - 358; 1916, „Plans Indian Age-Societies: Historical and Comparative Summary”, în *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, XI: 877 - 984; 1920, *Primitive Society*, Horace Liveright, New York (trad. fr. *Trăite de sociologie primitive*, Payot, Paris, 1935).

— SCHWAB C., 1947, *Tribes of the Liberian Hinterland*, Report of the Peabody Museum Expedition to Liberia, Cambridge, Massachusetts.

Vârstă. Inițiere

ASOCIAȚII ȘI SOCIETĂȚI SAVANTE

Subordonate de la întemeierea lor în secolul al XIX-

lea dezvoltării teoretice a antropologiei și/sau a etnologiei (în funcție de denumirile utilizate în fiecare țară), societățile și asociațiile savante au fost subordonate și circumstanțelor istorice și tradițiilor intelectuale. Astfel, în funcție de particularitățile naționale, mișcarea asociativă îmbracă diferite forme: în Marea Britanie și în Statele Unite, ele au avut un rol decisiv în organizarea cercetării, pe când în Franța și în țările de limbă germană predomină alte modele (institute, academii, centre de-cercetare) (Ogg, 1933).

Dat fiind decalajul existent între idei și traducerea lor în plan instituțional, trebuie să constatăm că exista o știință antropologică ce se făcea în societățile de arheologie, de medicină, de geografie și de geologie chiar înaintea apariției, în anii 1830, a primelor societăți de etnologie. Eterogenitatea acestora dezvăluie aspectul de melanj al mai multor tradiții disciplinare care caracteriza antropologia la începuturile sale. În fapt, dacă preocupările filantropice și umanitare sunt la originea unor societăți precum Société Ethnologique de la Paris (1839) sau Ethnological Society din Londra (1843), nu e mai puțin adevărat că la baza apariției societăților Société d'Anthropologie de la Paris (1859) și Anthropological Society din Washington (1879) au stat interese de ordin științific. Înglobând antropologia, etnologia și uneori arheologia (Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, 1869; Società Italiana di Antropologia ed Etnologia, 1871), aceste societăți, adevărate centre de informare și de schimburi între cercetători, au contribuit atât prin publicațiile lor (buletine, memorii, reviste), cât și prin lucrările lor metodologice (instrucțiuni și chestionare, ca de exemplu *Notes and Queries on Anthropology*, a cărei primă ediție a fost publicată în 1874 de către secțiunea de antropologie a British Association for the Advancement of Science) la

dezvoltarea și organizarea cercetării. Apariția unor departamente universitare și formarea unui corp de specialiști au adus cu ele trecerea de la o muncă de amatori la o activitate profesionistă, dovadă fiind crearea în 1902, la propunerea lui Boas, a primei asociații profesionale, American Anthropological Association (AAA) și adăugarea în 1907, din nevoia de recunoaștere oficială, a adjectivului „Royal pe lângă Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (RAI), creat în 1871. În secolul al XX-lea, specializarea științei permite crearea unor societăți de antropologie și de etnologie cu obiective restrânse la domenii geografice (Société des Africanistes, Franța, 1931) sau care urmăresc anumite tematici (Society for Applied Anthropology de pe lângă AAA, 1941). Întemeierea unor asociații cu vocație internațională (International Union for the Anthropological and the ethnological Sciences, 1948) și continentală (European Anthropological Association) marchează perioada de după război. Această mișcare instituțională (de la societățile de antropologie și etnologie din Europa și Statele Unite până la asociațiile internaționale, trecând prin societățile specializate) dă seamă de parcursul istoric al antropologiei, de conflictele sale teoretice (antropologie socială/antropologie culturală, antropologie/ etnologie) și de raporturile sale cu alte domenii de investigație (antropologie/sociologie, antropologie/folclor).

Într-un context marcat de dezvoltarea antropologiei sociale, în 1948 (an în care, la Oxford, Evans-Pritchard îi urmează lui Radcliff-Brown) ia ființă Association of Social Anthropologists of Great Britain and the Commonwealth (AȘA), care se delimitează de concepția unei antropologii „în sens larg”, practică de RAI și apărută din fuziunea Ethnological Society of London cu Anthropologic Society of London (1863). Nu este lipsit de interes faptul că în Marea Britanie dezbaterile teoretice se află la originea unor

împărțiri instituționale care acoperă curente de gândire (școlile de la Manchester și de la Oxford), spre deosebire de Statele Unite, unde, pe fondul AAA, se grefează societăți create în funcție de o problemă (Society for Cultural Anthropology, 1983), de anumite tematici particulare (Society for Medical Anthropology, 1971; Society for Psychological Anthropology, 1977; Society for Visual Anthropology, 1984) sau de specializări geografice (Society for the Anthropology of Europe, 1986). De altfel, înmulțirea societăților de antropologie și de etnologie (American Ethnological Society, 1842), a instituțiilor guvernamentale (Bureau of American Ethnology, 1879) și a organismelor dotate cu secții de antropologie (New York Academy of Sciences) constituie una dintre caracteristicile dominante ale antropologiei nord-americane. În Franța, în absența unui consens asupra domeniului de studii, așa cum arată existența paralelă a Société d'Anthropologie de la Paris și Société d'Ethnographie, ambele create în 1859, punctul de vedere geografic a fost cel care a servit drept criteriu pentru împărțirea instituțională (Société des

Americanistes, Société des Africanistes și Société des Oceanistes), fiecare dintre aceste societăți identificându-se cu abordări și opțiuni teoretice specifice. De aceea, nu trebuie să ne mire absența societăților de antropologie din țările colonizate de Franța, excepție făcând societățile de „studii” (Société d'Études Indochinoises, 1883; Société d'Études Melanesiennes, 1938; Société d'Études Oceaniennes, 1917) și institutele (Institut des Belles Lettres Arabes, Tunis, 1931; Institut Français d'Afrique Noire, Dakar, 1939), spre deosebire de ceea ce s-a petrecut în țările aflate sub dominație britanică, fie că e vorba de India (Anthropological Society of Bombay, 1887), fie că e vorba de Australia (Anthropological Society of New South Wales, Sidney, 1928).

Paralel cu această mișcare, în secolul al XIX-lea văd

lumina zilei societăți de folclor, de tradiții populare, de *Volkskunde* (în funcție de diferitele denumiri naționale), atât în Europa (Folklore Society, Londra, 1878; Verein für Volkskunde, Viena, 1894), cât și în Statele Unite (American Folklore Society, 1888), cel mai adesea, așa cum a fost cazul în țările scandinave sau în Grecia, într-un moment de trezire a conștiinței naționale. Dezvoltarea acestui domeniu de studii, lărgirea frontierelor sale către istorie, geografie umană și sociologie rurală nu au rămas fără consecințe asupra denumirilor acestor științe. Exemplul Franței (Société du Folklore Français, 1928; Société d'Ethnographie Française, 1947; Société d'Ethnologie Française, 1972) este o dovadă a recunoașterii târzii a etnografiei naționale ca disciplină științifică, spre deosebire de situația țărilor de limbă germană, care se individualizează prin înrădăcinarea lui *Volkskunde* în tradițiile intelectuale.

N. DIAS

BOAS F., 1902, „The Foundation of a National Anthropological Society”, în *Science*, XV (386): 804-809 – THOMAS W.L., PIKFLIS A.M. (ed.), 1953, *International Directory of Anthropological Institutions*, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, New York.

— OGG FA., 1933, „Learned Societies”, în *The encyclopaedia of the Social Sciences*, Macmillan Company, New York.

— PIKELIS A.M., EGGAN F.R., 1962, „Ethnological and Anthropological Societies”, în *Encyclopaedia Britannica*, Chicago – Londra – Toronto, VIII: 781 – 782. – STOCKING G.W., 1971, „What's in a Name? The Origins of the Royal Anthropological Institute (1837 – 1871)”, în *Man*, 6: 369 – 390. – VERREL B. (ed.), 1984, *World Guide to Scientific Associations and Learned Societies*, München – New York – Londra. 1955, „Professional Associations”, în *Yearbook of Anthropology*, The Wenner-Green for

Anthropological Research Foundation, New York: 764 - 772.

AUSTRALIA

— *Societățile australiene*

Australia fiind singurul continent populat, la descoperirea sa de către europeni, în exclusivitate de vânători-culegători, e ușor de înțeles că studierea locuitorilor săi a dobândit o importantă capitală pentru dezvoltarea teoriei antropologice, de la L.H. Morgan (în legătură cu ipoteza „promiscuității primitive”) la B. Malinowski (despre universalitatea familiei) și C. Lévi-Strauss (despre sistemele de înrudire cu clase matrimoniale), fără a-i omite pe J.G. Frazer, S. Freud, E. Durkheim și A.R. Radcliffe-Brown.

Anchetele primilor etnografi (L. Fison, A.W. Howitt, B. Spencer și Fl. Gillen, Roth, W.E. Mathews) sunt dominate de prejudecățile teoretice ale evoluționismului social cu referire la totemism, la noțiunea de „tabu”, la exogamie, la căsătoria de grup, la patrilinearitate, tot atâtea caracteristici culturale bine definite, a căror prezentă sau absentă în societățile studiate trebuia apreciată. Pentru mai multe regiuni ale Australiei secolului al XIX-lea, nu dispunem decât de scrieri ale unor amatori. Totuși, e surprinzător faptul că unele dintre aceste scrieri, independent de proiectul teoretic care le ghidează, sunt surse bune de date etnografice, analizând, într-un mod normativ, practici, obiceiuri și credințe indigene; în schimb, foarte puțin numeroase sunt scrierile care relatează despre modul în care trăiau aborigenii. În general, aceștia sunt prezentați ca fiind ghidați în exclusivitate de regulile rigide ale organizării lor sociale, ceea ce corespundea concepției de atunci despre un „Celălalt” exotic.

În momentul primelor contacte cu europenii, existau în Australia mai mult de 300.000 de indigeni, care vorbeau

aproape cinci sute de limbi diferite. În ciuda diferențelor culturale destul de importante dintre aceste grupuri, pot fi degajate trăsăturile comune ale diferitelor societăți australiene (Maddock, 1982).

Organizare socială. Dezbaterile despre caracterele specifice ale societăților australiene sau învârtit în jurul relației dintre grupurile de rezidentă și teritoriul lor. După modelul „ortodox” de organizare socială (Radcliffe-Brown, 1930), porțiuni delimitate de teritoriu erau proprietatea grupurilor patrilineare și erau locuite de bărbații care se recunoșteau drept membri ai acestor grupuri, împreună cu femeile și copiii lor. Radcliffe - Brown și alți autori (Warner, 1937; Tindale, 1974) au studiat diferitele forme ale relației existente între aceste unități sociale.

Unii antropologi au introdus o distincție între însușirea ritualică de pământuri și exploatarea acestora. Cercetări recente (Meggit, 1962) au readus în discuție atât caracterul patriloc al grupului rezidențial sau al „bandei”, cât și presupusa relație a membrilor grupului cu spațiul care le asigură subzistența. Și modelul cândva dominant al proprietății patrilineare asupra pământului a fost reexaminat, pe de o parte, în urma cercetărilor de teren făcute în Great Sandy Desert și în Cap York (T.M. Sutton, von Sturmer) și consacrate studierii proceselor politice ale aborigenilor, iar pe de altă parte, ca urmare a modalităților de revendicare a pământurilor în virtutea *Aboriginal Land Rights Act* din 1976. Antropologia contemporană insistă asupra importanței pe care o are autonomia individului în viața indigenă și asupra părții care le revine negocierii și manipulării regulilor. Se pare că, în general, argumentele juridice care stau la baza revendicărilor teritoriale sunt numeroase în interiorul aceleiași societăți, împărțită pe diferite niveluri până la unitatea rezidențială de bază.

Pământul ca patrimoniu ritual este un obiect de

proprietate, un suport al identității colective și al schimburilor. De aceea el este un domeniu de organizare spațială supus unor modalități de control și de schimb distincte de cele care se referă la alte resurse. Așa cum arată o serie de studii recente, anumite tipuri de relație cu pământul ca proprietate rituală pot fi considerate niște „diferențe” organizate în ansambluri regionale. Acestea din urmă transformă cristalizările rezidențiale temporare ale nomazilor în categorii sociale permanente (B. Glowczewski, F. Myers). În această privință, harta lingvistică realizată de N.B. Tindale (1974) poate fi o sursă de erori, întrucât, stabilind că frontierele dintre teritoriile grupurilor care vorbesc aceeași limbă le constituie pe acestea în ansambluri politico-juridice, ea utilizează numele limbilor pentru a desemna „triburile”, deși apartenența lingvistică nu ar trebui să fie considerată decât ca unul din multiplii parametri ai identității colective.

Religie. Autorii din secolul al XIX-lea, considerând că aborigenii nu practicau nici rugăciunea și nici sacrificiul, au ajuns la concluzia că aceștia nu aveau „religie”. Totuși, ca intervenție asupra lumii în ansamblul său, religia impregnează toate aspectele vieții sociale, fiind, așa cum a remarcat Durkheim, o modalitate de articulare a raporturilor sociale. Astfel, la populația aranda, grupurile care gestionează pământul sunt și grupări religioase. În plus, activitatea religioasă a acestor grupuri e integrată într-un proces mai larg, datorită faptului că fiecare dintre ele păstrează segmente de itinerare mitice (Strehlow, 1947). Au fost realizate cercetări despre natura „totemică” a acestei religii, pentru a înțelege mai bine natura relațiilor pe care oamenii le întrețin cu restul universului.

În întreaga Australie, modul în care sunt privite viața oamenilor și universul se bazează pe o concepție originală și subtilă despre ceea ce aborigenii numesc „vis”

(*dreaming*). Lumea actuală și-a primit forma și semnificația grație acțiunii unor atotputernice spirite ancestrale, care și-au pus amprenta asupra peisajului. Tot ceea ce există (instituții sociale, spiritele oamenilor, obiceiurile, elementele geografice) s-a născut în epoca strămoșilor, în care s-a constituit cadrul existențial al timpului prezent. Această elaborare a ordinii ancestrale a provocat interesul a numeroși cercetători. O parte din ei (G. Roheim, W.E.H. Stanner) s-au interesat de caracterul metaforic al unei cosmologii și al unei ontologii care s-au constituit plecând de la credințele trăite și de la practicile rituale asociate acestora. Alții (Munn, 1973; Strehlow, 1947) au subliniat aspectul metonimic al unei religii bazate pe pământ, fiecare mit și fiecare rit trimitând la un reper geografic determinat. Aceste lucrări sugerează următoarea idee: căutarea religioasă a unei ordini a lumii este dinamică și colectivă și duce la definirea *sinelui*, la situarea și la integrarea sa în cadrul unui sistem de relații (Morphy, 1984).

Studiul despre religia aborigenă pe care Stanner (1966) l-a consacrat simbolismului miturilor și riturilor populației murinbata este de acum clasic. Stanner arată ca „visul” este asociat unei ontologii concepute în așa fel încât toate lucrurile existente își găsesc originea într-o ordine a lumii atemporală, imuabilă. Pentru aborigeni, există o continuitate între trecut și prezent și oamenii sunt obligați să perpetueze ordinea cosmică definită de creatorii săi.

Îndeplinirea ritualurilor este o activitate socială fundamentală, iar limitările impuse participării la activitățile rituale și la controlul cunoașterii esoterice au un ecou politic. În această privință, în analiza lor asupra cosmologiei inerente simbolismului miturilor și riturilor, M. Eliade și G. Roheim izolează relațiile indigene de contextul lor de apropiere locală, de căutare și de învățare.

Cercetătorii de inspirație structuralistă au încercat să arate cum ansambluri complexe de mituri și de rituri asociază unități totemice locale în interiorul unui sistem unic; astfel, anumite evenimente mitice specifice capătă statutul unor variante în raport cu un continuum mitic global. Cum fiecare grup își stabilește identitatea în raport cu o parte a unui asemenea continuum sau în raport cu ceea ce este trăit într-o serie rituală completă, experiența globală a activității mitice și rituale corespunde vieții întregii societăți ca totalitate structurată (Munn, 1973). În ciuda insistenței aborigenilor asupra imuabilității lumii, antropologii au arătat că, pentru creativitatea intelectuală, cultele religioase dinamice constituie un suport important, iar în contextele schimbării, un mijloc de redefinire a raporturilor sociale (R. Berndt, B. Glowczewski). În opinia lui Stanner, cultele murinbata deschid calea unei conștientizări acute și profunde a fundamentelor ființei, cu toate că „adaptează schimbarea la formele permanenței”.

Relații de rudenie. Primele studii despre relațiile de rudenie ale aborigenilor încercau să afle dacă în cazul categoriilor de rudenie se ține seama de existența claselor matrimoniale (care marchează o prevalență a grupului asupra individului) sau de relațiile genealogice. Radcliffe-Brown, privilegiind aportul legăturilor genealogice efective în constituirea categoriilor de rudenie, pune în evidență importanța unității familiale și a grupului de descendență patrilineară, ca elemente constitutive ale relațiilor de rudenie. Astfel, diferențele dintre sistemele de rudenie (de exemplu, dintre sistemele karia și aranda) ar ține de niște variații în organizarea relațiilor matrimoniale pe grupuri de descendență. Când a reluat analiză a structurilor elementare ale înrudirii la populațiile mumgin și în alte societăți, Levi - Strauss a examinat categoriile de rudenie ca ținând de raporturile sociale definite prin regulile de alianță, și nu de relațiile genealogice. Dincolo de

controversa care a urmat între teoreticienii filiației și teoreticienii schimbului, grupul patrilinear a fost socotit în continuare baza de la care trebuie să se pornească în analiza înrudirii ca unitate care intervine în schimbul de femei (Maddock, 1982). Totuși, trebuie să notăm că ultimele lucrări despre populația mumgin (W. Shapiro) au pus în evidență rolul înrudirii ca sistem de clasificare a rudelor centrat pe ego și au propus ipoteza potrivit căreia unitățile între care se desfășoară schimburile ar fi matriliare.

Interesul pentru regulile și principiile structurale a deschis calea nu numai pentru studierea aspectelor pragmatice ale locului relațiilor de rudenie în activitatea socială (L.R. Hiatt), ci și pentru analiza raporturilor dintre organizarea relațiilor de rudenie și organizarea producției (F. Rose, A. Hamilton). Astfel, s-a arătat că exploatarea economică a tinerilor de către bătrâni e validată de referirea la o ordine etică. Analiza semantică formală a sistemelor australiene de clasificare, considerate (încă o dată) ca fiind bazate pe relații genealogice (H.W. Scheffler) a pus problema articulării dintre categoriile de rudenie elaborate în raport cu egoul și un sistem de clasificare mai larg, care înglobează secțiunile și jumătățile claselor matrimoniale. Este posibil să concepem realizarea clasificării relațiilor de rudenie ca ținând de un sistem general de transformare în ordine simbolică, la fel ca și clasificările de tip totemic; unii au văzut aici indiciul unei concepții despre viața socială care depășește cu mult cadrul grupului local.

Diferențierea sexelor. Recent, statutul și poziția femeilor au reținut atenția, problema care a apărut fiind legată de modul cum ar trebui tratate diferențele dintre sexe în societățile care practică separarea între bărbați și femei în majoritatea domeniilor de activitate. Discuțiile în jurul acestor probleme trimit mai ales la importanta

ritualurilor pur masculine (L.R. Hiatt) sau a exploatării muncii femeilor de către bărbații bătrâni ai grupului. O idee susținută adesea în anii '60 era că dominația bărbaților asupra femeilor se întemeiază pe controlul exercitat de către aceștia asupra creativității „culturale” în domeniul ritualurilor, căreia îi era subordonată creativitatea „naturală” a femeilor. Mai mulți etnografi (Goodale, Kaberry), furnizând date importante asupra rolului femeilor în societatea aborigenă, au arătat că ar fi greșit să se creadă că femeia era „subjugată”, concluzie care a fost reluată de antropologii feministi din anii '70 (Bell, 1983). Insistând asupra autonomiei femeilor în propriul lor domeniu, asupra existenței unor căi de acces la mituri și rituri care le erau specifice și asupra rolului carele revenea în viața socială în afara sferei domestice, Bell și Hamilton au contestat vechile opinii potrivit cărora controlul miturilor și riturilor, de care depinde însăși existența societății, le-ar fi revenit în exclusivitate bărbaților, pe când femeile ar fi fost sortite activității de reproducere biologică și urmăririi unor scopuri pur individuale.

Istorie. Interesul față de situația aborigenilor a fost mereu prezent în cercetarea antropologică, însă această preocupare a fost exprimată, în general, independent de urmărirea unor obiective științifice. Întrucât cercetarea antropologică s-a dezvoltat întotdeauna într-un context al schimbării (chiar dacă a avut drept cadru așezările autohtone sau misiunile), ea a fost întemeiată pe dihotomia tradițional/nontradițional. Recent, studiile despre aborigeni au intrat într-o fază mai participativă, luându-se în considerare intruziunile istoriei în viața aborigenilor și încercându-se examinarea acestora mai puțin ca reprezentanți ai unei alterități exotice, cât ca oameni în care cercetătorul recunoaște marca unei naturi umane comune. A început să se acorde mai multă atenție situației

globale a aborigenilor pierduți într-o lume dominată de albi (Rowley) și un tip de etnografie de ultimă oră arată chiar modul în care esența culturii aborigene poate fi sesizată în situații de schimbare (Kolig, Sansom).

F. MYERS

BELL D., 1983, *Daughters of the Dreaming*, McPhee, Gribble, Allen & Unwin, Melbourne - Sydney.

— GLOWCZEWSKI B., 1991, *Du reve à la loi chez les aborigenes. Mythes, rites et organisation sociale en Australie*, PUF, Paris.

— MADDOCK K., 1982, *The Australian Aborigines*, Penguin Books, Ringwood, Victoria.

— MEGGITT M.J., 1962, *Desert People*, University of Chicago Press, Chicago.

— MORPHY H., 1984, *Journey to the Crocodile's Nest*, Australian Institute of Aboriginal Studies, Canberra.

— MUNN N.D., 1973, *Walbiri Iconography*, Cornell University Press, Ithaca.

— MYERS F.R., 1986, *Pintupi Country, Pintupi Self*, Smithsonian Institution, Washington DC.

— RADCLIFFE-BROWN A.R., 1930, *The Social Organisation of Australian Tribes, Oceania*, t. I, no 1 - 4, University of Sydney, Sydney.

— STANNER W.E.H., 1966, *On Aboriginal Religion*, University of Sydney Sydney.

— STREHLOW T.G.H., 1947, *Aranda Traditions*, University of Melbourne Press, Melbourne.

— TINdă IE N.B., 1974, *Aboriginal Tribes of Australia*, Australian Institute of Aboriginal Studies, Canberra.

— WARNER W.L., 1937, *A Black Civilization*, Harper, New York.

— *Aborigenii australieni de astăzi*

Aborigenii din Australia reprezintă astăzi o populație de mai mult de 200.000 de persoane. Ei rămân puternic

atașați de tradițiile lor sociale și religioase, dar sunt tot mai mult constrânși să abandoneze vechile activități care le asigurau subzistenta.

Atitudinea autorităților federale australiene față de aborigeni se caracterizează prin punerea în practică a unei politici sistematice de închidere în rezervații și de excludere din comunitatea națională. A trebuit să se aștepte referendumul din 1967 pentru ca aborigenilor să li se acorde statutul de cetățeni. În 1976, guvernul federal a admis principiul unei recunoașteri legale a drepturilor triburilor asupra teritoriilor lor tradiționale. Cu excepția statului Northern Territory, care aplică această legislație, celelalte state continuă însă să îi supună pe aborigeni controlului lor, negând, în general, temeiul revendicărilor lor teritoriale. Făcută în 1983, promisiunea unei reglementări de ansamblu, la scară federală, a problemei teritoriale a aborigenilor nu a fost încă transpusă în practică.

Proiectele de exploatare a subsolului, dezvoltarea turismului și lansarea marilor programe de dezvoltare agro-pastorală amenință grav integritatea drepturilor aborigenilor asupra pământurilor lor și riscă să provoace dispariția unor situri sacre. În periferiile urbane, unde se grupează numeroși aborigeni metisati, ravagiile provocate de boli, de malnutriție și de alcoolism sunt importante. Procentul de aborigeni încarcerăriți, în constantă creștere, este proporțional mult mai ridicat decât cel întâlnit în alte componente ale societății australiene.

În cursul ultimilor cincisprezece ani au apărut numeroase organizații ale aborigenilor. Aceștia își creează un număr tot mai mare de *land councils* regionale, prin intermediul cărora intenționează să dea mai multă greutate revendicărilor lor teritoriale.

J.-P. RAZON

GLOWCZEWSKI B., 1985, „Droits territoriaux

aborígenes", în *Ethnies*, 3: 18 - 27; 1984, „Sur la piste des droits à la terre”, în *Autrement*, 7: 132 - 147. - „Nothing to Celebrate. Australian Aborigines Today”, în *Survival International News*, 1988, supliment 20.

B

BALANȚIIER Georges

Deschiderea politologiei în fața aporturilor unei etnologii la a cărei eliberare de arhaism a contribuit, construirea unei sociologii dinamice a modernității care demască toate jocurile puterii și obligă la interpretarea factorilor de dezordine în orice sistem social, iată tot atât ea obiective realizate de Georges Balandier, născut la Aillevillers (Haute-Saône) în 1920. După studii de filosofie și etnologie la Paris, el cercetează, din Senegal până în Congo, mutațiile intervenite în Africa după război. În 1955, Balandier își susține doctoratul și publică *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* și *Sociologie des Brazzavilles noires*, lucrări care reevaluează studiile africaniste. Solicitat de Institut d'Études Politiques din Paris, el va ține primele cursuri din Franța asupra dezvoltării și, împreună cu A. Sauvy, va introduce termenul de „lumea a treia”. La École Pratique des Hautes Études (Secțiunea a VI-a), va crea un departament de sociologie a Africii negre și va fonda Centre d'Études Africaines. Ales profesor la Sorbona în 1962, el va inaugura aici prima catedră de sociologie africană și, simultan, va continua să țină conferințe, până în 1966, la École Normale Supérieure. La ORSTOM, la CNRS și la universitate, el nu va înceta să lărgască domeniul investigațiilor sale, construind o operă care va marca o întreagă generație de etnologi.

Fiind primul africanist care a realizat o conceptualizare a situației coloniale, observând dezechilibrele apărute în relația colonizat - colonizator, Balandier va scoate în evidență în *Anthropologie politique* (1967) tema majoră a complicității puterii cu sacrul. Prin

antropologia „societăților fără stat” pot fi puse în evidență atât bazele, cât și procesele și funcțiile puterii. În *Sens et puissance* (1971), el elaborează o dinamică socială legată de sociologia mutațiilor și a dezvoltării. Dacă întreg sistemul social este instabil și inedit și dacă el lasă să coabiteze incertitudinea, ordinea și dezordinea, trebuie sesizate schimbările prin intermediul revelatorilor de dereglare: contestații, conflicte și crize; este ceea ce Balandier face în *Anthropo logiques* (1974), propunând o investigație critică a modernității occidentale.

C. RIVIERE

1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, PUF, Paris. 1955, *Sociologie des Brazzavilles noires*, Armand Colin, Paris. 1957, *Afrique ambiguë*, Plon, Paris. 1967, *Anthropologie politique*, PUF, Paris. 1971, *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, PUF, Paris. 1974, *Anthropologiques*, PUF, Paris. 1977, *Histoire d'autres*, Stock, Paris. 1980, *Le pouvoir sur scenes*, Balland, Paris. 1985, *Le detour*, Fayard, Paris. 1988, *Le desordre*, Fayard, Paris.

BALCANI

Regiunea Balcanilor poate fi definită în două moduri. Primul apelează la criterii geografice și consideră Peninsula Balcanică *stricto sensu*: traversată de lanțul munților Balcani, ea se întinde de la Grecia continentală până la Câmpia Dunării și la partea meridională a Carpaților. Al doilea mod de definire se sprijină pe criterii de ordin cultural și izolează o Europă de Sud-Est care cuprinde Peninsula Balcanică așa cum este ea delimitată de geografii, Grecia insulară, România și Iugoslavia.

Unul dintre principalele substraturi vechi ale populației Balcanilor e reprezentat de triburile iliro-trace (numite dace în nordul Dunării), de origine indo-europeană. Colonizarea romană sa dezvoltat plecând din Grecia și, dacă Grecia și civilizația greco-romană au

păstrat limba și civilizația greacă din perioada elenistică, celelalte populații integrate Imperiului, cu excepția albanezilor, au fost romanizate. Pătrunderea slavilor de sud a adus cu sine o slavizare progresivă a majorității populațiilor balcanice, căreia i-au scăpat românii, albanezii și grecii, care i-au asimilat pe nou-veniți. Bizanțul i-a urmat Romei ca stat imperial și a dominat în regiune până în secolul al XV-lea, când a fost înlocuit de Imperiul otoman.

În urma acestui amestec de populații, a rezultat o foarte mare diversitate culturală: în primul rând, o diversitate etnică, populațiilor deja citate adăugându-li-se, în epoci și contexte diferite, turci, tătari, germani, maghiari, cerchezi, țigani și evrei de origine sefardă; în al doilea rând, o diversitate religioasă, ortodoxia, care e preponderentă, coexistând cu catolicismul, dominant în regiunile asupra cărora se exercită influența țărilor occidentale, cu iudaismul și islamismul (puternic implantat în Albania, Hertegovina și Bosnia). Dincolo de diferența religioasă, o opoziție mai larg culturală corespunde frontierei care separă Imperiul austro-ungar de Imperiul otoman, așa cum se poate constata în domeniile socio-economic, arhitectural, artistic etc.

Diversitatea balcanică este întărită și de faptul că populațiile socotite omogene în tradiția studiilor istorice, chiar etnologice, au drept cadru al identității colective sub ansambluri sociale și teritoriale. Pot fi citate aici diferitele grupuri romanice care s-au menținut la sudul Dunării; cunoscute, în general, sub numele de vlahi sau valahi (nume care îi include și pe românii din nordul Dunării), aceste populații sunt numite, începând din secolul al XIX-lea, aromâni (ei înșiși numindu-se *armâni*). Balcanii formează o zonă a cărei extremă complexitate etnică nu este comparabilă în Europa decât cu cea a Caucazului.

Legătura etnică nu este în mod necesar determinantă pentru înțelegerea particularității modurilor de viață.

Astfel, românii din Câmpia Dunării și bulgarii din nord au, și unii și alții, o netă conștiință a apartenenței lor etnice, deși împărtășesc același mod de viață; slovenii, deși sunt slavi, au un mod de viață apropiat de cel al vecinilor lor austrieci. Am putea cita numeroase exemple care pun în evidență cuvântul greu pe care-l are de spus istoria în formarea entităților culturale de astăzi. Mai ales începând din secolul al XIX-lea, apartenența etnică este pusă în evidență pentru a susține pretențiile de independentă. Revendicările se exprimă, în acest caz, prin cercetări și publicații științifice, prin literatură sau prin organizarea unor muzee „etnografice”.

O destul de întinsă zonă a Balcanilor a păstrat până în secolul al XIX-lea o organizare socială de tip tribal. Ea cuprinde Muntenegrul, nordul Albaniei și o mare parte a Macedoniei, unde coabitează grupuri romanice, slave, albaneze sau mixte. Păstorii care practică creșterea nomadă a animalelor sau transhumanta străbat aceste țări. Dintre aceștia, cei mai cunoscuți sunt aromânii, sărăcăceanii (de limbă greacă), yurucii (de limbă turcă). În nordul Albaniei, împărțirile segmentare specifice fiecărui sistem tribal sunt extrem de accentuate; în cadrul triburilor slave sau slavo-albaneze din Muntenegru s-a diferențiat, în timpul secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea, o formă arhaică de stat. În societățile fără organizare de tip tribal, unitatea tradițională cea mai largă este „țara”; așa stau lucrurile în România, unde unitatea teritorială numită *tară* (din latinescul *terra*) este o confederație de sate. Satele păstrează un caracter arhaic, fiind aproape întotdeauna conduse de o adunare alcătuită din bătrâni. Grupul domestic compus din mai multe cupluri căsătorite s-a menținut până la mijlocul secolului al XX-lea la albanezi și la slavii de sud și chiar și astăzi pot fi întâlnite unele grupuri domestice care depășesc o sută de persoane, de exemplu la albanezii din Iugoslavia. Grupul domestic bazat

pe existența unui singur cuplu căsătorit cu copii necăsătoriți este predominant în Grecia și în România. Legăturile de pseudorudenie joacă un rol foarte important în codarea relațiilor dintre persoane și dintre grupuri: nașia (cu modalități de transmitere a rolului de nas), frăția de sânge, de lapte sau de botez, coreferința la aceeași zi, aceeași săptămână sau chiar la aceeași lună de naștere, consangvinitatea fictivă.

P.-H. STAHL

BOUE A., 1840, *La Turquie d'Europe*, Arthus Bertrand, Paris.

— BEUERMANN A., 1967, *Femweide Wirtschaft in Sudosteuroopa. Ein Beitrag zur Kulturgeographie des bstlichen Mittelmeergebietes*, Georg Westermann Verlag, München.

— CVIJIC J., 1918, *La Peninsule balkanique Geographie humaine*, Librairie Armand Colin, Paris.

— CABEJ E., 1966, „Albanische Volkskunde”, în *Süd-Ost Forschungen*, XXV, München: 333 - 387. - DURHAM M.E., 1928, *Some Tribal Origins, Laws and Customs*, Unwin Brothers, Londra.

— ERLICH V., 1966, *Family in Transition. A Study of 300 Yugoslaw Villages*, Princeton University Press, Princeton.

— HAMMEL E.A., 1968, *Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

— HASLUCK M., 1954, *The Unwritten Law in Albania*, Cambridge University Press, Cambridge.

— KRAUSS F.S., 1885, *Sitte und Brauch der Sudslaven. Nach heimischen, gedruckten und ungedruckten Quellen*, Alfred Holder, Viena.

— SCHNEEWEIS E., 1961, *Serbocroatische Volkskunde. Volksglaube und Volksbrauch*, Walter de Gruyter, Berlin.

— SICARD E., 1943, *La zadruga sud-slave dans l'évolution du groupe domestique*, Ophrys, Paris.

— STAHL H.H., 1939, *Nerej. Un village d'une région archaïque*, 3 vol., Institutul de Științe Sociale din România, București.

— STAHL, P.-H., 1986, *Household, Village and Village Confederation in South-Eastern Europe*, Columbia University Press, New York.

— VALENTINI G., 1956, *Il diritto delle comunità nella tradizione giuridica albanese*, Valecchi Editore, Florența.

— VACARELSKI C., 1969, *Bulgarische Volkskunde*, Walter de Gruyter, Berlin.

— VUIA R., 1937, *Le village roumain de Transylvanie et du Banat*, București.

— WACE A.I.B., TOMPSON M.S., 1913, *The Nomads of the Balkans. An Account of Life and Customs among the Vlachs of Northern Pindus*, Methuen, Londra.

BANDĂ - ¥ Vânători-culegători. Steward (J.H.)

BASTIAN Adolf

Adolf Bastian (născut la Bremen în 1826, mort la Trinidad, în Antile, în 1905) a fost cu siguranță unul dintre cei mai mari călători și scriitorul cel mai prolific din istoria antropologiei. După studii de drept, științe naturale și medicină, a făcut prima sa călătorie ca medic de marină și a vizitat, între 1851 și 1859, Australia, Perú, Mexic, California, precum și numeroase țări din Asia și Africa. După întoarcerea sa, a publicat *Ein Besuch in San Salvador* și, în anul următor, *Der Mensch in der Geschichte* (3 volume). Din 1861 până în 1866, a călătorit în Extremul Orient și a studiat budismul. De acum înainte, viața sa va fi punctată de călătorii în aproape toate colțurile lumii. În 1868 a fost numit conservator la Berlin, unde va întemeia, în 1886, Königlich Museum für Völkerkunde, care va deveni unul dintre cele mai mari muzee etnografice din lume și un centru important al

formării etnologice. A creat, împreună cu Virchow, Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte și a fost numit coeditor al jurnalului societății, *Zeitschrift für Ethnologie*. De asemenea, a luat parte la activități care vizau asigurarea unui fundament instituțional științific pentru expansiunea colonială germană. Bibliografia lui Bastian numără mai mult de o sută de cărți și mai multe sute de articole. Viziunea sa teoretică, ce presupune unitatea psihică a omenirii, îl situează în afara tendințelor epocii: evoluționismul uniliniar și difuzionismul. „Ideile elementare” înnăscute, care s-ar afla la originea tuturor culturilor omenesti, ar fi suportat o serie de modificări în funcție de condițiile de mediu, creând astfel provincii geografice. Apoi, la un nivel superior, contactele dintre civilizații ar fi dus la dezvoltări istorice și culturale specifice, cu elaborarea unor *Völkergedanken*. Sarcina etnologiei, care este, în mod esențial, o etnopsihologie, ar fi aceea de a degaja ideile elementare din masa variațiilor culturale particulare. Pentru a-și ilustra demersul, Bastian a recurs la tradiția orală, dar mai ales la colectarea obiectelor etnografice în care se presupune că s-ar exprima concepțiile celor care le-au elaborat. Amenințate în însăși existența lor prin propagarea unei culturi occidentale colonizatoare, aceste idei ar putea fi reconstruite, în momentul în care vor fi dispărut, pornindu-se de la colecțiile de obiecte materiale care vor forma atunci, în analogie cu corpusurile de texte de care dispun filologii, un fond indispensabil de documente despre societățile fără scriere. În urma eșecului unei expediții germane în Loango, Bastian a fost tot mai criticat pentru lipsa sa de rigoare metodologică și pentru stilul prolix, adesea monoton și confuz, al lucrărilor sale.

R. HASTEROK

1868, *Das Beständige in den Menschenrassen und*

die Spielweite ihrer Veränderlichkeit.

Prolegomena zu einer Ethnologie der Culturvölker, Dietrich Reimer, Berlin. 1874, *Die deutsche Expedition an der Loango-Küste, nebst alteren Nachrichten über die zu erforschenden Länder*, H. Costenoble, Jena. 1878 - 1889, *Die Culturländer des alten America*, 3 vol., Weidmannsche Buchhandlung, Berlin. 1881, *Die heilige Sage der Polynesier. Kosmogonie und Theogonie*, F.A. Brockhaus, Leipzig. 1881, *Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen und seine Begründung auf ethnologische Sammlungen*, F. Dummlers, Berlin. 1887, *Die Welt in ihren Spiegelungen und dem Wandel des Völkergedankens*, Mittler und Sohn, Berlin.

FIEDERMUTZ-LAUN A., 1970, *Der kulturhistorische Gedanke bei Adolf Bastian*, Franz Steiner, Wiesbaden.

— KOEPPING K.-P., 1983, *Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind: The Foundation of Anthropology in Nineteenth Century Germany*, University of Queensland Press, St. Lucia - Londra - New York.

— STEINEN K. von den, 1905, „Gedächtnisrede auf Adolf Bastian“, în *Zeitschrift für Ethnologie*, 37: 236 - 249.

BASTIDE Roger

Sociolog și etnolog francez, Roger Bastide s-a născut în 1898 într-o familie protestantă din Nîmes. După obținerea în 1924 a titlului de *agregat* în filosofie, el predă la liceu și publică două eseuri de sociologie religioasă până în 1938, când pleacă în Brazilia, unde este numit profesor de sociologie la Universitatea din São Paulo, post pe care îl va ocupa până în 1953. În cursul acestor ani îi va întâlni pe C. Lévi-Strauss, F. Braudel, C. Moraze, G. Gurvitch și M. Herskovits. Se va iniția în psihanaliză și va descoperi opera lui F. Boas; interesându-se îndeaproape de societatea braziliană sub toate aspectele sale, va efectua cercetări în domenii cărora opera sa le-a rămas fidelă: etnologie religioasă, fenomene de aculturație și psihiatrie socială.

După întoarcerea sa la Paris, va fi numit director de studii la École Pratique des Hautes Études (Secțiunea a VI-a). Seminarul său va deveni un loc privilegiat pentru întâlnirea și formarea tinerilor intelectuali din lumea a treia. În 1957, Bastide își susține teza de doctorat în litere la Sorbona și în 1959 este numit profesor de etnologie și sociologie religioasă la aceeași universitate, trecând apoi la catedra de etnologie generală, pe care o va împărți cu A. Leroi-Gourhan. Din 1962 până la moartea sa, survenită la Paris în 1974, va fi unul dintre responsabili revistei *L'Année Sociologique*. Studiarea religiilor afro-braziliene, mai ales *candomble* din Bahia, și, în general, analiza religiilor africane din Brazilia, marcate de variații în spațiu și timp, l-au făcut pe Bastide să le considere nu doar niște rămășițe sau niște fenomene reziduale, ci fapte de aculturație și de remaniere a valorilor culturale, apărute într-o situație de inegalitate socială și rasială pe care o denunță. Bastide este unul dintre primii etnologi care a văzut în transă altceva decât o manifestare patologică: un mijloc de vindecare cathartică printre atâtea altele, supus respectării unui cod precis. Asemenea lucrărilor lui A. Metraux despre *voodoo-ul* haitian și lucrărilor lui P. Verger și M. Herskovits despre Brazilia și Dahomey (actualul Benin), opera lui Bastide despre "întrepătrunderea civilizațiilor" constituie un ansamblu de o extraordinară bogăție.

Bastide ocupă în antropologia franceză un loc aparte, datorat dimensiunii etice a operei sale, combinate cu un anume eclectism și cu o deschidere de spirit pe care a manifestat-o prin poziția sa științifică, prin cursurile sale, prin interesul său pentru literatură, precum și „prin dragostea pentru sacru și mai puțin pentru biserici”. Astfel, el a organizat în 1959 (actele vor fi publicate în 1962) la Paris un colocviu despre noțiunea de „structură”, care a confirmat ruptura dintre sociologia lui G. Gurvitch și

structuralism. Intuițiile și reflecțiile sale despre complexitatea raporturilor dintre observator și observat, dintre inconștient și societate întâlnesc gândirea lui G. Devereux, căruia i-a prefătat în 1970 lucrarea *Essais d'ethnopsychiatrie generale*. Către sfârșitul vieții sale, la Centre de Psychiatrie Sociale și Laboratoire de Sociologie de la Connaissance, a condus lucrări de antropologie aplicată și a primit studenți și cercetători din toate țările lumii.

A. DELUZ

1931, *Les problèmes de la vie mystique*, Armand Colin, Paris. 1950, *Sociologie et psychanalyse*, PUF, Paris. 1958, *Le candomble de Bahia, rite nagb*, Mouton, Paris - Haga. 1960, *Les religions africaines au Brésil*, PUF, Paris. 1962 (Bastide ed.), *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales*, Mouton, Paris - Haga. 1965, *Sociologie des maladies mentales*, Flammarion, Paris. 1967, *Les Ameriques noires: les civilisations africaines dans le Nouveau Monde* Payot Paris 1970 *Le prochain et le lointain* Cujas Paris. 1971, *Anthropologie appliquée*, Payot, Paris. 1972, *Le reve, la transe et la folie*, Flammarion, Paris. 1974 (Bastide ed.), *La femme de couleur en Amérique latine*, Anthropolos.

Paris 1974 (coaut F Morin F Raveau) *Les Haitiens en France* Mouton Paris Haga

1975, *Le sacre sauvage et autres essais*, Payot, Paris.

MORIN F, 1975, „Roger Bastide ou l'anthropologie des gouffres”, în *Archives de sciences sociales des religions*, 40: 99 - 106.

BATESON Gregory

Născut în 1904 la Cambridge într-o familie care, de mai multe generații, a studiat la St. John's College, Gregory Bateson (1904 - 1980) a făcut la început studii de zoologie, pentru a se consacra apoi antropologiei sociale sub îndrumarea lui A.C. Haddon, B. Malinowski și A.R.

Radcliffe-Brown. Trimis în Noua Guinee în 1927, se inițiază îndelung în munca de teren la populațiile sulka și baining din New Britain. Câțiva ani mai târziu, la populația iatmul din Sepikul Mijlociu (unde îi va întâlni pe R. Fortune și M. Mead), va întreprinde cercetări asupra simbolismului ritual care vor duce la lucrarea sa capitală, *Naven* (1936). În această lucrare, Bateson combină analiza unui ritual de travestire cu o reflecție critică asupra explicării faptelor socio-culturale. Depășind paradigma funcționalistă, Bateson îmbogățește interpretarea sociologică a ritualului prin studierea aspectelor sale logice și afective, referindu-se la ceea ce el numește *ei dos-ul* și *ethos-ul* culturii iatmul. Descrierea relațiilor dinamice (dintre bărbați și femei, dintre consangvini și afini etc.) reprezentate în ritual îl conduce la formularea noțiunii de „schismogeneză”. Aceasta, concepută ca „un proces de diferențiere [...] rezultând în urma unui ansamblu de interacțiuni cumulative ale indivizilor”,» pune la dispoziție un punct de plecare pentru studierea circuitelor de comunicare, subiect pe care îl va dezvolta mai târziu, când va participa în Statele Unite la colocviile Macy (1942 - 1953).

După o misiune în Bali împreună cu M. Mead (1936 - 1938), în cursul căreia va experimenta fotografia și filmul cinematografic ca instrumente de analiză a comportamentului, Bateson este angajat la Veteran's Hospital din Palo Alto (California), unde s-a consacrat observării familiilor de schizofrenici. Demersul său, inspirat atât de antropologie, cât și de cibernetică, i-a permis să vadă patologia mentală ca fiind rezultatul unei disfuncționalități a sistemului de comunicare familială. Din această perspectivă, patologia nu'mai este cantonată în domeniul individual, ci devine o proprietate a interacțiunii familiale în ansamblul său. În particular, ea apare ca produs al unei *double bând*, definită ca o contradicție

imposibil de depășit între un mesaj și cadrul care oferă regulile pentru interpretarea sa. În cursul anilor '60, Bateson va aplica aceste idei în domeniul comunicării animale, mai ales în cazul delfinilor.

Bateson a reunit esențialul textelor sale ulterioare lui *Naven* în *Steps to an Ecology of Mind* (1972). Ultimele sale două cărți (1979, 1987) fac un bilanț teoretic al itinerarului său intelectual și propun o nouă viziune asupra structurii și evoluției lumii vii, bazată pe analiza proceselor de diferențiere și de comunicare. Bateson a murit în 1980 la Zen Center din San

Francisco.

M. HOUSEMAN, C. SEVERI

1936, *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View* Cambridge University Press Cambridge (trad. fr. *La ceremonie du Naven*, Editions de Mi, nuit, Paris, 1971). 1942 (coaut M. Mead), *Balinese Character: A Photographic Analysis*, New York Academy of Sciences, New York. 1951 (coaut. J. Rouesch), *Communication: The Social Matrix of Psychiatry*, Norton, New York. 1972, *Steps to an Ecology of Mind*, Chandler Press, San Francisco (trad. fr. *Vers une ecologie de l'esprit*, 2 vol., Le Seuil, Paris, 1981). 1979, *Mind and Nature: A Necessary Unity*, Dutton, New York (trad. fr. *Esprit et nature*, Le Seuil, Paris, 1984). 1987 (coaut. M.C. Bateson), *Angels Fear. Towards an Epistemology of the Sacred*, Macmillan, New York.

BATESON M.C. *et al.*, 1971, *About Bateson*, E.P. Dutton, New York.

— BATESON M.C. 1984, *With a Daughter's Eye. A Memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson*, William Morrow, New York (trad. fr. *Regards sur mes parents. Une evocation de Margaret Mead et Gregory Bateson*, Le Seuil, Paris, 1989).

— LIPSET D., 1980, *Gregory Bateson. The Legacy of a Scientist*, Beacon Press, Boston.

— HOUSEMAN M., SEVERI C, 1986, „Lecture de Bateson anthropologue”, prefață la G. Bateson, *La ceremonie du Naven*, Le Livre de Poche, Paris.

BELGIA. Antropologia belgiană

Primii antropologi belgieni și-au făcut cercetările aproape în exclusivitate în cadrul domeniului colonial belgian din Africa Centrală, alcătuit din Congo (devenit Zair) și protectoratele (foste colonii germane) Ruanda (Rwanda) și Urundi (Burundi). Începând din 1920, studii voluminoase (Vansina, 1966) au fost realizate de etnografi autodidacți, ale căror lucrări erau legate de acțiunea lor administrativă sau misionară. Aceștia le-a urmat o a doua generație, compusă din etnologi profesioniști care s-au dedicat unor studii monografice de etnoistorie sau de antropologie de inspirație anglo-saxonă. Printre altele, unii cercetători au lucrat pentru Institut pour la Recherche Scientifique en Afrique Centrale (IRSAC) fie în Congo, în medii kuba (Vansina, 1978), lega și nyaga (Biebuyck, 1973), libinza (P. Van Leynseele), luba (J. Theuws), și (J. Cuypers), yaka (E. Roosens), yombe (A. Doutreloux), fie în Ruanda, precum J. Maquet, M. d'Hertefeld și A. Coupeuz, specialist în limba kinya-rwanda (d'Hertefeld și Coupeuz, 1964). J. Vansina a lucrat la populațiile tio din Congo-Brazzaville, iar L. de Heusch s-a făcut cunoscut prin analiza structuralistă a miturilor și riturilor bantu ținând de regalitate (de Heusch, 1972), precum și prin lucrările sale despre sacrificiu (1986), *voodoo-ul* haitian și țigani. Din 1930, revista *Aequatoria* a fost alimentată de lucrările lui G. Hulstaert despre cultura Mongo. Alte reviste s-au născut și au dispărut: *Congo* (1920 - 1940), *Kongo-Overzee* (1934 - 1959), *Zaire* (1947 - 1961), precum și *Cultures et developpement* (1969 - 1985). Institut Royal Colonial Belge, transformat în Academie Royale des

Sciences d'Outre-Mer, a publicat numeroase studii, mai ales despre Africa Centrală. La fel s-a întâmplat și cu Musée du Congo, fondat la Tervuren în 1897 și devenit în 1960 Musée Royal de l'Afrique Centrale, care adăpostește importante colecții etnografice, arhive și un departament de cercetare. Începând din 1955, muzeul editează revista *Congo-Te'nuren*, devenită din 1961 *Africa-Tervuren*. Și în Anvers există un muzeu de etnografie ale cărui colecții sunt africane. În timp ce în muzeele și în centrele menționate mai sus activitatea de cercetare se dezvoltă (IRSAC a devenit un institut zairiez în 1973), niciun departament universitar belgian nu s-a dedicat în întregime predării antropologiei. Université Libre din Bruxelles eliberează diplome de lingvistică și civilizație africană, punând la dispoziția studenților cursuri de antropologie și de artă africană; L. de Heusch animă aici un Centre d'Anthropologie Culturelle. Universitatea din Gand eliberează diplome de istorie și de filologie africană, precum și de „artă etnică”; ea coordonează cercetări în domeniul limbilor, al sistemelor cosmologice și al artelor africane. Katholieke Universiteit te

Leuven (Louvain) a închis în 1964 Institut Africaniste pe care îl patrona și a creat, în 1972, Centre d'Anthropologie Sociale et Culturelle, care oferă cursanților diplome. Universitatea Catolică din Louvain cuprinde un laborator de antropologie, al cărui program de lucru este axat pe „cercetarea acțiune” și care se află la originea unor publicații interdisciplinare. Să mai amintim că la Louvain există un curs și se desfășoară cercetări consacrate literaturii și artei africane (Faik-Nzuji Madiya, F. Neyt).

Din pricina insuficienței dezvoltării a instituțiilor de cercetare în domeniul antropologiei, numeroși antropologi belgieni se îndreaptă către științele sociale care se ocupă de problemele dezvoltării. Totuși, de aproximativ

cincisprezece ani, a apărut o nouă generație de antropologi (Pinxten, 1984), ale căror lucrări se caracterizează printr-o diversificare a terenurilor studiate și a abordărilor. J.-P. Colleyn, D. Jonckers și P. Jespers lucrează la populațiile minyanka din Mali; R. Devisch studiază cultele terapeutice la populația yaka din Zair și susține și alte cercetări în această țară, unde mai lucrează și D. Vangroenweghe (ekonda), W. de Mahieu (komo), G. De Plaen și E. Corin (yanzi); V. Neckenbrouck studiază schimbările socio-religioase la populația kikuyu din Kenya; la Namur, M. Singleton conduce cercetări de antropologie aplicată întreprinse în mai multe țări africane. Crearea recentă a Institutului African, cu vocație națională, corespunde dorinței de a dezvolta relațiile dintre instituțiile de cercetare africaniste din Belgia și din străinătate. În afara Africii, să notăm cercetările asupra Americii de Nord (E. Roosens, 1986: huroni; R. Pinxten, 1983: navajo) și de Sud (J. Malengrau: formațiunile sociale din zona andină a statului Perú; G. Pauwels: aymara; G. Verswijver: indienii mekragnoti din Brazilia), a Indiei de sud (R. Deliege), a Rifului marocan (M.-F. Cammaert) și a Siciliei (J. Leman, 1987). R. Devisch a lucrat în domeniul medicinei familiale în Belgia, iar M. Mesnil a studiat folclorul valon. Publicată la Gand de către Pinxten, revista *Cultural Dynamics* arată noua înfățișare a antropologiei belgiene.

R. DEVISCH

BIEBUYCK D., 1973, *Lega Culture: Art, Initiation, and Moral Philosophy among a Central African People*, University of California Press, Berkeley.

— DEVISCH R., 1984, *Se recreer femme. Manipulation sémantique d'une situation d'infécondité chez les Yaka du Zaïre*, Dietrich Reimer, Berlin.

— HERTEFELT M. d, COUPEZ A., 1964, *La royauté sacrée de l'Ancien Rwanda. Texte, traduction et*

commentaire de son rituel, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren.

— HEUSCH L. de 1972, *Le roi ivre ou l'origine de l'état*, Gallimard, Paris. 1986, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Gallimard, Paris.

— LEMAN J., 1987, *From Challenging Culture to Challenged Culture, The Sicilian Cultural Code and the Socio-Cultural Praxis of Sicilian Immigrants*, Universitaire Pres, Louvain.

— MAHIEU W. DE, 1985, *Qui a obstrue la cascade? Analyse semantique du rituel de circoncision chez les Komo du Zaïre*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme - Cambridge University Press, Paris

— Cambridge.

— PINXTEN R. *et al.*, 1983, *Anthropology of Space: Explorations into the Natural Philosophy and Semantics of the Navajo*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

— PINXTEN R. (ed.), 1984, *New Perspectives in Belgian Anthropology or the Postcolonial Awakening*, Herodot, Göttingen.

— PLAEN G. DE, 1974, *Les structures d'autorite des Bayanzi*, Editions Universitaires, Paris.

— ROOSENS E., 1986, *Micronationalisme: Een anthropologie van het etnische reveil*, Acco, Louvain - A mersfoort.

— VANSINA J., 1966, *Introduction a Y ethnographie du Congo*, Editions Universitaires du Congo - CRISP, Kinshasa - Bruxelles. 1978, *The Children of Woot: A History of the Kuba Peoples*, University of Wisconsin Press, Madison.

BENEDICT Ruth Fulton

Antropolog provenit dintr-o familie americană baptistă de origine rurală, Ruth Fulton s-a născut la New York în 1887 și a murit tot aici, în 1948; a fost soția biochimistului Stanley Benedict. După ce a făcut studii de

literatură la Vassar Collège și după un ocol prin Europa, R. Benedict a studiat antropologia la New School for Social Research din New York între 1919 și 1922, fiind eleva lui A. Goldenweiser și E.C. Parsons. În perioada 1922 - 1923, devine asistenta lui F Boas la Barnard Collège sr, sub influența lui R. Lowie, se ocupă de cercetarea viziunilor la indienii din Câmpii; în 1924 intră la Universitatea

Columbia. În 1922, la îndemnul lui A. Kroeber, cunoaște o primă experiență de teren la populația serrano din sudul Californiei. Mai târziu, face anchete în rândul populațiilor pima și pueblor din Sud-Vest (1935), însă munca sa e grav afectată de o surditate în creștere; va dirija lucrări despre apașii din sud-vest (1930) și despre populația blackfoot din nordul Câmpiilor (1938).

Înscriindu-și încă de la început reflecția în curentul culturalist marcat de influența psihanalizei americane, R. Benedict propune, în *Patterns of Culture* (1934), o tipologie a culturilor care se sprijină pe categorii preluate din psihopatologie și pe distincția făcută de Nietzsche în *Nașterea tragediei* între caracterul apolinic și caracterul dionisiac. Lucrarea, un studiu comparat al populațiilor pueblor dobu (Noua Guinee) și kwakiutl (Coasta de nord-vest), rămâne una dintre lucrările clasice ale antropologiei culturale americane, deși i s-a reproșat reducționismul psihologic. În perioada Marii Recesiuni, R. Benedict a făcut parte din rândul acelor sociologi care și-au pus întrebări în legătură cu propria societate și au dezbatut posibilitatea unei antropologii care să se ocupe de problemele sociale contemporane. Intrarea Statelor Unite în război împotriva Germaniei a găsit-o de partea celor care, precum M. Mead sau G. Bateson, s-au angajat în lupta pentru apărarea idealurilor democratice ale Occidentului împotriva totalitarismului.

După război, R. Benedict a întreprins călătorii de studiu în Europa (Germania, Olanda, România) și în Asia

(Japonia și Thailanda); a publicat în 1946 o analiză a culturii japoneze sub titlul *The Chrysanthemum and the Sword*. În această ultimă perioadă a vieții sale, ea i-a atribuit antropologiei un rol capital în punerea în practică a noilor relații dintre națiuni, bazate pe intercomprehensiunea culturilor. R. Benedict a creat în 1928 revista *Journal of American Folklore* (care își încetează apariția în 1939). Prietena sa, M. Mead (1966) a reunit principalele eseuri, amintiri, pagini de jurnal, corespondența cu Boas, Sapir sau cu ea însăși ale acestei figuri „magnetice” (Bohannon, Glazer, '1988), alcătuind și o selecție a poemelor sale, scrise sub pseudonimul Anne Singleton.

M. IZARD

1931, *Tales from the Cochiti Indians*, Smithsonian Institution, Washington. 1934, *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin, Boston - New York (trad. fr. *Echantillons de civilisations*, Gallimard, Paris, 1950). 1935, *Zuni Mythology*, Columbia University Press, New York. 1940, *Race: Science and Politics*, Modern Age Books, New York. 1946, *The Chrysanthemum and the Sword, Patterns of Japanese culture*, Houghton Mifflin, Boston - New York (trad. fr. *Le chrysanthème et le sabre*, Picquier, Paris, 1987).

CAFFREY M.M., 1989, *Ruth Benedict. Stranger in This Land*, University of Texas Press, Austin.

— HANDLER R., 1986, „Vigorous Male and Aspiring Female: Poetry, Personality and Culture în Edward Sapir and Ruth Benedict”, în G.W. Stocking Jr. (ed.), *Malinowski, Rivers, Benedict and Others. Essays on Culture and Personality*, University of Wisconsin Press, Madison: 127 - 155. - MEAD M., 1959, *An Anthropologist at Work. Writings of Ruth Benedict*, Houghton Mifflin, Boston - New York. 1974, *Ruth Benedict*, Columbia University Press, New York - Londra.

BIG MAN

Bigpela Man este un personaj central în anumite triburi din Noua Guinee (melpa, enga, suai). Pentru M. Sahlins (1963), el reprezintă imaginea tipică a puterii în Melanezia, putere meritată în raport cu puterea moștenită a șefului polinezian provenit din aristocrația tribală și concentrând în persoana și în familia sa funcții religioase, militare și economice esențiale. Devine Big Man cel care își dovedește capacitățile de a produce sau de a strânge bogății (porci, scoici, pene de pasărea paradisului etc.) pentru a le redistribui cu o generozitate calculată în schimburi ceremoniale în care indivizii și grupurile intră în competiție sau pentru a le pune la dispoziția clanului sau tribului în circumstanțe care necesită o cooperare supralocală și arbitraje complexe (război, pace, cult). Aceste funcții cer bune capacități oratorice și multă abilitate pentru a putea convinge zeci de bărbați și de femei să urmeze un Big Man în acțiunile sale și să contribuie la acestea cu o parte din munca și averea lor. Totuși, puterea sa rămâne precară, pentru că, trebuind să dea mereu mai mult, la un moment dat nu mai reușește să o facă. Atunci, partizanii săi se alătură altor Big Men. Departe de a reprezenta figura centrală a puterii în Melanezia în general, Big Man nu apare decât în contexte bine delimitate, acolo unde soțiile trebuie cumpărate și unde războiul și schimburile ca semn al competiției coexistă. În acest fel, putem să înțelegem de ce Big Men au devenit adesea noii îmbogățiți ai economiei coloniale și postcoloniale. În schimb, acolo unde înrudirea se bazează pe schimbul direct al surorilor și unde nu există schimburi în competiție, puterea aparține Marilor Bărbați care o moștenesc (Maestri ai inițierii, Mari Șamani) sau o merită (Mari Războinici, Mari Vânător-i). Să fie oare vorba, în cazul societăților cu Big Men, cu Great Men (baruya), cu ranguri (massim), cu șefi (mekeo, Trobriand), de

apartenența la același câmp de transformări structurale?

M. GODELIER

BROWN P., 1987, „New Men and Big Men: Emerging Social Stratification in the Third World, a Case Study from the New Guinea Highlands”, în *Ethnology*, XXVI (2): 87 - 106.

— CHOWNING A., 1979, „Leadership în Melanesia”, în *Journal of Pacific History*, XIV (1): 66 - 83. - GODELIER M., 1982, *La production des Grands Hommes*, Fayard, Paris.

— SAHLINS M.D., 1963, „Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types în Melanesia and Polynesia”, în *Comparative Studies în Society and History*, 5: 285 - 303. - STRATHERN A., 1979, *Ongka. A Self Account by a New Guinea Big Man*, Duckworth, Londra.

BIOLOGICĂ (ANTROPOLOGIE ~) 1.

Domeniul antropologiei biologice

Antropologia biologică, având ca obiect variația biologică a ființei umane, atât în dezvoltarea sa evolutivă, cât și în expresia sa istorică și contemporană, își are originea în studiile naturaliştilor din secolul al XVIII-lea (Linne, Buffon). Ea a luat ființă mai întâi în Franța, sub impulsul lui Broca (1860), care definea antropologia ca „istoria naturală a omului”. Până în 1945, antropologia „fizică” va rămâne fidelă acestei concepții, concentrându-și majoritatea eforturilor pentru acumularea unei cunoașteri empirice asupra diversității prezente, pentru a putea să facă legătura între cunoștințele furnizate de aceasta și datele oferite de oamenii-fosile. În acest demers, interpretarea tipologică familiară paleontologilor este aplicată și variației actuale, că e vorba de date biometrice sau, începând din anii 1930 - 1935, de caractere sangvine. Din acest moment, tipologiile nu mai pot să slujească, în tentativele succesive de clasificare a raselor, decât la stabilirea unei coerente evolutive în cadrul furnicarului

variației umane. La începutul celui de-al doilea război mondial a devenit tot mai clar că studierea la om a cauzelor și mecanismelor variației, ale cărei fundamente teoretice au fost puse de neo-darwinism și de genetica populațiilor, nu poate fi continuată printr-o extindere a abordării tipologice. Această constatare și dezvoltarea în timpul ostilităților, mai ales în Statele Unite, a unei antropologii „a mediului înconjurător”, destinată surprinderii nevoilor și limitelor organismului uman plasat într-un mediu agresiv, sunt elementele care vor da o nouă orientare disciplinei în perioada de după război. Această reînnoire se prezintă în consecință ca o resurecție a unui curent prezent în Statele Unite încă de la Boas și care concepea abordarea biologică a omului ca o componentă, printre atâtea altele, a unei antropologii *lato sensu*. Această antropologie de acum „biologică” preia din celelalte domenii ale biologiei noi concepte, noi cunoștințe și noi tehnici. În plus, ea retine din aportul științelor sociale parametrii care definesc sau controlează frecvent manifestarea trăsăturilor biologice. Părăsindu-și în acest fel condiția de simplă știință naturală, antropologia biologică se va plasa la granița dintre biologic și social. Una dintre primele sarcini care îi vor fi încredințate va fi aceea de a stabili o viziune științifică asupra problemei raselor umane. Conferințele organizate de UNESCO (mai ales cele din 1951 și 1964) vor permite stabilirea valorii și a limitelor de aplicare la om a conceptului de Irasă”, punând capăt dezbaterilor în legătură cu acest subiect care au avut loc în cadrul disciplinei. E adevărat că scopul antropologiei biologice are puține puncte comune cu acela al antropologiei fizice din trecut. Marea întreprindere a anilor '50 și '60 va fi încercarea de a recunoaște, în analiza populațiilor umane, intervenția mecanismelor genetice ale evoluției care au fost deja identificate pentru alte specii. În acest scop, s-a pus accent pe studierea micilor comunități

umane închise, izolate, „laboratoare naturale” cu o populație redusă ca număr și caracteristici sociale foarte nete, care trebuie să ofere observatorului un efectiv biologic restrâns a cărui studiere exhaustivă îi va permite să regăsească „în mod natural” modelele evolutive ale teoriei genetice. Necesitatea de a rafina cunoștințele referitoare la raporturile dintre biologia ființelor umane și factorii de mediu va da naștere unui număr mare de lucrări, care vor conduce la crearea unei ecologii umane; aceasta se va îndepărta progresiv de cercetarea proceselor evolutive, pentru a studia perceperea și analiza echilibrelor complexe care îl leagă pe omul biologic de celelalte componente ale ecosistemului său. În acest domeniu, Programul Biologic Internațional, care, între 1962 și 1974, va coordona cercetările efectuate simultan de echipe din mai mult de patruzeci de țări, va juca un rol capital. Pornind de la aceste două mari orientări tematice ale antropologiei biologice, ilustrate în anii 1975 - 1980 de o impresionantă îmbogățire conceptuală, factuală și tehnică, au fost definite orientările viitoare ale disciplinei. În afară de apariția unor noi specializări inerente oricărui progres științific, cel mai important rezultat al cercetărilor din această perioadă este acela de a fi demonstrat că modelele geneticii populațiilor nu sunt potrivite pentru studierea omului, în acest caz părănd a fi adesea preponderente determinis-mele extrabiologice.

— CROGNIER

2. *Biologicul și socialul*

După un lung ocol care i-a condus de la o viziune naturalistă a culturii la un punct de vedere nou asupra naturii, antropologii biologi se apropie astăzi de etnologi. Genetica populațiilor *stricto sensu* a descoperit repede limitele inerente modelelor sale, întrucât acestea cer, pentru ca aplicarea lor să fie posibilă, îndeplinirea unor condiții ce se îndepărtează foarte mult de realitatea

complexă a societăților omenești, care, în acest sens, sunt niște obiecte genetice „nepotrivite”. Putem merge chiar mai departe și, în loc să încercăm să „purificăm” situația așa cum face experimentatorul, să ne folosim de ceea ce pare să o perturbe. Organizarea regulilor și practicilor efective ale alianței, condițiile de stabilire a compartimentărilor între subgrupurile sociale, procesele cognitive utilizate în alegerea partenerului, gestiunea mediului și a resurselor sale prin intermediul tehnologiei și a organizării sociale, iată tot atâtea contexte care acționează direct asupra structurii populațiilor biologice umane și care condiționează modul de redistribuire a caracterelor ereditare. Astfel, cultura nu este în avans față de biologic, ba chiar se află în urma unei părți importante a acțiunii mecanismelor biologice ale evoluției și ale diversificării speciei, precum și a acelor mecanisme care mențin, dincolo de diversitatea sa, unitatea sa fundamentală. Se ajunge în acest caz la a vedea în cultură un regizor care modelează partea biologică a omului și utilizează legile geneticii plecând de la propriile sale reguli.

Această abordare dă o altă dimensiune unei antropologii care, deși rămâne biologică, nu mai este, totuși, o istorie naturală a omului, ci una în care biologicul și socialul dezvoltă între ele raporturi dialectice. Biologii investighează faptele sociale înainte de interpretarea datelor lor: definirea și structura populațiilor, procesele istorice ale variației lor sociale, realizarea practică și notarea simbolică a comportamentelor înaintea resurselor de mediu. Astfel s-a conturat o ecologie umană pornindu-se de la problemele antropologiei biologice, domeniu în care se regăsesc cercetători veniți atât dinspre științele sociale, cât și dinspre biologie.

Această deplasare a interesului cercetării antropobiologice nu se limitează la problematica

referitoare la structura populațiilor, nici la cea care permite edificarea unei ecologii umane. Faptele biologice au și o dimensiune cognitivă. Ce relații se stabilesc între perceperea fenotipurilor într-o societate dată și modul în care se creează raporturile sociale dintre indivizii care dețin aceste fenotipuri? În anumite societăți, marcate de eterogenitatea trăsăturilor fizice aflate, din motive istorice, într-o puternică legătură cu poziția ocupată în societate de către cei care le dețin, trăsăturile fizice devin indicatori de statut și aparțin ansamblului semantic pe baza căruia se organizează relațiile dintre grupuri, mai ales cele etnice. Din punctul de vedere al biologului, aceste fapte au și o altă dimensiune în afara celei pur sociale. Afirmându-se ca parte biologică a antropologiei generale, antropologia biologică contribuie la construirea echilibrată a unei imagini a omului care să țină cont de faptul că acesta „este în natură, însă [...] nu aparține întru totul naturii” (Dubos). Aceasta nu trebuie să ne facă să uităm problemele apărute la orizontul noilor cercetări. Căci dacă acțiunea socialului este cea care modelează lumea vie, acest lucru se întâmplă pornind de la un material care i se oferă socialului și care îi fixează acestuia anumite reguli. Ce fel de constrângeri determină căile alese de om în cultură și în societate? Marile întrebări ale lui Lévi-Strauss se apropie aici de demersurile specialiștilor în etnologie. Întrebările sociobiologiei pun antropologiei biologice o problemă care anunță trecerea la un alt moment al dialecticii natură – cultură, însă această întoarcere spre „natura” omului ne conduce la ideea că ruptura dintre natură și cultură sau dintre biologic și social tine mai mult de o etapă a istoriei gândirii decât de realitatea lumii.

J. BENOIST

COMAS J., 1976, *Manual de antropologia fisica*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

— COON C.S., 1965, *The Living Races of Man*, Alfred Knopf, New York.

— FEREMBACH D., SUZANNE C, CHAMLA M.C. (ed.), 1986, *L'homme: son évolution, sa diversité. Manuel d'anthropologie physique*, CNRS, Doin, Paris.

— HIERNAUX J. (ed.), 1980, *La diversité biologique humaine*, Masson, Presses Universitaires de Montreal, Paris - Montreal.

— JACQUARD A. (ed.), 1976, *L'isolat, espoirs et limites*, ÎNCĂ, Paris.

— *Le racisme devant la science*, 1960, UNESCO, Paris.

— MORIN E., PIATELLI-PALMARINI M. (ed.), 1974, *L'unité de l'homme. Invariants biologiques et universaux culturels*, Le Seuil, Paris.

— MeleR R.J., MOTTEN C, ABDEL-HAMEED F. (ed.), 1978, *Evolutionary Models and Studies in Human Diversity*, Mouton, Paris - Haga.

— STOCKING G.W. Jr. (ed.), 1988, *Bones, Bodies, Behavior. Essays on Biological Anthropology*, University of Wisconsin Press, Madison.

Rasă. Sociobiologie

BOALĂ

Termenul „boală” trimite la cel puțin trei semnificații diferite, susceptibile de a-l interesa pe antropolog: eveniment concret afectând un individ anume, entitate taxo-nomică inclusă într-un nomenclator, noțiune generală și abstractă a unei stări opuse celei de sănătate.

În multe dintre societățile fără scriere, conceptul general și abstract de „boală” nu apare chiar atât de clar, pentru că este cuprins în categoriile mai vaste ale răului, nenorocirii, dezordinii etc. Și chiar dacă prezenta acestei noțiuni este atestată, adeseori se poate constata recurgerea la interpretări conform cărora boala este percepută ca oricare alt eveniment nefast dintre cele cu

efect asupra relațiilor sociale. Așa cum boala este o modalitate a nenorocirii, sănătatea este, simetric, un aspect al ordinii armonioase ce reglează raporturile spațiale și temporale ale individului cu lumea și cu semenii.

La fel ca nașterea și moartea, boala este înainte de orice altceva un eveniment social impus de condiția biologică a omului. Dar, spre deosebire de naștere și de moarte, boala este un eveniment mai mult sau mai puțin reversibil și recurent pe parcursul aceleiași existente. Asemenea morții tragice, boala lovește în general într-o manieră percepută ca inopinată și selectivă, aceste caractere necesitând o analiză cu neputință de limitat la un simplu mecanism patologic. Datorită înrădăcinării sale în corpul suferindului și pentru că amenință atât integritatea și perenitatea persoanei, cât și pe cele ale corpului social, boala este un eveniment ce are particularitatea de a mobiliza o încărcătură afectivă puternică și de a activa procese sociale adeseori complexe (Auge, 1984; Zemleni, 1985). Prin frecvența lor, episoadele de boală constituie așadar, într-o societate dată, ocazii privilegiate de comunicare, de interacțiune și, adeseori, de mobilizare economică. Astfel, se pare că putem stabili o paralelă între evenimentul biosocial care este boala, după exemplul nașterii și al morții, și formele simbolizate și colective ale evenimentului, mai ales inițierea (Auge, 1984). Deci nu este de mirare că boala s-a impus observației antropologilor încă de timpuriu în dezvoltarea disciplinei lor.

Totuși, abia cu W.H. Rivers (1924), urmat mai ales de E.H. Ackerknecht (1942), boala și medicina în societățile tradiționale au devenit obiecte de studiu. Curentul s-a dezvoltat considerabil, mai ales în Statele Unite, începând cu 1960, sub titulatura de „antropologie medicală”, cultivând colaborarea dintre științele sociale și cele

biomedicale și extinzându-și problematica asupra societăților industrializate (Loudon, 1976; Retel-Laurentin, 1983 și 1987). Unii autori, francezi mai ales, au insistat asupra faptului că demersul specific antropologiei socio-culturale ar impune mai degrabă trecerea bolii decât a medicinei în rândul obiectelor sale empirice (Sindzingre, Zemleni, 1982; Auge, 1986). Lovindu-se de caracterul prea ambiguu și masiv al termenului de „boală” în accepția curentă, antropologia medicală a fost nevoită să se doteze cu o terminologie tehnică specifică, permițând discutarea diferitelor dimensiuni ale evenimentului (Young, 1982; Kleinman, 1980; Hahn, 1984).

Boala este, înainte de toate, expresia și conștientizarea individuală a unei alterări psihosomatice trăite ca fiind neplăcută și avân'd valențe care diminuează capacitățile individului. Pragul de percepție și pertinența diferențială a simptomelor sunt mult influențate nu doar de mediul cultural, ci și de biografia individului și de istoricul grupului. Încă de la început, faptul de „a fi bolnav”, adică trăirea subiectivă personală a maladiei numită convențional *illness* în antropologia medicală, are o dimensiune socială.

Prima etapă a unei boli ca fenomen social este comunicarea acestei stări de fapt altora, prin cuvânt și printr-un comportament adeseori omologat cultural. Subiectul accede astfel la rolul social de bolnav, numit convențional *sickness* și caracterizat prin recunoașterea incapacității sale involuntare de a-și îndeplini funcțiile sociale obișnuite. Acest rol are implicații foarte diverse, în funcție de cultură și de contextul particular: activarea solidarităților, marginalizare, integrarea în noi structuri sociale (spital, mănăstire ctitorită de familie, confrerie religioasă), accesul la un nou statut (terapeut, șaman) sau la moduri de expresie legitime numai în contextul bolii (posesiune instituționalizată).

Într-o manieră la fel de imperativă ca și recunoașterea ei socială, caracterul pernicios, inopinat și aparent selectiv al bolii pretinde celui afectat, asistat de entourageul său și de eventuali specialiști, să caute o explicație și să recurgă la o acțiune eficace. Este vorba despre un proces dinamic, nu neapărat coerent în toate etapele sale, care se derulează pe parcursul unui itinerar terapeutic susceptibil de a prezenta devieri bruște sau de a se diversifica. Nivelul explicației căutate și reținute, alături de extensia socială a itinerarului terapeutic depind de gradul de angoasă stârnit de boală. Angoasa este, desigur, legată de însăși natura simptomelor și de evoluția lor; ea mai depinde și de poziția socială a persoanei afectate (statut, apartenență...) și este amplificată de situația evenimentială a bolii, de vreme ce aceasta se înscrie în ceea ce este perceput ca fiind „un lanț de nenorociri” (Epelboin, 1983). Pentru bolnav și pentru entourageul său, dar și pentru majoritatea specialiștilor tradiționali care intervin în cercetarea terapeutică, diagnosticul – adică aplicarea modelelor explicative la manifestările morbide singulare cu scopul de a vedea în ele efectele unei entități nosologice (numită convențional *disease* în antropologia medicală) sau ale altor entități cauzale – trebuie să răspundă mai puțin nevoii de a ști, cât căutării unui sens. Or, efectele sensului induse de interpretare nu depind de adevărul ei, ci de pertinența acestuia într-o situație evenimentială singulară și de coerența sa în legătură cu trăirea subiectivă a maladiei și cu reprezentările raportului cu ceilalți și cu lumea (Zempleni, 1985). Explicarea evenimentului boală, structurată esențial de legăturile cauzale, vizează, în plus, patru întrebări: 1) Despre ce entitate nosologică este vorba?; 2) Care este mecanismul acesteia?; 3) Care îi este cauza?; 4) De ce afectează o persoană anume la un moment dat? (Sindzingre, 1985). Aceste întrebări nu apar în mod necesar împreună, în

același moment sau într-o ordine determinată, iar răspunsurile oferite ulterior nu întrețin obligatoriu relații fixe. De altfel, în multe societăți, aceste patru întrebări „diagnostice” și indicațiile terapeutice rezultate din răspunsuri nu țin toate de aceleași calificări. Primele două tin mai degrabă de domeniul cunoașterii comune practicienilor tradiționali sau biomedicali, iar ultima îi vizează cu precădere pe ghicitori, pe mediumi sau pe preoți, în timp ce a treia incumbă oricărui dintre aceste câmpuri de competență. În plus, întrebările stârnesc tipuri de răspunsuri care, dincolo de marea varietate de formulări posibile, oferă bolnavului și anturajului său un potențial de sens care crește, dacă se urmează ordinea de mai sus. În multe societăți, dincolo de pragul angoasei, cercetarea terapeutică este orientată adeseori mai puțin spre mecanismul bolii decât spre cauze, mai ales spre acelea care dau seamă de singularitatea cazurilor individuale și sunt mai degrabă revelate prin tehnici divinatorii și extatice decât deduse pornind de la simptome: acțiunea vătămătoare a unei ființe înzestrate cu intenționalitate (strămoș, divinitate, vrăjitor), responsabilitatea persoanelor sau evenimentelor determinate (transgresarea regulilor sociale sau religioase, contaminare) în activarea agentului patogen.

— MEYER

ACKERKNECHT E.H., 1942, „Problems of Primitive Medicine”, în *Bulletin of the History of Medicine*, XI: 503 - 521. 1942, „Primitive Medicine and Culture Pattern”, *ibid.*, XII: 545 - 574. - AUGÉ M., 1984, „Ordre biologique, ordre social: la maladie, forme élémentaire de l'événement”, în M. Augé și C. Herzlich, *Le sens du mal*, Editions des Archives Contemporaines, Paris: 35 - 91. 1986, „L'anthropologie de la maladie”, în *L'Homme*, 97 - 98: *Anthropologie: état des lieux*: 77 - 88. - EPELBOIN A., 1983, „Editorial”, în *Bulletin d'ethnomédecine*, 25: 3 - 4. -

HAHN R.A., 1984, „Rethinking «Illness» and «Disease»”, în E.V. Daniel, J.F. Pugh (ed.), *South Asian Systems of Healing*, Brill, Leiden.

— KLEINMAN A., 1980, *Patients and Healers in the Context of Culture*, University of California Press, Berkeley.

— LOUDON J.B. (ed.), 1976, *Social Anthropology and Medicine*, Academic Press, Londra.

— RETEL-LAURENTIN A. (ed.), 1983, *Une anthropologie médicale en France?* Editions du CNRS, Paris. 1987, *Etiologie et perception de la maladie dans les sociétés modernes et traditionnelles*, L'Harmattan, Paris.

— RIVERS W.H.R., 1924, *Medicine, Magic and Religion*, Paul Kegan, Londra.

— SINDZINGRE N., 1985, „Tradition et biomedecine”, în *Sciences sociales et santé*, III (3/4): *Anthropologie, sociétés et santé*: 9 - 26. - SINDZINGRE N., ZEMPLINI A., 1985, „Anthropologie de la maladie”, în *Bulletin d'Ethnomedecine*, 15: 3 - 22. - YOUNG A., 1982, „The Anthropologies of Illness and Sickness”, în *Annual Review of Anthropology*, 11: 257 - 285. - ZEMPLINI A., 1985, „La «maladie» et ses «causes»”, în *L'Ethnographie*: 96 - 97; „Causes, origines et agents de la maladie chez les peuples sans écriture”, în *L'Ethnographie*: 13 - 44.

BOAS Franz

Născut la Minden (Westfalia) în 1858, Franz Boas a studiat matematica și fizica în diverse universități germane. După ce și-a susținut teza de doctorat despre variațiile culorii apei (1881), interesat de geografie și curios să vadă lumea, el a plecat în nordul Canadei, unde plănuia să studieze influența mediului asupra modului de viață și a gândirii indigenilor. În 1883 - 1884, a parcurs Baffin Island și a trăit alături de eschimoși, convingându-se printre ei că istoria, limba și cultura joacă un rol mai important decât condițiile naturale.

La întoarcerea în Germania, a fost numit *docent* la Universitatea din Berlin. A cunoscut opera lui F. Ratzel și a lucrat la Museum für Völkerkunde pe lângă A. Bastian. Un grup de indieni bella coola, adus la Berlin în 1885, i-a trezit interesul pentru culturile de pe Coasta de nord-vest, unde a ajuns în 1886, cu mijloace puse la dispoziție de muzeu. Primirea care i-a fost făcută la New York după această primă expediție

(urmată de multe altele între 1888 și 1931) l-a îndemnat pe Boas să se stabilească în Statele Unite și să dobândească cetățenia americană. A predat la Clark University, a colaborat la partea etnografică a Expoziției universale de la Chicago (1892), apoi la organizarea American Museum of Natural History de la New York. Universitatea Columbia îi încredințează în 1896 un curs de antropologie fizică și în 1899 devine profesor de antropologie.

Cariera sa universitară care nu avea să se mai întrerupă nu l-a împiedicat pe Boas să exercite și funcția de conservator la American Museum of Natural History. A conceput și a amenajat galeriile etnografice, a elaborat programul științific al Jesup North Pacific Expedition; a părăsit muzeul în 1905. Până la ieșirea sa la pensie în 1937, a format, practic, întreaga etnologie americană, ai cărei cei mai iluștri reprezentanți au fost, într-un moment sau altul, elevii săi. În 1912, Boas a contribuit la întemeierea în Mexic a Școlii Internaționale de Arheologie și de Etnologie; lui i se datorează prima strati-grafie a culturilor din valea Mexicului. Între 1919 și 1922 a lucrat la indienii pueblos. Boas a murit la New York în 1942.

Editor a numeroase lucrări, animator al unor proiecte colective, Boas este autorul unei opere imense (bibliografia *apud* Kroeber, 1943), care acoperă toate domeniile antropologiei.

Antropologie fizică. Prima publicație a lui Boas

datează din 1888, iar ultima din 1941. Interesul său pentru problemele antropologiei fizice nu a scăzut niciodată. În primele sale studii, el a încercat să demonstreze că ritmul de creștere al copiilor depinde nu de factorii ereditari, ci de condițiile exterioare. Mai apoi a studiat în același spirit diferențele fizice dintre grupurile de amerindieni și fecunditatea diferențială a indienilor de rasă presupusă pură, respectiv metisată; între 1908 și 1910 și-a extins ancheta la descendenții imigranților. Împotriva antropologiei tradiționale, Boas a stabilit că tipurile pretins rasiale nu sunt stabile și că un caracter socotit imuabil, asemenea indicelui cefalic, se transformă în funcție de modul de viață.

În mod mai general, Boas a demonstrat imposibilitatea definirii unui „tip biologic” sau „rasial” prin intermediul unei medii. În acest domeniu, la fel ca și în toate celelalte, Boas refuză clasificările arbitrare și speculațiile pseudoistorice. Pentru el, cercetările trebuie realizate pe o bază empirică și descriptivă. Pentru fiecare caz în parte, e necesar să aflăm ce s-a întâmplat cu adevărat în condiții de izolare geografică sau de contact, de consangvinitate sau de metisaj, toate acestea trebuind a fi determinate cu precizie. Boas ajunge astfel la o critică radicală a noțiunii de „rasă” și a opoziției „primitiv” - „civilizat”.

Lingvistică. Când Boas și-a adunat într-un volum articolele pe care le considera cele mai semnificative, el a intitulat această culegere *Race, Language and Culture* (1940), dorind să indice prin aceasta faptul că limba și cultura joacă un rol tot atât de important în diferențele dintre popoare ca și ereditatea biologică. Boas a fost unul dintre primii care au înțeles că stăpânirea limbii este un mijloc esențial al anchetei etnologice și că fiecare limbă posedă o structură proprie care trebuie degajată fără a fi introdusă în tiparul fabricat după modelul limbilor indo-

europene. Lui i se datorează o duzină de gramatici ale unor limbi puțin cunoscute sau chiar niciodată studiate.

A tradus mii de pagini de texte indigene culese de el însuși, de elevii săi sau de colaboratorii indieni pe care îi formase potrivit metodelor sale. De la Boas provine esențialul a ceea ce știm despre limbile din nord-vestul Americii de Nord, de la populațiile chinook din valea fluviului Columbia până la populațiile kwakiutl și tsimshian din Columbia Britanică, și tot el a început studiarea lingvistică a indienilor pueblos. Boas a fost și un precursor, subliniind rolul care revine, în producerea limbajului, activității inconștiente a spiritului. Studiarea limbii apărea astfel ca o paradigmă pentru studiarea tuturor celorlalte sisteme simbolice ale căror principii de organizare scapă, în mod obișnuit, conștiinței subiecților care vorbesc sau gândesc.

Etnologie. După exemplul lui L. White (1963), a devenit ceva obișnuit să i se reproșeze lui Boas lipsa spiritului de sistem, antipatia pentru generalizări și simțul critic hipertrofiat. Însă opera sa titanică merită să fie tratată cu mai mult respect, cu atât mai mult cu cât criticile ignoră originalitatea și fecunditatea unei gândiri care, în momentul apogeului său, stătea la baza întregii antropologii americane.

Format în spiritul științelor fizice și naturale, Boas a fost în primul rând un observator minuțios al tuturor aspectelor vieții indigene. Totuși, descrierea a ceea ce el numea „creațiile culturale” ale unui popor nu reprezintă decât un prim pas, pentru că ele trebuie să fie și înțelese. Boas a recuzat cele două mari scoli de gândire din vremea sa, evoluționismul și difuzionismul, pentru că, spre deosebire de prima școală, el nu crede că recurența uneltelor sau a obiceiurilor în spații și perioade îndepărtate ar putea să rezulte în urma acțiunii, peste tot identice, a legilor universale ale spiritului omenesc, iar în

raport cu cea de a doua scoală, respinge reconstrucțiile pseudoistorice. Mai modest, el încearcă să reconstituie contactele demonstrabile sau plauzibile pentru perioade recente și arii limitate.

Alături de cauzele istorice, Boas caută să determine și procesele psihice care au permis fiecărui popor să realizeze o sinteză originală. Fiecare cultură are un stil care se exprimă prin intermediul unor categorii gramaticale și prin artă și care poate fi definit printr-un anumit tip de echilibru între obiceiuri, credințe și teme mitice, chiar dacă acestea nu au fost elaborate în acel spațiu și au fost împrumutate de la popoare vecine.

În sfârșit, motorul secret a ceea ce constituie pentru Boas „geniul propriu” al unui popor se bazează, în ultimă instanță, pe experiențele individuale. Ancheta etnologică are ca scop ultim cunoașterea și înțelegerea vieții individului așa cum este modelată ea de către viața socială, precum și a modului în care societatea însăși se modifică sub acțiunea indivizilor care o compun.

Această logică internă a gândirii lui Boas (de a cărei explicare s-a îngrijit prea puțin) ne permite să regăsim numeroasele nuanțe ale antropologiei americane așa cum s-a dezvoltat ea în prima jumătate a acestui secol, de la erudiția scrupuloasă a lui J.R. Swanton și empirismul critic al lui R. Lowie, până la căutarea de către R. Benedict a unui model (*pattern*) distinct, în funcție de care s-ar configura fiecare cultură, sau la interesul arătat de M. Mead raporturilor dintre cultură și personalitate, fără să uităm nici eforturile lui A. Kroeber de a conserva în opera sa unitatea acestor diferite idei.

C. LEVI-STRAUSS

1888, „The Central Eskimo”, în *Sixth Annual Report, Bureau of American Ethnology* 1884 - 1885, Smithsonian Institution, Washington DC: 399 - 669 (reed. 1964, cu o introducere de H.B. Collins, University of Nebraska,

Lincoln, 1964). 1895, *Indianische Sagen von der Nord-Pazifischen Kuste Amerikas*, A. Asher, Berlin. 1897, „The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians”, în *Report of the US National Museum for 1895*, Washington: 311 – 738. 1911 (Boas ed.), *Handbook of American Indian Languages*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC. 1916, *Tsimshian Mythology*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC, 3 1st Annual report, 1909 – 1910. 1927, *Primitive Art*, ser. B., t. VIII, Institutet for Sammenlignende Kulturforskning, Oslo. 1938, *The Mind of Primitive Man*, Macmillan, New York. 1940, *Race, Language and Culture*, Macmillan, New York. 1945, *Race and Democratic Society*, J.J. Austin, New York. 1966, *Kwakiutlethnography*, University of Chicago Press – H. Codere, Chicago.

GOLDSCHMIDT W. (ed.), 1959, *The Anthropology of Franz Boas*, Memoir no 89 of the American Anthropological Association, t. LXI, no 5, part 2. – HERSKOVITS M.J., 1953, *Franz Boas: The Science of Man in the Making*, Charles Scribner's Sons, New York.

— JAKOBSON R., 1944, „Franz Boas Approach to Language”, în *International Journal of American Linguistics*, 10 (4): 188 – 195. – KROEBER A.L. et al., 1943, *Franz Boas 1858 – 1942*, Memoir no 61 of the American Anthropological Association, t. XLV, 2; 1956, „The Place of Boas în Anthropology”, în *American Anthropologist*, 58, 1: 151 – 159. – LOWIE R.H., 1944, „Franz Boas”, în *Journal of American Folklore*, 57, 1: 59 – 64. 1947, „Franz Boas, 1858 – 1942”, în *Biographical Memoir, National Academy of Sciences*, 24: 303 – 322. 1956, „Boas Once More”, în *American Anthropologist*, 58, 1: 159 – 163. – STOCKING G.W. Jr., 1968, *Race, Culture and Evolution*, The Free Press, New York.

— WHITE L.A., 1963, *The ethnography and ethnology*

of Franz Boas, Bulletin 6, Texas Memorial Museum, University of Texas Press.

BOGORAZ Vladimir Germanovici

Antropolog sovietic, Vladimir Germanovici Bogoraz s-a născut în 1865 în Volînia (actualul Ovruch, Ucraina) și a murit în 1936 aproape de Rostov pe Don. De origine evreiască, el s-a convertit foarte devreme la religia ortodoxă. Fiind student la Sankt Petersburg, a participat, încă de la vârsta de 17 ani, la activitatea revoluționară. Arestat în 1886, a fost exilat în Iakutia (nord-estul Siberiei), în regiunea Kolyma, unde și-a descoperit o dublă vocație, de antropolog și scriitor. A condus anchete lingvistice și etnografice asupra populației ciukci împreună cu un alt proscris, V. Jockelson (1855 - 1937), care va deveni specialist în studierea koriacilor și iukaghirilor.

Membru al mișcării populiste „Narodnaia Voia” (Voința poporului), Bogoraz nu a vrut să separe activitatea sa politică de munca sa științifică, pe care o consideră o componentă a luptei sale împotriva țarismului. Gratie intervenției unor personaje influente de la Academia de Științe, i s-a încredințat, în perioada 1895 - 1901, o misiune științifică oficială. În perioada 1900 - 1901, Bogoraz și Jockelson, urmați la scurt timp de L. Sternberg (1861 - 1927), ale cărui lucrări vor fi consacrate gălciilor, vor participa la Jesup North Pacific Expedition, întreprinsă de F. Boas sub auspiciile American Museum of Natural History. În condiții foarte dificile (foamea și bolile domneau în stare endemică), Bogoraz va face anchete la ciukcii din regiunea Anadâr, pe când soția sa va colecta din bazele de la Mariński și Markovo obiecte etnografice pentru American Museum. Cu sprijinul lui Boas, Bogoraz a obținut un post de conservator la American Museum, pe care îl va ocupa între 1901 și 1904. Aflat la New York, va începe redactarea principalelor sale două lucrări: *The Chukchee* (1904 - 1909) și *The Chukchee Mythology*

(1910).

După întoarcerea la Sankt Petersburg, petrecută la sfârșitul anului 1904, Bogoraz, prins în activitatea politică, lasă pe al doilea plan munca sa științifică; arestat, apoi eliberat în 1905, se autoexilează în Finlanda, revenind în cele din urmă la Sankt Petersburg.

După revoluția din 1917, Bogoraz a fost numit profesor la Universitatea din Leningrad și conservator la Muzeul de Antropologie și Etnografie, unde mai lucrase. În perioada 1922 - 1923, Comisariatul Poporului pentru Educație îi încredințează conducerea unui vast program de anchete etnografice la care sunt asociați optzeci de studenți. În 1925, Bogoraz devine directorul Institutului Popoarelor din Nord, organism însărcinat cu punerea în practică a dezvoltării economice a populațiilor autohtone din Siberia și cu favorizarea asimilării lor. Bogoraz și Sternberg au responsabilitatea unui recensământ al populațiilor indigene, datele demografice fiind completate cu informații de ordin economic, social și cultural. Rezultatele acestor investigații vor servi ca bază pentru reorientarea politicii guvernamentale, care se va reflecta mai ales în crearea unor regiuni autonome pentru ciukci și koriaci, în deschiderea unor școli, a unor centre culturale și a unor colhozuri pentru creșterea animalelor (reni și animale pentru blană). Bogoraz va publica pentru ciukci diferite lucrări pedagogice: dicționare, gramatici, culegeri de texte istorice și etnografice. Va scoate, de asemenea, scrieri literare, printre care și un roman despre viața ciukcilor, apărut sub pseudonimul N.A. sau V.G. Tan.

Împreună cu Jockelson (care în 1922 va părăsi Uniunea Sovietică, plecând în Statele Unite) și cu Sternberg, Bogoraz este unul dintre pionierii antropologiei ruse și, în cadrul Școlii de la Leningrad, unul dintre fondatorii antropologiei sovietice. În Jesup Expedition, a colectat împreună cu soția sa mai mult de 5.000 de obiecte

etnografice și un mare număr de specimene arheologice, a cules în jur de 450 de texte (mituri, legende, cântece, incantații șamanice etc), a efectuat înregistrări sonore. Tot lui i se datorează și măsurătorile antropometrice pe 800 de subiecți și pe mulaje faciale. Opera sa scrisă este consacrată în special analizei religiei șamanice a ciukcilor, căreia dorea să-i surprindă toate aspectele: funcțional, ritual, spiritual, curativ etc. Spre deosebire de Sternberg, Bogoraz nu a arătat niciodată atașament față de materialismul istoric. Către sfârșitul vieții sale, în lucrări rămase inedite, a dezvoltat o teorie a diferențierii culturilor care acordă un loc important determinărilor externe legate de moștenirea biologică și de mediul înconjurător natural.

M. MAUZE

1900, *Materiali po izuceniiu ciukotskogo iazâka i folklora, sobrannie v kolâmskoi okrughe* (Materials for the Study of the Chukchee Language and Folklore, collected in the Kolyma District), Petersburgskaia Akademia, Sankt Petersburg. 1901, „The Chuhehi of Northeastern Asia”, în *American Anthropologist*, 3: 80 - 108. 1902, „Folklore of Northeastern Asia, as Compared with That of Northwestern America”, în *American Anthropologist*, 4: 577 - 683. 1904, „Idées religieuses des Tehouktchis”, în *Bulletins et Mémoire, Société d'Anthropologie de Paris* 5: 341 - 354. 1904 - 1909 The Chukchee” în *Jesup North Pacific Expedition* 7 și *Memoir*, American Museum of Natural History, 11 (1 - 3), Ștechert - Brill, Leiden - New York. 1910, „K psihologii șamanstva u narodov severovostocinoi Azii” (On the Psychology of Shamanism among the People of Northeastern Asia), în *Etnograficeskoe obozrenie* 1 - 2: 1 - 36. 1913, „Chukchee Mythology”, în *Jesup North Pacific Expedition Publications*, 8 și *Memoir*, American Museum of Natural History, 12, part 1, Ștechert - Brill, Leiden - New York. 1913, „The

eskimo of Siberia", în *Jesup North Pacific Expedition*, 8 și *Memoir*, American Museum of Natural History, Stechert - Brill, Leiden - New York. 1917, „Koryak Texts”, în *American Ethnological Society Publications*, 7, Leiden. 1918, „Tales of the Yukaghir, Lamut and Russianized Natives of Eastern Siberia”, în *Anthropological Papers*, American Museum of Natural History, 20, New York. 1922, „Chukchee”, în F. Boas (ed.), *Handbook of American Indian Languages*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC, 40: 631 - 903. 1925, „Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion”, în *American Anthropologist*, 27: 205 - 266. 1927, „Drevnie pereseleniia narodov v severnoi Evrazii i v Amerike” (Ancient Ethnic Migrations in Northern Eurasia and America), în *Zbornik*, 6: 38 - 62. 1928, „Chukchee Tales”, în *Journal of American Folklore*, 41: 297-452. 1929, „Elements of the Culture of the Circumpolar Zone”, în *American Anthropologist*, 31 (4): 579 - 601. 1937, *Lucravetlansko-russkii (ciukotsko-russkii) slovar* (Dicționar ciukci-rus), t. VI, Institut Narodov Severa, Năucino-Issledovatelskaia Assoțiația, Trudi polinivistike.

BOSE Nirmal Kumar

Antropolog indian originar din Bengal, Nirmal Kumar Bose (1901 - 1972) a căpătat o formație de geograf la Universitatea din Calcutta, înainte de a se îndrepta către antropologie cu prilejul acțiunilor umanitare în care s-a angajat (1917, 1921). Influențat de F. Boas și de neodifuzioniștii americani (A. Kroeber, C. Wissler), Bose se va inspira din metodele de anchetă ale lui B. Malinowski, însă va critica respingerea istoriei și a comparatismului proprie funcționalismului. Naționalist, apropiat al lui Gandhi, al cărui secretar a fost în timpul șederilor acestuia în Bengal între 1946 și 1947, Bose a jucat un rol de prim-plan în dezvoltarea antropologiei indiene, fără a separa activitatea sa științifică de un angajament public care

consta în reflecția asupra problemelor Indiei contemporane. El a fost editorul revistei *Man în India* din 1951 până la moartea sa și s-a ocupat de elaborarea *Anthropological Survey of India* între 1959 și 1964. În perioada 1967 - 1969, la cererea guvernului federal, a lucrat la un plan care urmărea inserția societăților „tribale” în comunitatea indiană.

Opera lui Bose este considerabilă: treizeci de cărți și mai multe sute de articole. În 1929, în *Cultural Anthropology*, Bose a pus jaloanele studierii societății indiene, plecând de la analiza distribuțională a trăsăturilor culturale regionale. În acest fel, a început să dezvolte una dintre temele sale majore, reluate mai ales în *The Structure of Hindu Society* (1949), cea a articulării dintre diversitatea socială și pluralismul cultural care se află la baza culturii hinduse. Cartea sa din 1949 a reținut atenția lui Kroeber, C. Kluckhohn și R. Redfield. Bose a fost preocupat de problema integrării naționale și de cea a relației dintre aspirația la respectarea valorilor tradiționale hinduse și dezvoltarea economică și socială în cadrul statului democratic contemporan. Studiind sistemul castelor (1936 - 1951), Bose a evidențiat capacitățile acestuia de a se adapta la dezvoltare. El s-a opus tezei susținute de Srinivas și Ghurye, potrivit căreia modernizarea favorizează o întărire a sistemului. Castele sunt concepute ca sisteme sociale productive, care le asigură membrilor lor libertatea de inițiativă și siguranță într-un context socio-economic necompetitiv; această aranjare a vieții colective nu exclude nici posibilitatea reformei sociale și nici pe aceea a realizării spirituale a persoanei (1954, 1959). Societatea indiană dispune de mijloacele necesare pentru a-și construi viitorul fără să-și nege trecutul și pentru a gândi comunitatea națională fără să abolească individualismul idealului ascetic.

J.-C. GALEY

1929, *Cultural Anthropology and Other Essays*, Asia Publishing House, Bombay-New York. 1932, *Canons of Orissan Architecture*, Chatterjee, Calcutta. 1949, *The Structure of Hindu Society*, Orient Longman, Delhi. 1953, *My Days with Gandhi*, Orient Longman, Bombay. 1967, *Culture and Society in India*, Asia Publishing House, Bombay - New York. 1967, *Problems of National Integration*, Institute of Advanced Studies, Simla. 1969, *The Problem of Indian Nationalism*, Allied Publishers, Bombay - New York. 1970, *Gandhism and Modern India*, Government Press, Gauhati. 1971, *Tribal Life in India*, National Book Trust, New Delhi. 1972, *Anthropology and Some Indian Problems*, Institute of Social Research and Applied Anthropology, Calcutta. 1973, *Some Indian Tribes*, National Book Trust, New Delhi.

BETEILLE A., 1975, „N.K. Bose”, în *International Encyclopaedia of Social Sciences*, 18, Macmillan, Londra.

— SARASWATI B.N., 1970, „The Anthropology of Nirmal Kumar Bose”, în *Journal of the Indian Anthropological Society*, 5 (1 - 2). 1986, *Nirmal Kumar Bose, Scholar Wanderer*, National Book Trust, New Delhi.

BUCĂTĂRIE

Bucătăria este înțeleasă, în general, ca un ansamblu de procese prin care produsele din mediul înconjurător (obținute prin vânătoare, pescuit, agricultură, creșterea animalelor, schimb sau comerț) sunt transformate în alimente asimilabile de către om.

Pentru antropologie, orice proces material este socializat și uzează de reprezentări. Reflectând condițiile istorice și economice, precum și valorile sociale și culturale, procesele culinare nu sunt nici identice și nici omoloage de la o societate la alta. Cultivarea plantelor, schimbările tehnice și economice suprimă sau simplifică sarcinile culinare: decorticarea și măcinarea grăunțelor fac parte, adesea, din bucătăria domestică. Fiecare

societate selectează și definește în felul său operațiile culinare, așa cum o arată, de exemplu, diversitatea lexicală și semantică a termenilor legați de fierbere sau de tăiere. Oricare ar fi varietatea conținutului lor empiric, operațiile culinare sunt un spațiu al relațiilor dintre tehnici, raporturi sociale și reprezentări. Selecția alimentelor, fie că e vorba de o stabilire a resurselor comestibile sau de un efect al interdicțiilor (permanente sau temporare, impuse tuturor sau doar câtorva), se bazează pe clasificări care țin de o ordonare a lumii, de o cosmologie care leagă persoana, societatea și universul și îi asigură omului un anumit loc și un anumit mod de comportare.

Operațiile de preparare, coacere și combinare a alimentelor sunt supuse unor reguli de compatibilitate internă și de adecvare la un context spațial, temporal, social și ritual. Nu se mănâncă orice, oriunde, oricând și cu oricine. Orice bucătărie implică o dietetică, un corpus de cunoștințe și de precepte în care hrana mediază raporturile omului cu lumea printr-o serie de-corelații între anotimpuri și climate, pământuri, boli, trupuri și temperamente umane, indivizi și grupuri sociale.

Toate elementele activității culinare – alimentele (inclusiv condimentele), modurile de preparare și de fierbere (ustensile, metode), felurile de mâncare (culori, arome, texturi), ritmul și compoziția meselor, convivii și modul în care se mănâncă – fac obiectul unei alegeri. Ele sunt ordonate, situate în raporturi de apropiere sau de excludere și se constituie în adevărate coduri. Prin locul care îi este atribuit, fiecare element pertinent al bucătăriei și al mesei este plin de sens și capătă valoare de semn.

Aceste clasificări, reguli și coduri reprezintă cunoștințe organizate, explicite sau implicite, care cuprind tehnici și comportamente. Bucătăria ține de un complex de reprezentări, de cunoștințe și de-practici care o pun în aplicare și o transmit.

Pluralitatea faptelor care trebuie luate în considerare ne conduce la concluzia că putem vorbi despre „sisteme culinare”, pentru a insista asupra interdependentei elementelor sale constitutive și asupra faptului că ansamblul lor este structurat. În totalitatea sa, precum și în fiecare dintre elementele sale, sistemul culinar este semnificant și a putut fi definit ca „un limbaj în care fiecare societate își codează mesajele care îi permit să semnifice cel puțin o parte din ceea ce este ea” (Lévi-Strauss, 1967: 276). Vehicul al valorilor esențiale ale unei societăți, bucătăria este și unul dintre fundamentele identității și alterității, afirmate simultan în situații de opoziție, de respingere, de interacțiune sau de împrumut.

M.-C. MAHIAS

BAHLOUL J., 1983, *Le culte de la table dressée. Rites et traditions de la table juive algérienne*, A.M. Metaile, Paris.

— CHANG K.C. (ed.), 1977, *Food in Chinese Culture. Anthropological and Historical Perspectives*, Yale University Press, Londra.

— DOUGLAS M., 1979, „Les structures du culinaire”, în *Communications*, 31: 145 - 170. - FISCHLER Cl., 1985, „Alimentation, cuisine et identité: l'identification des aliments et l'identité du mangeur”, în *Identité alimentaire et alterite culturelle*, Recherches et Travaux de l'Institut d'Ethnologie, Neuchitel, 6: 171 - 192. - GOODY J., 1982, *Cooking, Cuisine and Class. A Study in Comparative Sociology*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *Cuisines, cuisine et classes*, Centre Georges Pompidou, Paris, 1984).

— HUBERT A., 1985, *L'alimentation dans un village Yao de Thaïlande du Nord. «De l au-delà au cuisine»*, Editions du CNRS, Paris.

— KHARE R.S., 1976, *The Hindu Hearth and Home*, Vikas Publishing House, New Delhi. - „La cuisine:

vocabulaire, activites, representations" în *Asie du Sud-Est et Monde Insulândien (ASEMI)*.

— IX, (3 - 4).

— LEVI-STRAUSS C, 1964 - 1971, *Mythologiques*, 4 vol., Plon, Paris; t. I, *Le cru et le cuit*, 1964; t. II, *Du miel aux cendres*, 1967; t. III, *L'origine des manieres de table*, 1968; t. IV, *L'homme nu*, 1971. - MAHIAS M. - C, 1985, *Delivrance et convivialite. Le sisteme culinaire des Jaina*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

— VERDIER Y.

— *Facons de dire, facons de faire. La laveuse, la couturiere, la cuisiniere*, Gallimard, Paris.

C

CALIFORNIA (INDIENII DIN ~)

Aria culturală californiană corespunde, în linii mari, teritoriului statului american California. Intens populată, în ciuda absentei unei agriculturi sedentare, California a fost ocupată de societăți de mici dimensiuni, ce trăiau pașnic din strângerea ghindei, din pescuit și vânatoare; asemenea, fabricarea obiectelor împletite a cunoscut aici o deosebită dezvoltare. din zonă se vorbeau mai mult de o sută de limbi. Nucleul popularii acestei regiuni îl constituie populațiile de limbă hokan, situate în zonele de coastă (yuki, pomo, saliman și chumash) și populațiile de limbă penutian (coastanoan, wintun, maidu, yokut și miwo k), ale căror teritorii, bogate în resurse, erau situate de-a lungul litoralului septentrional și în văi (Sacramento, San Joaquín). Pescarii de pe Coasta de nord, de limbă algonkin-ritwan (yurok, wiyot) și de limbă nadene (tolowa, hupa), prezentau multe afinități cu societățile de pe Coasta de nord-vest. Influenta culturii din Podișul Columbia se manifestă în nord-vest, în nord-est și în valea râului Sacramento prin intermediul populațiilor kutenai, modoc și klamath. Lanțul muntos meridional situat de-a lungul coastei era o regiune foarte săracă, în absenta pescuitului

maritim. Coasta din sudul extrem este socotită uneori ca parte a ariei de sud-vest. Majoritatea locuitorilor acestei regiuni (gabrieleno, lui seno, cupeno, serrano, cahuilla etc.) sunt de limbă uto-aztecă, însă populațiile diegueno sunt de limbă hokan.

Indienii din California erau împărțiți în numeroase unități socio-politice independente (între cinci sute și o mie), care de multe ori nu numărau mai mult de câteva sute de membri în interiorul unor teritorii marcate de existența unei așezări centrale fixe. Aceste „tribulete” (A. Kroeber) erau fie grupuri segmentare constituite în jurul unui nucleu patrilinear și patriloc, fie grupări mai aleatorii ale unor grupuri de descendență pe fondul ideologiei patrilineare. Mai multe societăți, printre care miwok, yokut și grupurile meridionale, aveau un sistem bazat pe jumătăți exogame. Inițierea, atestată pe larg, avea o mare importanță; religia, bazată pe șamanism, era de inspirație panteistă (*world renewal*); anumite culte depindeau de activitatea societăților secrete; tutunul și *datura* (*toloache*) erau utilizate pentru obținerea unor viziuni. Pe la 1870, triburile californiene au preluat *Ghost Dance* de la populația paiute din Nevada.

Primii exploratori spanioli au atins coasta californiană în jurul anului 1540, iar misiunea de la San Diego a fost întemeiată în 1769. Cruzimea regimului pe care misionarii îl impun indienilor va provoca mai multe revolte (1775, 1785 - 1786, 1793). Dominația mexicană (1821 - 1846) va aduce dezvoltarea sistemului de utilizare a peonilor, care va fi transformat de americani într-o formă de sclavie legală (1850).

Actualii indieni de cultură californiană trăiesc cu toții în California; în 1970 erau în număr de 39.000, cei mai numeroși fiind cei din populația diegueno - 7.700.

M. IZARD

COOK S.F., 1976, *The Conflict Between the California*

Indians and White Civilization, University of California Press, Berkeley. 1976, *The Population of the California Indians 1769 - 1970*, University of California Press, Berkeley.

— HEIZER R.F., 1974, *The Destruction of California Indians*, Peregrine Smith, Santa Barbara. 1978, *Handbook of North American Indians*; t. VIII, *California*, Smithsonian Institution, Washington DC.

— HEIZER R.F., WIPPLE M.A., 1971, *The California Indians*, University of California Press, Berkeley.

— KROEBER A.L., 1925, *Hamdbook of the Indians of California*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC.

CANIBALISM

Termenul de „canibalism” pare să provină de la caraibi sau caribi, numele indienilor din Antile. Începând cu anul 1890, J.G. Frazer asocia canibalismul cu însușirea virtuților morților. Cu M. Mauss, această generalizare empirică a dobândit un statut teoretic: endocanibalismul (devorarea cadavrului de către rudele sale) ar fi o modalitate de a reține acea „parte a spiritului familiei pe cale să se piardă” (Mauss, 1896). Exocanibalismul va deveni o formă ocolitoare de atingere a aceluiași scop, restaurarea integrității grupului social. Spre deosebire de totemism și de incest, cu care Freud îl asocia, și, fără îndoială, pentru ca ține de o logică sacrificială puțin explorată, analiza canibalismului nu a fost inserată într-o problemă mai generală; astfel, câmpul de studiu pe care îl constituie este împărțit între susținătorii unei analize preocupate să respecte specificitatea culturilor (Clastres, 1972; Detienne, 1972) și partizanii explicațiilor cu aplicație universală, inspirate din registrul psihologiei sau făcând apel la nevoile biologice (Sagan, 1974; Harris, 1977). Canibalismului i-a fost contestată însăși existența, care a fost redusă la simple fantasme (Arens, 1979); totuși,

nu există nicio îndoială că în secolul al XVI-lea populațiile fore din Noua Guinee și tupinamba din Brazilia au mâncat oameni. Problema pare prost formulată, din pricină că acest fenomen, canibalismul, „este mereu simbolic, chiar și atunci când este real” (Sahlins, 1983). Practică funerară, alimentară, sacrificială, legată de scheme semantice, articulată pe niște structuri sociale, canibalismul poate fi și o modalitate de ajungere la uitare, și un mod de obținere a hranei necesar producției, și asceză, și pietate funerară (Parry, 1982; Gillison, 1983). La ora actuală, se pare că „singura întrebare pe care poate să și-o pună etnologul ar fi aceea de a ști ce este canibalismul (în măsura în care el este ceva) nu în sine sau pentru noi, ci pentru cei care îl practică” (Lévi-Strauss, 1984: 144).

M. CARNEIRO da CUNHA

ARENS W., 1979, *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*, Oxford University Press, Londra.

— CLASTRES H., 1972, „Les beaux-frères ennemis. À-propos du canibalisme Tupinamba”, în *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6: „Destin du Canibalisme”: 71 – 82. – DETIENNE M., 1972, „Entre betes et dieux”, în *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6: „Destins du Canibalisme”: 231 – 246. – FRAZER J.G. (1890), 1911 – 1915, *The Golden Bough: a Study în Magic and Religion*, Macmillan, Londra (trad. fr. *Le rameau d’or*, 4 vol., Robert Laffont, Paris, 1981 – 1984).

— GILLISON G., 1983, *Canibalism among Women in the eastern Highlands of Papua New Guinea*, în Brown P, Tuzin D. (ed.), *The ethnography of Canibalism*, The Society for Psychological Anthropology, Washington DC: 33 – 50. – HARRIS M., 1977, *Canibals and Kings: the Origins of Cultures*, Random House, New York (trad. fr. *Canibal es et monarques. Essai sur l’origine des cultures*, Flammarion, Paris, 1979).

— LEVI-STRAUSS C, 1984, „Canibalisme et travestissement rituel (année 1974 - 1975)”, în *Paroles données*, Plon, Paris: 141 - 149. - MAUSS M., 1896, „La religion et les origines du droit penal d'après un livre recent”, în *Revue d'Histoire des Religions*, 34: 269 - 295 și 35: 31 - 60, reluat în (*Euvres*, t. II, Editions de Minuit, Paris, 1969: 651 - 698. - PARRY J., 1982, „Sacrificial Death and the Necrophagous Ascetic”, în Bloch M., Parry J. (ed.), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge University Press, Cambridge: 74 - 110. - SAGAN E., 1974, *Canibalism: Human Aggression and Cultural Form*, Harper & Row, New York.

— SAHLINS M., 1983, „Raw Women, Cooked Men and Other «Great Things» of the Fiji Islands”, în Brown P, Tuzin D. (ed.), *The ethnography of Canibalism*, The Society for Psychological Anthropology, Washington DC: 72 - 93.

CARAIBIANĂ (LUMEA ~)

Lumea caraibiană, care cuprinde aproape o sută de insule locuite, de la Bahamas la Trinidad, la care se adaugă Guyanele și Belizele, formează un ansamblu puternic fragmentat prin limbă, cultură și politică, însă totuși unit de o istorie comună.

La mai puțin de un secol de la sosirea lui Cristofor Columb, spaniolii practic exterminaseră populația insulară arawak (taino), adică în jur de 750.000 de persoane care trăiau în Cuba, Jamaica, Santo Domingo și Porto Rico. Vecinii acestora, caraibienii insulari din Antilele Mici, au scăpat de o dispariție totală, însă au fost împinși în scurt timp de englezi, francezi și olandezi spre regiuni inaccesibile. Astfel, spre deosebire de experiența pe care au avut-o pe continentul american, coloniștii europeni au avut foarte repede posibilitatea să acționeze ca și cum ar fi avut de-a face cu teritorii nepopulate. Caraibeau au devenit, de îndată, „furnizorul de zahăr” al Europei, iar producția de trestie de zahăr, diferitele produse tropicale

cultivate de sclavii de pe plantații și imensul trafic cu sclavi (circa 5 milioane de africani au fost debarcați în Caraibe) s-au aflat în centrul atenției capitalismului comercial european. Coloniile producătoare de zahăr treceau, pe rând, de la înflorire la faliment, în ceea ce E. Williams (1944: 7) descria ca o cursă infernală: din Barbados în Jamaica, apoi la Santo Domingo și, în cele din urmă, în Cuba. După emanciparea sclavilor, 450.000 de indieni, 135.000 de chinezi, 33.000 de javanezi și alte câteva zeci de mii de africani au sosit aici în calitate de muncitori cu contract.

Astăzi, cei 33 de milioane de locuitori ai regiunii caraibiene sunt repartizați inegal. Cuba (circa 10 milioane de locuitori), Republica Dominicană și Haiti (6 milioane fiecare), Porto Rico (3, 5 milioane), Jamaica (2, 5 milioane) și Trinidad-Tobago (mai mult de un milion de locuitori) reunesc 88% din populația totală a zonei. Există aici o reală diversitate etnică: pe lângă metisajele foarte variate ale populațiilor afro-europene, care predomină în majoritatea teritoriilor (Hoetink, 1973), în Surinam și în Guyana trăiesc importante comunități de marroni (descendenți ai sclavilor fugari) și de amerindieni, iar în Belize comunități garifuna (sau black caribs) și de indieni maya, fără a mai lua în calcul importante comunități de indieni din India, de javanezi, de chinezi și de greci. Mai mult, o treime din populația din Martinica, Guadelupa și Guyana trăiește în Franța, iar o treime din populația Surinamului trăiește în Olanda. New York-ul adăpostește o populație caraibiană de mai multe milioane de persoane (în principal portoricani, cubanezi, dominicani, haitieni și originari din Antilele Engleze), iar orașe ca Toronto, Birmingham și Londra au fost transformate de prezenta caraibiană, Miami devenind chiar placa turnantă a comerțului și a finanțelor caraibiene. Deși în asemenea societăți marcate de fenomenul imigrării, multirasiale și

îndelung colonizate precum cele caraibiene, sentimentul identității naționale se afirmă cu dificultate, el i-a inspirat pe toți liderii politici și intelectuali ai regiunii, de la Toussaint Louverture și José Martí, până la Eric Williams și Fidel Castro (Lewis, 1983).

Cercetarea antropologică asupra Caraibelor a început târziu. Lucrările proto-etnografice ale lui F. Ortiz în Cuba și J. Price-Mars în Haiti au prefigurat anchetele de teren cu adevărat profesioniste ale lui M. și F. Herskovits; acestora li se datorează primele monografii despre Surinam, Haiti și Trinidad, care pun în lumină rădăcinile africane ale culturii caraibiene (1936, 1937, 1947). Studiul colectiv despre Porto Rico coordonat de J. Steward (1956), care se ocupa de integrarea comunităților locale în stat (cercetări atât la indienii de pe podișuri, cât și la muncitorii din zonele cu trestie de zahăr) a adus numeroși antropologi în zonă, printre care pe R. Manners, S. Mintz și E. Wolf. Orientările istorice ale lui Herskovits au fost reluate ulterior și considerabil nuanțate în lucrările lui Mintz, care a pus mai mult accentul pe procesele culturale și pe Tiazele materiale ale vieții cotidiene (1974). În același timp, antropologii de formație britanică lăsau de o parte un mod deliberat istoria și cultura, pentru a se concentra mai mult asupra problemelor de organizare domestică și de stratificare socială. Cartea lui

R.T. Smith despre „familia neagră” din Guyana Britanică (1957) a fost un model pentru o mulțime de studii despre „matrifocalitatea” caribiană, așa cum lucrarea lui M.G. Smith despre stratificare (1965) a provocat apariția a numeroase articole despre modelul său de „societate plurală”. Religia, mai ales *voodoo-ul* haitian, a devenit un alt subiect preferat al investigației antropologice (Metrax, 1958). De circa zece ani, cercetările lingviștilor și antropologilor despre numeroasele limbi creole din Caraibe au avut o influență

tot mai mare asupra teoriilor generale ale limbajului (Bickerton, 1981). Dincolo de aceste arii tradiționale, cercetarea antropologică asupra Caraibelor dovedește o reorientare a interesului înspre problemele migrației internaționale în cadrul diasporei caraibiene, ale identității naționale și ale conștiinței istorice, de rasă, de gen și de clasă, precum și înspre exprimarea culturală - muzică, literatură orală și arte (Mintz și Price, 1985). Considerate adesea, din punctul de vedere european, ca lipsite de o cultură proprie, Caraibe moderne au avut un impact semnificativ asupra restului lumii, mai ales prin intermediul scriitorilor (E. Kamau Brathwaite, A. Carpentier, A. Césaire, N. Guillen, G. Lamming, V.S. Naipaul, D. Walcott și mulți alții) și al muzicii (rumba și mambo afro-cubaneze, salsa dominicană, calypso din Trinidad, reggae din Jamaica și zuk din Antilele Franceze).

De la sfârșitul anilor '60, studiile despre Caraibe, la care lucrează în colaborare antropologi, istorici, lingviști, politologi, geografi și specialiști în literatură, s-au dezvoltat considerabil, mai ales în Statele Unite, în Anglia, în Olanda și chiar în zona caraibiană. Acest lucru este mai puțin adevărat pentru Franța, care a trecut foarte rar dincolo de cercetarea asupra Caraibelor francofone.

R. PRICE

BICKERTON D., 1981, *Roots of Language*, Karoma, Ann Arbor.

— HERSKOVITS M.J., 1937, *Life înin a Haitian Valley*, Alfred Knopf, New York.

— BICKERTON D., HERKOVITS F.S., 1936, *Suriname Folklore*, Columbia University Press, New York; 1947, *Trinidad Village*, Alfred Knopf, New York.

— HOETINK H., 1973, *Slavery and Race in the Americas: An Inquiry into Their Nature and Nexus*, Harper & Row, New York.

— LEWIS G.K., 1983, *Main Currents în Caribbean*

Thought: The Historical Evolution of Caribbean Society în Its Ideological Aspects, 1492-1900, John Hopkins University Press, Baltimore.

— METRAUX A., 1958, *Le Vaudou Haitien*, Gallimard, Paris.

— MINTZ S.W., 1974, *Caribbean Transformations*, Aldine, Chicago.

— MINTZ S.W., PRICE S. (ed.), 1985, *Caribbean Contours*, John Hopkins University Press, Baltimore.

— SMITH M.G., 1965, *The Plural Society in the British West Indies*, University of California Press, Berkeley.

— SMITH R.T. 1957, *The Negro Family în British Guyana*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— STEWARD J. (ed.), 1956, *The People of Puerto Rico*, University of Illinois Press, Urbana.

— WILLIAMS E., 1944, *Capitalism and Slavery*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.

CARGO (CULT) → Oceania 2 - Cercetări asupra spațiului oceanian. Profetism

CARE BAROJA Julio

Antropolog și istoric spaniol, Julio care Baroja s-a născut la Madrid în 1914 într-o familie de intelectuali și de artiști, „clanul” Baroja, care a exercitat o influență determinantă asupra alegerilor sale ca om și asupra orientărilor sale ca cercetător. **Caro Baroja** este nepotul celebrului romancier Pio Baroja (1872 – 1956); alături de acesta va petrece, în Navarra, anii negri ai războiului civil, care vor lăsa asupra lui o urmă de neșters și îl vor îndemna să se aplece, de-a lungul întregii sale vieți, asupra tuturor formelor de discriminare care se abat asupra minorităților. În 1940, la sfârșitul studiilor sale de istorie și preistorie de la Universitatea din Madrid, **Caro Baroja** a lucrat la Institutul Britanic, devenind apoi, pentru o vreme, director la Museo del Pueblo Español, ale cărui colecții va încerca

să le dezvolte, înainte de a demisiona pentru a se consacra, eliberat de orice legătură instituțională, numeroaselor cercetări care îi vor asigura, de-a lungul anilor, o solidă reputație de istoric social și de antropolog.

Opera lui care Baroja, impresionantă prin dimensiunile sale (revista *Arxiu d'Etnografia* cifrează lucrările sale la șaiszeci și nouă de titluri), este extrem de diversă, atât prin domeniile de cunoaștere cărora le aparține (preistorie, lingvistică, artă și literatură populară, istorie socială și etnologie), cât și prin fenomenele studiate și cadrele de investigație adoptate. Cu toate acestea, ea dovedește o singulară unitate de intenții, care constă, în special, în voința sa de a conjuga utilizarea metodelor de anchetă și de analiză antropologică cu atenția minuțioasă acordată înscrierii sistemelor de gândire în timpul istoric. Statutul cercetărilor consacrate de care Baroja vrăjitoarelor (1961) și carnavalului (1965) este acela al unei istorii antropologice care-și propune să reconstituie „ideea de real” într-o lume în mare parte dispărută.

— LENCLUD

1949, *Los Vâscos. Etnologia*, Biblioteca Vascongada de Amigos del Pais San Sebastián. 1957, *Razas, pueblos y liniajes*, Revista de Occidente, Madrid. 1961, „Las brujas y su mundo”, în *Revista de Occidente*, Madrid (trad. fr. *Les sorcières et leur monde*, Gallimard, Paris, 1972). 1962, *Los judios en la España Moderna y Contemporánea*, Arion, Madrid. 1965, *El carnaval (Análisis historico-cultural)*, Taurus, Madrid (trad. fr. *Le carnaval*, Gallimard, Paris, 1979). 1967, *Vidas magicas e Inquisición*, Taurus, Madrid. 1981, „Le charivari en Espagne”, în J. Le Goff și J.C. Schmitt (ed.), *Le charivari*, Mouton, Paris - Haga: 57 - 97.

CARREIRA A., CID J.A., GUTTIEREZ ESTEVE M., RUBIO R. (ed.), 1978, *Homenaje a Julio care Baroja*, CIS, Madrid.

— GREENWOOD D.J., 1971, „Julio care Baroja: sus

obras e ideas", în *Ethnica*, 2: 79 - 97.

CASA

Studiile asupra înrudirii au fost multă vreme dominate de noțiunile de „descendentă uniliniară” sau „biliniară”. Etnologii se concentrau exclusiv asupra societăților unde poziția fiecărui individ este determinată în funcție de apartenența sa la o descendentă fie paternă, fie maternă, sau unde elementele de statut individual sunt repartizate între cele două descendente, în așa fel încât unele dintre acestea să fie transmise de descendentă paternă, iar altele de descendentă maternă. Interesul cercetătorilor s-a îndreptat destul de târziu asupra sistemelor numite cognatice, în care individul își poate realiza poziția din structura socială, iar elementele statutului său nu depind de o descendentă sau de alta.

Totuși, după anchetele efectuate de F. Boas la populația kwakiutl (Coasta de nord-vest a Americii de Nord), în 1886, se părea că anumite forme de organizare socială sunt, dacă se poate spune așa, la jumătatea drumului între cele două formule. Acestea nu satisfac niciuna dintre categoriile clasice ale teoriei etnologice, nefiind nici clan, nici *sept*, *nici gens*, nici ascendentă sau descendentă, nici familie propriu-zisă.

Însă nu doar forma *numaym*, specifică acestei populații, ci și formațiunile sociale observabile la vecinii lor sau în alte zone ale lumii (Golful Guineei, Noua Zeelandă, Madagascar etc.) par a fi mai ușor de înțeles prin referință la noțiunea de „casă”, mai puțin familiară etnologilor decât istoricilor preocupați de perioadele numite medievale din Europa și Extremul Orient. Schmidt (1957) subliniază că în evul mediu timpuriu, descendentă nobilă nu coincide cu descendentă agnatică, mai mult chiar, în unele cazuri se întâmplă să fie cu totul lipsită de vreo bază biologică. Ea constituie, spune Schmidt, o moștenire spirituală și materială cuprinzând demnitatea,

originile, neamul, rudele, numele și simbolurile, poziția, puterea și bogăția. Limbajul medievalistului este în fapt identic celui folosit de Boas (1966) în descrierea *numaym-ului* kwakiutl. *Numaym* constă în câteva poziții sociale înzestrate cu un nume, un „scaun” - adică un rang cu privilegiile aferente.

În comparație cu clanul sau cu ascendența, casa posedă așadar caracteristici distinctive, după cum urmează: casa este 1) o persoană morală, 2) deținătoarea unui domeniu 3) compus atât din bunuri materiale, cât și imateriale și care 4) se perpetuează prin transmiterea numelui său, a averii sale și a titlurilor sale, în linie reală sau fictivă, 5) transmitere considerată legitimă câtă vreme această continuitate se poate traduce în limbajul înrudirii sau alianței sau 6) cel mai adesea prin ambele.

Rezultă de aici că, în societățile organizate în „case”, continuitatea genealogiei, niciodată neglijată, se compune după un principiu diferit: acela al alianței temporare sau prelungite între două sau mai multe ascendente, în vederea apariției unor unități sociale de tip nou, unde modul în care genealogiile se intersectează sau se împletesc contează tot atât cât continuitatea lor, dacă nu chiar mai mult. Astfel, opozițiile tradiționale utilizate de etnologi pentru clasificarea formelor de organizare socială își pierde din claritate. Distincția dintre filiația patrilineară și cea matrilineară se estompează îndărătul posibilității, în regim patrilinear, de a transmite drepturi nepoților prin mijlocirea fiicei care joacă rolul de intermediar. În locul unei opoziții între rezidentă și filiație, apare, în terminologia medievală, o dialectică a „numelor de rasă” și a „numelor de pământ”, cu dispariția progresivă a celor dintâi în favoarea „numelor de pământ”. În loc să caracterizeze practicile matrimoniale ale unei societăți, hipergamia și hipogamia devin tactici utilizate simultan sau alternativ; la fel endogamia și exogamia: casele le

practică la alegere, când pe una, când pe alta, și decid, în funcție de moment sau de ocazie, lărgirea sau restrângerea rețelelor de alianțe matrimoniale. În fine, pe plan politic, alegerea între dreptul ereditar și cel electiv, pe care am putea-o considera ca fiind legată de regimurile monarhice, este atestată, în cazul casei, chiar și la populația kwakiutl.

Casa apare astfel ca o creație instituțională permițând compunerea unor forțe care, oriunde altundeva, par a fi imposibil de aplicat altfel decât excluzându-se reciproc: casa ar fi deci rezultatul unui efort de transcendere a unor principii teoretic ireconciliabile. Ea aduce o soluție originală problemelor ridicate de tensiunea dintre patrilinear și matrilinear, receptori și donatori de femei: bărbatul care primește o femeie vede în fiul său membrul privilegiat al descendentei sale, așa după cum bunicul sau unchiul din partea femeii văd în nepotul lor o verigă din propria genealogie. Unirea a două sau mai multe descendențe aduce fiecăreia avantaje sociale, politice și economice. Astfel, în caz de conflict între descendențe, se pot întâlni două ramuri aliate în front comun împotriva colateralilor uneia dintre ele: apar noi planuri de clivaj, iar cele vechi dispar.

În concluzie, formula casei traduce o stare de fapt unde interesele politice și economice, care tind să invadeze câmpul social, împrumută limbajul de rudenie dar, în același timp, sunt nevoite să-l submineze. În asemenea societăți, alianța matrimonială, utilă în stabilirea sau întărirea puterii, dobândește o valoare socială la fel de mare ca și filiația care servește la menținerea ei.

Dacă în unele societăți casa este clar identificabilă ca formă instituțională, în altele ea nu există decât într-un stadiu embrionar. Dar chiar și în aceste cazuri, unde realitatea rămâne ambiguă, noțiunea de „casă” poate fi aplicată cu folos. Ea relevă o schemă organizatorică sau

cel puțin furnizează o grilă de lectură ce permite rezolvarea contradicțiilor aparente și mai buna înțelegere a modului cum categorii considerate incompatibile se pot confunda treptat până când opoziția lor dobândește o valoare pozitivă, în societățile unde se schițează o voință conștientă de deschidere spre devenirea istorică.

C. LEVI-STRAUSS

BOAS F., 1966, *Kwakiutl Ethnography*, University of Chicago Press, Chicago.

— BURGUIERE A., KLAPISCH-ZUBER C., SEGALEN M., ZONABEND F. (ed.), 1986, *Histoire de la famille*, t. I, Armand Colin, Paris.

— LEVI-STRAUSS C, 1979, „L'Organisation sociale des Kwakiutl”, în *la voie des masques*, t. II, Plon, Paris; 1984, „Clan, lignee, maison”, în *Paroles données*, Plon, Paris.

— SCHMIDT K., 1957, „Zur Problematik von Familie, Sippe und Geschlecht, Haus und Dynastie beim mittelalterlichen Adel. Vorfragen zum Thema «Adel und Herrschaft im Mittelalter»”, în *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, 105 (1): 1 - 62.

CASTĂ

Pentru sociologia comparată, casta nu se definește decât în raport cu organizarea socială hindusă, iar aceasta constituie un sistem ale cărui elemente (castele) nu se definesc decât prin poziția pe care o ocupă.

Casta traduce doi termeni sanscriți, *varna* și *jāti*, însă se cuvine să rezervăm această traducere celui de-al doilea termen. Ambele noțiuni sunt elementele a două sisteme diferite, însă inseparabile.

Sistemul *varna* (al „culorilor”, ca attribute simbolice ale „categoriilor socio-profesionale” sau ale „stărilor”) este bine cunoscut: e vorba de o organizare a societății care corespunde ideologiei indo-europene a tripartiției funcționale evidențiate de G. Dumezil; fiecareia dintre

primele trei „stări” ierarhizate (brahmani, *ksatriyas* și *vaishyas*, toți „de două ori născuți”) îi este atribuită o funcție; *iudra*, cei care alcătuiesc ultima stare, trebuie să îi slujească pe ceilalți. Imnul X, 90 din *Rig-Veda* îi face să apară din trupul sacrificat al omului original (*Purusa*): ierarhia și interdependența funcțională sunt date în același timp. „Nu există o a cincea *varna*”, spun textele, iar cei situați în afara castelor, paria, trebuie să fie înțeleși ca *Jhrh-varna*”, dar nu ca fărăjA. Această ierarhie este nonliniară (Dumezil, 1948), „principiu de gradare a elementelor unui ansamblu în raport cu ansamblul” (Dumont, 1966) și implică o separare dintre *statut* și *dominație* (economico-politică), în așa fel încât brahmanul (preoția) este preeminent în raport cu *ksatriya* (puterea), de care depinde din punct de vedere material. Această preeminență se întemeiază pe monopolul actului sacrificial, necesar pentru menținerea ordinii lumii, *dharma*. Ierarhizate și specializate, *varna*, spre deosebire de *jāti*, nu sunt, totuși, grupuri închise ermetic și, prin intermediul uniunilor mixte, e posibilă regăsirea, după mai multe generații, a statutului strămoșului (masculin) original. Trebuie făcută o distincție esențială între o hipergamie mai mult sau mai puțin acceptabilă și o hipogamie întotdeauna condamabilă. Termenul care desemnează uniunea mixtă este *saṃskāra*, a cărui conotație este întotdeauna peiorativă, însemnând dezordinea care conduce la *adharma*, la negarea lui *dharma*.

Uniunile mixte le-au permis brahmanilor să explice genetic existența a numeroase *jāti*, pornind de la cele patru *varna* (Tambiah, 1973, referitor la *Legile lui Manu*, cartea X). După cum crede R. Lingat (1967), „proiecția castelor în cadrul sistemului *varna*” le-a permis acestora să pună la dispoziția enormei diversități a societăților subcontinentului indian un „cod de indienitate” puternic

unificator și, prin locul acordat respectării necesare a cutumei, să găsească un „cadru pentru a defini *jātidharma*, regulile de comportament care îi revin fiecăruia în funcție de casta sa”. Astfel, *varna* este „conceptul de castă”, pe când *jāti* este casta „reală”.

Sistemului are caractere proprii, limbajul sacrificiului fiind înlocuit cu distincția dintre pur și impur, iar opoziția cea mai importantă fiind cea dintre brahman și paria. În acest sistem, purul și impurul sunt statutare, nu sunt legate doar de evenimentele vieții organice, fiecare grup (*jāti*) fiind afectat într-o anumită măsură. Purul și impurul sunt mereu relative, iar numărul elementelor (*jāti*) pe care pot să le ordoneze este nelimitat. Poate să existe o puritate maximă (cea a brahmanului), însă nu există o puritate absolută. Astfel, societatea hindusă se caracterizează prin faptul că face ca această reflecție să ducă la elaborarea unui sistem taxonomic care funcționează ca un cod sociologic. Păstrarea identității, perpetuarea propriei naturi (adică a purității statutare) implică reproducerea grupului în mod identic, condiție necesară întotdeauna pentru menținerea ordinii lumii (*dharma*). Această concepție ține cont de trăsăturile enumerate adesea pentru a caracteriza casta: apartenența la grup prin naștere (și nu prin alegere), specializare ereditară, endogamie. Toate aceste caracteristici nu sunt decât efecte ale principiilor organizatoare și ale reprezentărilor în virtutea cărora ordinea lumii și cea a societății nu pot fi separate. Putem să ne amintim, de exemplu, că „nevoia de a menține statutul grupului este cea care comandă endogamia” (Dumont, 1966). Se poate degaja un principiu potrivit căruia „diferența recunoscută a unui grup, care îl opune altora, devine în schema ierarhică însuși principiul integrării sale în societate” (*Ibid.*). Înțeles astfel, sistemul castelor apare ca o formă de organizare socială coerentă și structurală, inseparabilă de o viziune a lumii exprimată

într-un limbaj care îi este specific. De aceea, pare inutil să credem că am putea regăsi *casta* și altundeva în lume, în raport cu cutare sau cutare unitate socială care prezintă, într-o măsură mai mică sau mai mare, trăsăturile enumerate mai sus, chiar dacă „distanța” socială este reglată și de conceptul de „impuritate” (Southall, în Tuden, Plotnicov, 1970). *Casta* nu poate fi considerată o simplă formă de stratificare socială (Dumont, 1966) și nici nu poate fi redusă la o clasă socială, din pricina existenței unei conștiințe de castă, obstacol major în calea apariției unei conștiințe de clasă (Ambedkar, 1936). Analiza lui J. Pitt-Rivers ar fi trebuit să pună capăt dezbaterii (în Beidelman, 1971).

Totuși, sistemul hindus al castelor nu se sustrage în întregime comparației antropologice. Să analizăm termenul *jāti*, a cărui rădăcină este *jan*, „a naște”. Acest termen este caracterizat de un continuum de semnificații care îl fac să țină atât de vocabularul logicii, cât și de cel al gramaticii, al taxonomiilor naturale, precum și de cel al „sociologiei”, fără să-i fie specific acesteia. Corelativ, ar trebui reconsiderat sensul pe care îl avea *casta* în portugheză, în spaniolă și chiar în italiană în secolele al XV-lea și al XVI-lea pentru a înțelege de ce portughezii l-au utilizat în India și numai acolo. De fapt, *jāti* este „clasa de ființe distincte” și „specia” (Biardeau, 1964). Orice clasă sau specie are o „natură proprie” (*svabhāva*) exprimată printr-un caracter obiectiv („forma specifică” sau „proprietatea de clasă” care există în realitate), care este semnul său manifestat în indivizi. Putem să observăm că exemplul principeps al logicienilor și gramaticienilor este cel al „clasei (*jāti*) vacilor”. Aceeași idee poate fi întâlnită în logica și în conceptualizarea ordinii sociale. Intersecția (*saṃskāra*) logică „distruge într-un anume sens ordinea naturală a clasificărilor” (Matilal, 1971), la fel ca amestecul (tot *saṃskāra*) de *vama* sau de caste.

Clasele sau speciile de ființe umane sunt părțile unui continuum natural a cărui înțelegere permite sesizarea principiilor sale de segmentare. Întrebarea la care ne trimite organizarea socială hindusă este următoarea: care sunt condițiile și formele posibile de antropologie pe care le produc societățile? Care este forma specific hindusă a acestei negări a realității (sau *Verleugnung* psihanalitic) pe care o manifestă fiecare societate prin dubla mișcare prin care, după ce a constatat asemănările și înrudirea dintre „omenesc” și „animal” și participarea omului la natură, determină criteriul (sau criteriile) care face din „om” o ființă unică, radical ireductibilă la restul naturii? Dintre diferitele răspunsuri pe care ni le propun textele sanscrite, cel mai important ar putea fi următorul (Herrenschmidt, 1989): anumite specii se disting de celelalte prin absența „barierelor genetice” care interzic fecunditatea încrucișărilor lor. Pentru speciile care ignoră această lipsă, dar care comunică între ele prin *limbajul articulat* comun lor, e necesar să se pronunțe Legea și să se promulge interdicția amestecului, care ar provoca dezordine în univers.

O. HERRENSCHMIDT

AMBEDKAR B.R. (1936), 1982, *Annihilation of Caste*, Bheem Patrika Publications, Jalandhar, Punjab.

— BIARDEAU M., 1964, *Theorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Mouton, Paris - Haga.

— BUHLER G., 1984, *The Laws of Manu, Translated with Extracts from Seven Comentaries*, Motilal Banarsidass, Delhi.

— DUMEZIL G., 1948, *Mitra-Varuna*, PUF, Paris.

— DUMONT L., 1966, *Homo hierarchicus*, Gallimard, Paris.

— HERRENSCHMIDT O., 1989, *Les meilleurs dieux sont hindous*, l'âge d'homme, Lausanne.

— LINGAT R., 1967, *Les source du droit dans le sisteme traditionnel de l'Inde*, Mouton, Paris - Haga.

— MATILAL B.K., 1971, *Epistemology, Logic and Grammar în Indian Philosophical Analysis*, Mouton, Paris - Haga.

— PITTRIVERS J., 1971, „On the Wood «Caste»”, în Beidelman T.O. (ed.), *The Translation of Culture*, Tavistock, Londra.

— SOUTHALL A.W., 1970, „Introduction”, în Tuden A., Plotnicov L. (ed.), *Social Stratification in Africa*, The Free Press, New York.

— TAMBIAH S.J., 1973, „From Varna to Caste through Mixed Unions”, în Goody J. (ed.), *The Character of Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge.

CĂSĂTORIE

Studiul căsătoriei, care a inspirat numeroase lucrări fundamentale în domeniul antropologiei, nu s-a dezvoltat cu adevărat decât în cadrul unui demers funcționalist referitor la această instituție, definită ca „uniune dintre un bărbat și o femeie, astfel încât copiii născuți de acea femeie să fie recunoscuți legitim de către părinții lor” (*Notes and Queries on Anthropology*, ed. a VI-a, 1951). Înainte vreme nu se vorbea despre căsătorie decât în raport cu familia, fie prin postularea unei linii de evoluție de la o stare inițială de promiscuitate sexuală până la monogamie, trecându-se prin etapa intermediară a „căsătoriei de grup” (L.H. Morgan), fie prin afirmarea universalității căsătoriei monogame (E. Westermarck). Fără a izola căsătoria de faptul familial, astăzi se tinde spre studierea ei în sine, anume din perspectiva faptului că situația pe care o generează implică existența de drepturi și de îndatoriri ale persoanelor în cauză și reglează relațiile dintre parteneri (părinți/copii, soț/părinții soției, soție/părinții soțului etc.) Relațiile dintre persoanele căsătorite nu-i privesc așadar numai pe soți, ci și grupurile

lor de rudenie; din implicarea acestor grupuri în căsătorie rezultă legitimitatea prin care aceasta se deosebește îndeosebi de concubinaj.

O atenție deosebită s-a acordat, în acest sens, modalităților de transferare a bunurilor care, de cele mai multe ori, însoțesc căsătoria. În general (Goody, Tambiah, 1973), transferurile dinspre familia logodnicului spre cea a fetei („prețul logodnicei”, *bride price*, *bridewealth*), înlocuite uneori prin prestații în muncă se opun celor dinspre familia logodnicei către soț sau către grupul de rude ale acestuia (zestre, *dowry*). J. Goody asimilează zestreii și partea lăsată de soț, în caz de deces (*indirect dowry*, *dower*), oferită femeii de logodnic sau de familia lui. Pentru J. Goody, opoziția dintre prețul logodnicei și zestre ține de o opoziție mai generală între societățile africane - cu transmitere unilaterală, punând accentul pe filiație - și euroasiatice, cu transmitere bilaterală, valorizând alianța. Goody interpretează această opoziție în funcție de determinările economice. Alți autori (cum ar fi Sapiro, 1975) caută să interpreteze prestațiile de căsătorie pur formalist, propunând ipoteza unei articulații între „valoarea” persoanelor și valoarea bunurilor. Antropologii marxiști francezi, destul de apropiați în această privință de Goody, interpretează prestațiile matrimoniale ca pe un mecanism de dife - rențiere socială și economică favorizând, în societățile agricole cerealiere, reproducerea socială sub controlul vârstnicilor; acestei forme de căsătorie i s-ar opune căsătoria prin „furt” caracteristică societăților de horticultori (Meillasoux, 1975).

De o cu totul altă natură este analiza lui C. Lévi-Strauss (1949) asupra căsătoriei africane prin „cumpărare” (*lobola* din lumea bantu). Circulația bunurilor matrimoniale apare ca o modalitate amânată a reciprocității schimbului, în cazul societăților matrimoniale cu structuri elementare de înrudire în cazul

sistemelor cu structuri complexe, bunurile, materiale sau simbolice, sunt semne care mediază schimbul și pot fi asimilate cu un fel de monedă.

Că sunt interpretate în termeni economici sau că sunt studiate din perspectiva reciprocității și a schimbului, analizele asupra circulației prestațiilor matrimoniale au contribuit la dizolvarea ideii de funcție specifică a căsătoriei (Comaroff, 1980); studiul manifestărilor rituale care însoțesc căsătoria a condus la rezultate comparabile.

Regulile prescriptive sau preferențiale de alianță determină, uneori chiar de la naștere, condițiile realizării unei uniri viitoare. Ceremoniile de logodnă creează astfel condițiile pentru legitimarea relației chiar înaintea căsătoriei propriu-zise. Dimpotrivă, această legitimare poate să fie amânată și să nu survină, de exemplu, decât la nașterea primului copil (căsătorie „de probă”). Transferul de persoane și de bunuri este adeseori un proces care se dezvoltă de-a lungul întregii vieți a indivizilor în cauză: prestația matrimonială este tratată adeseori ca o „datorie” rambursabilă pe termen lung, momentele când au loc schimburile fiind marcate prin rituri.

Dizolvarea cuplului evidențiază în special diversitatea și relativitatea funcțiilor căsătoriei, definită de E.R. Leach (1955) ca „o grămadă de drepturi”. Moartea unuia dintre soți nu pune capăt drepturilor și obligațiilor legate de căsătorie. Practicile leviratului (obligația fratelui unui bărbat decedat de a se căsători cu văduva acestuia) sau ale sororatului (căsătoria soțului văduv cu sora soției sale) dau seamă de o voință de perpetuare a alianței și permit ulterior păstrarea drepturilor defunctului asupra descendentei sale. Asemănătoare este și situația „căsătoriei-fantomă” (*ghost marriage*) care, la nuerii din Sudan, permite unei văduve să-i protejeze pe urmașii soțului defunct, sau al „căsătoriei între femei” care, în cadrul societății menționate, îi asigură unei femei fără

copii un urmaș, prin intermediul unei alte femei, pe care cea dintâi „o ia de nevastă”. Divorțul, de asemenea, poate să întrerupă sau să perpetueze, după modalități infinite de variate, alianța, drepturile și îndatoririle reciproce ale partenerilor și ale grupurilor de rude. Stabilitatea căsătoriei și frecvența divorțurilor corelate acestea sunt dependente de condițiile de afiliere a indivizilor la grupuri și de modul lor de constituire: divorțurile vor fi astfel mult mai numeroase în societăți matriliare decât în alte tipuri de societăți.

Uneori este dificil să faci o distincție între căsătorie și concubinaj. Cea de-a doua formă de uniune poate să nu fie întru totul nelegitimă, dacă înțelegem prin concubinaj o formă de oficializare prin notorietate, asociată sau nu cu existența unor drepturi recunoscute copiilor. Alte deosebiri sunt și mai subtile de stabilit, cum-ar fi aceea între primele căsătorii, care implică un ansamblu de rituri și de prestații recunoscute social, și căsătoriile ulterioare, care își au originea în condiții de instaurare a uniunii mai puțin constrângătoare decât cele asociate căsătoriei dintâi. Pentru unul dintre cei doi parteneri matrimoniali, o a doua căsătorie poate fi contractată cu un soț de rang inferior soțului din prima căsătorie și nu poate fi săvârșită decât după dizolvarea primei căsătorii, ceea ce lasă o libertate destul de largă celor doi soți în alegerea noului partener. Ținând în general de cea de-a doua căsătorie, „căsătoria prin răpire” presupune un oarecare consimțământ din partea femeii – bărbatul este „răpitorul” –, spre deosebire de „căsătoria prin furt” chiar dacă, și în acest caz, distincțiile operate de limbaj nu ar putea da seamă de extrema diversitate a formelor de căsătorie caracterizate prin rolul deter – minant jucat în stabilirea legăturii matrimoniale de voința bărbatului sau de voința ambilor parteneri.

Multitudinea implicațiilor juridice, economice, etice

și rituale i-a făcut pe unii autori să se îndoiască de existența universală a căsătoriei (Riviere, 1971). Două aspecte au reținut în special atenția antropologilor și au stârnit dezbateri.

Practica poligamiei dovedește caracterul neexclusiv ai drepturilor sexuale dobândite prin căsătorie. Poliginia – posibilitatea ca un bărbat să aibă mai multe soții –, foarte răspândită în societățile musulmane, în Africa neagră și în Oceania, a fost analizată în special cu referire la formele de organizare aferente grupului domestic. S-a evidențiat prestigiul pe care-l poate căpăta un bărbat având mai multe soții; au fost studiate relațiile posibile dintre poliginie și capacitatea de reproducere a grupului, dintre poli-ginie și putere (suprapoliginia regilor, șefilor și a înalților demnitari) etc. Existența poliandriei posibilitatea ca o femeie să aibă mai multibărbați –, mult mai rară decât poliginia, dar atestată bunăoară la populația todas din India și din Tibet, practică adeseori sub forma poliandriei adelfice (soții femeii sunt frați între ei), a fost interpretată uneori ca un vestigiu al unei presupuse Acăsătorii de grup” arhaice. Poliandria poate fi apropiată de situațiile observate la populația bahima din regatul Ankola (Africa Orientală), unde drepturile sexuale asupra femeii pot fi revendicate de rudele soțului (tată, frați sau chiar fiu, în cazul unei a doua căsătorii a tatălui), sau de corezidenții din aceeași unitate de rezidență a soțului.

Căsătoria la populația 'nayar (India de sud) ridică probleme referitoare la legitimitatea exclusivității sexuale și ilustrează, pe lângă aceasta, complexitatea drepturilor asupra urmașilor, inerente căsătoriei. Acest tip de căsătorie implică, în fapt, o separație în trei roluri masculine, de regulă confundate: al tatălui, al genitorului și al celui care deține autoritatea asupra copiilor. La populația nayar, care este matrilineară, cel mai adesea soțul nu aparține aceleiași caste cu viitoarea soție, ci unei

caste particulare a brahmanilor: el va lega la gâtul tinerei fete promise *tali-ul*, o bijuterie din aur simbolizând uniunea matrimonială în căsătoria hindusă. Este vorba aici despre un rit de pubertate și, totodată, despre o căsătorie rituală. Mai târziu, tânăra femeie va da naștere unor copii concepuți cu parteneri care nu-și vor putea aroga niciodată paternitatea socială față de aceștia. Autoritatea masculină va fi exercitată în fapt de unchiul din partea mamei, prin modalități obișnuite în societățile matriliare. Dezbaterile suscitade de practicile acestei populații (Leach, 1955; Gough, 1959; Dumont, 1961) au contribuit la repunerea în discuție a definiției funcționaliste a căsătoriei, inițiind totodată și un proces de regândire a universalității instituției, abordată în lumina necesităților alianței.

A. BARNARD

ACKERMAN A., 1963, „Afiliation: Structural Determinants of Differential Divorce Rates”, în *American Anthropologist*, 69: 13 - 20. - COMAROFF J.L., 1980, *The Meaning of Marriage Payments*, Academic Press, Londra.

— DUMONT L., 1961, „Les mariages Nayar comme faits indiens”, în *L'Homme*, I, 1: 11 - 36. - EVANS-PRITCHARD E.E., 1951, *Kinship and Marriage among the Nuer*, Oxford University Press, Oxford.

— FORTES M., 1962, *Marriage in Tribal Societies*, Cambridge University Press, Cambridge.

— GOODY J., TAMBIAH S., *Bridewealth and Dowry*, Cambridge University Press, Cambridge.

— GOUGH E.K., 1959, „The Nayars and the Definition of Marriage”, în *Journal of Royal Anthropological Institute*, 89: 23 - 34.

— LEACH E.R., 1955, „Polyandry, Inheritance and the Definition of Marriage, with Particular Reference to Sinhalese Customary Laws”, în *Man*, 55: 182 - 186 (trad. fr. „La polyandrie, l'heritage et la definition du mariage”,

în *Critique de l'anthropologie*, PUF, Paris, 1968).

— LEVI-STRAUSS C, 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris.

— MEILLASSOUX C, 1975, *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, Paris.

— RIVIERE P.G., 1971, „Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage”, în Needham R. (ed.), *Rethinking Kinship and Marriage*, Tavistock Publications, Londra: 1 - 34 (trad. fr. *La parenté en question. Onze contributions à la théorie anthropologique*, Le Seuil, Paris, 1977).

— SPIRO M., 1975, „Marriage Payments: A Paradigm from the Burmese Perspective”, în *Journal of Anthropological Research*, 31: 89 - 115. - WESTERMARCK E., 1921, *The History of Human Marriage*, Macmillan, Londra.

CHINA

— *Antropologia chineză*

Interesul etnografic este aproape la fel de vechi în China ca și în Occident. El începe cu marele istoric Sseu-mă Ts'ieri (Și Maqian, 145? î.Hr.) și cu succesorii săi Pan Kou (Ban Cu, 32 - 92), Fan Ye (398-445), Teh ang Ts'în (Chang Qu, secolul al IV-lea), Fan Teh o (Fan Cho, secolul al IX-lea). El este specific și unor exploratori precum Tehang Ts'ieri (Zhang Qian? - 114), unor pelerini budiști ca La Hsien (Fa Xian, 337 - 422) sau Hsuan Tsang (Xuan Zang, 602 - 664), unor administratori ca Fan Teh eng-ta (Fan Chengda, secolul al XII-lea), unor mari enciclopediști ca Ma Touan-lin (Ma Duanlin, secolul al XIII-lea) sau unor oameni de litere cum ar fi Kou Yen-wou (Cu Yanwu, secolul al XVII-lea), pentru a nu cita decât numele cele mai cunoscute. De altfel, puterea manifesta interes pentru exotic: împărații manciurieni din dinastia Ts'ing puneau să li se picteze papirusuri care descriau scene din viața indigenilor de la marginile imperiului lor. Dar disciplina științifică a antropologiei nu a fost introdusă cu adevărat

decât în secolul al XX-lea, odată cu vastul ansamblu de tehnici și de idei venite din Occident. Marele modernizator Ts'ai Yuanp ei (Cai Yuanpei, 1868 - 1940) a fost cel care a prezentat primul program de acest fel într-un articol publicat în 1926, intitulat „Despre etnologie”. În 1928, el a constituit, în cadrul Institutului Central de Cercetare, consacrat dreptului, economiei și sociologiei, o echipă de etnologi pe care a condus-o personal. Discipolii săi sunt astăzi celebri în China, ca de altfel și anchetele lor de teren: Yen Fou-li (Yan Fuli) și Chang Teh engtsou (Shang Chengzu) la populațiile yao, Lin Houei-hsiang (Huixiang) la indigenii din Taiwan, Lin Chouen-cheng (Shunsheng) și Chang Teh engtsou la populațiile goldes (heche) din Sungari, Ruey Yih-fu și Yong Che-heng (Shiheng) la populațiile miao din Hunan, apoi la populațiile she din Tehe-Kiang (Zhejiang), Tao Yun-k ei (Kui) la populațiile și din Yunnan. Ts'ai Yuanp ei încerca să definească „relațiile dintre etnologie și sociologie” (1930) și „evoluționismul în etnologie” (1934) cu un an înainte de apariția în traducere chineză a cărții lui L.H. Morgan, *Ancient Society*. În același an au început să apară studiile lui Li Hsien (Xian), elev al lui A.C. Haddon, despre populațiile îi din Hainan. Însă evoluționismul, ajuns târziu în China, se confrunta deja cu alte curente ale gândirii antropologice occidentale. Difuzionismul austro-german și teoria sa a ariilor și ciclurilor culturale își făcuse câțiva adepți printre puținii studenți care putuseră să călătorească în Germania, cum ar fi Tao Yun-k'ouei, etnolog al populațiilor și tai la din Yunnan, sau în mediile apropiate universității catolice Foujen (Furen) din Pekin, unde predă H. Stubel și unde se edita revista trilingvă *Folklore Studies*. Pe de altă parte, ideile lui F. Boas pătrundeau în cercurile sociologilor sub influența discipolului său Souen Penwen (Sun Benwen) și a lui Houang Wenchan (Huang Wenshan) - care făcea ecou în China criticii lui Boas și R. Lowie îndreptate împotriva

lui Morgan -, a lui Yan Teh engtche (Chengzhi), traducătorul lucrării lui Boas, *Anthropology and Modern Life* (1928), și erau ilustrate de cercetările de teren ale lui Wou Tse-lin (Wu Zelin) și Teh en Kouo-Tdun (Chen Guojun) despre populațiile miao și din Koueitcho (Guizhou), precum și de monografia lui Tai Yi-hsuan (Dai Yixuan) despre „configurația culturală la o”. Ideile lui Durkheim și Mauss (mai ales planul descrierii etnografice a lui Mauss) erau difuzate de Lin Chouen-cheng, Yang K’ouen și Wei Houei-lin (Huilin), care își făcuseră studiile la Paris pe lângă Mauss și Granet, și naturalizate de Yang Teh eng-teh e și Hsiu Yi-l ang (Xu Vitang) în lucrările lor despre și yao.

Însă fermentul antropologiei chinezești moderne urma să fie adus după întâlnirea cu ideile funcționaliste și difuzarea acestora în timpul anilor de război împotriva Japoniei de către Wou Wen-tsao (Wu Wenzao) și Fei Hsiao-l ong (Xiaotong), acesta din urmă fiind autorul, sub îndrumarea lui Malinowski, al celebrei lucrări *Peasant Life in China* (Londra, 1939), monografia unui sat din Kiangsou (Jiangsu). Introducerea studiului comunității, descrierea sincronică orientată mai mult către populațiile han decât către populațiile reziduale minoritare marca un prim moment în dezvoltarea antropologiei chineze. Fideții lui Wou Wen-tsao, Lin Yeuh-hwa, T’ien Jou-k ang (Tian Rukang), Fei Hsiao-l ong și Tehang Tse-Yi, imitați curând de „outsideri” ca F.L.K. Hsii, M.C. Yang și C.K. Yang (Yang Qingkun), s-au distins prin faptul că și-au publicat o parte din lucrări în engleză. În această perioadă care aduce sfârșitul războiului împotriva Japoniei și victoria comuniștilor în războiul civil care a urmat, influența antropologiei anglo-americane se afla la apogeu și funcționalismul pătrundea în domeniile sociologiei și antropologiei. Pentru a completa acest tablou, trebuie să amintim și numele câtorva cercetători izolați care au realizat, în afara școlilor, o muncă de teren considerabilă

consacrată popoarelor meridionale ale Chinei: Lin Houei-Hsiang (Huixiang) de la Universitatea din Amoy, Lo Hsiang-lin (Xianghin) de la Universitatea „Sun Yatsen” din Canton și Kiang (Jiang) Ying-liang de la Universitatea din Lingnan.

În 1949, la sfârșitul războiului civil, antropologia chineză s-a divizat. Cercetătorii care aparțineau de Academia Sinica, cu baza la Nankin, au plecat în Taiwan unde, în 1955, Lin Chouen-cheng a întemeiat la Nan Kang primul institut de etnologie al Academiei Sinica. În schimb, funcționaliștii, repliați la Yunnan în timpul războiului de rezistentă împotriva Japoniei și în timpul războiului civil, și cea mai mare parte a etnologilor universitari au rămas pe loc, fiind grupați de funcționarii republicii populare în echipe de cercetare orientate înspre studierea minorităților etnice. Paradoxal, funcționaliștii, care au fost interesați de studiul societății han, au trebuit să se reconvertească la etnografie și la sociologia aplicată a minorităților alogene, pe când un curent mai „etnografic”, condus de Lin Chouencheng, îi descoperea în exil nu numai pe autohtonii din Taiwan, ci și, sub influența antropologiei culturale și sociale americane, societatea chinezească propriu-zisă. Taiwanul a devenit, în același moment, un loc de întâlnire cu antropologii anglo-saxoni care se ocupau de societatea chinezească tradițională (M. Fried, A. Wolf, S. Feuchtwang, B. Pasternak), în vreme ce, pornind de la o operă orientată în principal asupra studierii zonei Singapore-Hong Kong, M. Freedman a introdus noțiunea extrem de importantă de „ascendentă segmentară” în analiza societății han tradiționale. Noua antropologie chinezească, al cărei inițiator, Li Yih-yuan, succesorul lui Lin Chouen-cheng la conducerea institutului din Nan Kang, alături de Chen Chungmin și Wang Sunghsing, stimulat de punerea în aplicare a unor programe de cercetare subvenționate de Harvard-Yenching

Institute, s-a îndreptat către studierea comunităților tradiționale taiwaneze de pescari și de agricultori de etnie han, ai căror strămoșiveniseră-n principal, de pe coastele lui Fukien (Fujian). Această nouă orientare se apropia de preocupările antropologiei taiwaneze care, influențată de ocupantul japonez, a întreprins, de asemenea, studierea societății rurale tradiționale han; figurile cele mai importante ale acestei direcții de cercetare au fost Tai Yunhui, Chen Chao-hui, urmați de Chuang Yingehang, Chen Hsiang-shui, Hsu Chia-ming, Liu Chich-wan etc. Dintre aceștia, Chen Chi-nan a acordat o atenție deosebită istoriei formațiunilor sociale familiale și clanice, din epoca primelor inscripții pe carapace de broască țestoasă și până în perioada contemporană, punând în conexiune studiile despre comunitate cu cele despre contextul cultural, istoric sau local al acesteia. În cursul anilor 1970 - 1980, etnologii taiwanezi, care au progresat în cercetările lor asupra populațiilor indigene ale insulei, au atins maturitatea, în vreme ce lucrările lor erau confirmate prin doctorate în universitățile americane sau japoneze. Totuși, într-o societate cu creștere economică, numărul lor a rămas restrâns, fără niciun raport posibil cu numărul celor din Republica Populară Chineză. Pentru aceștia din urmă, care au trecut în marea majoritate cu greu prin anii revoluției culturale (1964 - 1976), unii fiind constrânși să se sinucidă, iar alții fiind trimiși la „reeducare” prin muncă manuală în „Școlile din 7 mai”, principala sarcină, după reabilitarea disciplinei lor începând cu 1978, a fost publicarea enormei cantități de date etnografice strânse în anii '50: materiale de anchetă asupra istoriei și societății, compendii de istorie, monografii ale departamentelor sau subprefecturilor autonome, monografii ale unor etnii etc. Orientarea teoretică cea mai obișnuită, inspirată de *Originea familiei, a proprietății private și a statului* a lui Engels, care a fost multă vreme singura carte de referință,

era, desigur, cea a materialismului dialectic și a „legii” marxiste a dezvoltării sociale, impusă atât etnologilor, cât și istoricilor. Primii, după ce au contribuit la recunoașterea oficială a diferitelor etnii ale Chinei, au elaborat un tablou general al acestora în funcție de tipul de societate și de stadiul de dezvoltare. Înclinarea generală pentru etnoistorie, pe urmele unor mari precursori ca Fang Guoyu pentru zona Yunnan, Feng Jiasheng pentru liao și uiguri și pentru popoarele din nord-est, apoi impactul materialismului istoric asupra operei lui Ma Changshou, consacrată etniilor din sud-vestul Chinei, au marcat antropologia continentală chineză a anilor '60. Anii '80 aduc apariția unei prime schițe critice a antropologiei marxiste chineze, regrouparea antropologilor și etnologilor în jurul lui Ts'cou P'ou (Qiu Pu) și Teh en Kouo Ts'iang (Chen Guoquiang) și mai ales introducerea de către etnohistoricii formați în anii '50, asemenea lui Du Yuting, a noțiunii de „salt” dincolo de „stadiile de evoluție” marxiste, care permite explicarea felului în care situația reală a societăților poate să fie în contradicție cu determinările unei evoluții uniliniare. Simultan, deschiderea către exterior a permis ieșirea din starea de enclavă a antropologiei chineze, renașterea sociologiei societății rurale și urbane han, apariția antropologiei sociale și culturale, în vreme ce autonitaiwanezi-au început să fie citați și s-a inițiat traducerea de urgentă a operei lui Lévi-Strauss, precum și a operelor mai importante ale antropologiei occidentale. Atingându-și maturitatea, antropologia chinezească s-a așezat pentru a doua oară sub influența Occidentului, fără a uita însă experiența atât de scump dobândită.

J. LEMOINE

BAO EI HAN, JIANG YUAN, YA HERHANG, QIU PU, MA YEN (ed.), 1986, *Mânzu >rethnies*”, *Zhong Guo Dabaike Quanshu*, Shanghai.

— CHEN CHI-NAN, 1985, „Retrospectiva studiilor antropologice în Taiwan în cursul ultimilor patruzeci de ani și perspective viitoare sinizarea antropologiei și a sociologiei” (în chineză), în *Zhung Guo luptan she zhounian zhuanji*, 24 (1): 72 - 79. - CHEN YONGLING, WANG XIAOYI, 1981, „Etnologia chineză în prima perioadă a secolului al XX-lea” (în chineză), în *Mânzuxue yanjiu* (Studii etnologice), 1: 261 - 299. - FEI XIAOTONG, 1981, *Toward a People's Anthropology*, New World Press, Pekin.

— *Mânzu Yanjiu Wenji* (Culegere de studii etnologice), 1988, Mânzu Chubanshe, Pekin.

— HO LIEN-KWEI, „Ethnological Study în China in the Past Four Decades” (în chineză, cu un rezumat în engleză), în *Zhung Guo Mânzu Xuebao* (Buletin al Societății de Etnologie), 1: 1 - 24. - LEMOINE J., 1986, „Ethnologues en Chine”, în *Diogene*, 133: 82112. - LIANG JIANTAO, CHEN QIXIN, YANG HESHU, 1985, *Zhung cu o Mânzuxue Gailun* (Introducere în etnologia chineză), Yunnan Renmin Chubanshe, Kunming.

— YANG KUN, 1983, *Mânzu yu mânzuxue* (Etniile și etnologia), Chengdu.

— *Populația han*

Cei pe care noi îi numim chinezi, referindu-ne la primul imperiu din istoria lor, cel al populației ch în (ts în 221 - 206 I. Cr.), se desemnează ei înșiși ca han, raportându-se la al doilea imperiu (206 î.Hr. - 220 d.Hr.). Prima utilizare a acestui etnonim a fost, deci, politică și termenul „han” i-a desemnat întâi pe supușii unui stat. La dispariția acestuia, populația han s-a împărțit în noi formațiuni politice până când imperiul a fost restaurat de dinastia Tang (T'ang, 618 - 907). Și tang a devenit un etnonim pentru anumite populații meridionale, a căror integrare datează chiar din această epocă. Han se va impune mai târziu, când imperiul condus de dinastia Sung (960 - 1279) a fost măturat mai întâi de către populația

djurchen sau jin (kin, 1126 - 1234) în nord și zdrobit apoi de către mongoli sau yuan (1271 - 1368). Vederea Chinei aservite nu putea să nu le evoce cuceritorilor amintirea vie a acestui teribil imperiu care se afirmase prin luptă, ajungând să controleze primele „șefii” turco-mongole din stepă. În această perioadă de sclavie și de umilință, termenul „han” era sinonim cu gloria și rezistența în fața „barbariei” și memoria sa a sfârșit prin a aduce la putere ultima mare dinastie indigenă, dinastia Ming (1368 - 1662), hrănind apoi conștiința națională pe cale de a se naște sub dominația manciuriană a dinastiei Qing (Ts’ing, 1644 - 1912), pentru a deveni, în sfârșit, în 1949, la întemeierea Republicii Populare Chineze, stat multinațional, numele oficial al celei mai numeroase etnii, al cărei recensământ nu a fost făcut niciodată în istoria umanității (mai mult de un miliard de oameni în China și peste ocean). Însă această etnie gigantică este un uriaș cu picioare de lut, căci doar 70% dintre membrii ei vorbesc, în nordul și în sud-vestul țării, un dialect al mandarinei (limba vehiculară a imperiului), pe când sud-estul Chinei este un sanctuar al diverselor ansambluri dialectale: wu (wou, 8%), xiang (hsiang, 5%), min (4%), gan (kan, 2%), cantoneză (5%) și hakkă (4%). Aceste dialecte domină în majoritatea comunităților han situate în afara Chinei, rezistând propagării „limbii comune” elaborate de Republica Populară, fie direct, fie prin crearea unei versiuni „dialectale” a limbii comune, pentru că ele constituie aspectul cel mai vizibil al culturilor regionale încă vii.

Ținând cont de faptul că majoritatea descrierilor și analizelor socio-etnografice de care dispunem se referă la grupurile hokkien, cantonez și hakka, în principal în Taiwan, Guangdong, Amoy și Hong Kong, putem să construim un model abstract al societății și culturii han. Acest model cultural confirmă moștenirea confucianistă

(codificarea valorilor unei societăți feudale pe cale de dispariție în secolul al V-lea î.Hr.) și întemeiază civilizația pe care avea să se ridice mai târziu Imperiul han. Societatea, patrilineară, patrilocală și patriarhală este formată mai ales din comunități țărănești, cârmuite de administrația imperială. Pentru a abolii ordinea feudală, imperiul a introdus modificări esențiale: proprietatea privată asupra pământului, însoțită de regula împărțirii egale a moștenirii între toți fiii, și generalizarea numelui de familie, *sing* (*xing*), care era rezervat înainte doar clanurilor nobile. Familia, de obicei extinsă, era celula economică de bază. Ea a făcut să apară două niveluri de înrudire: împărtășirea aceluiași patronim, independent de existența relațiilor genealogice efective, a fost asociată cu o anumită exogamie, care nu a fost însă întotdeauna respectată; astăzi nu mai există decât 5.730 de patronime, dintre care doar 2.085 sunt frecvente, și se constată menținerea unei anumite solidarități de clan, iar descendentele locale produse de divizarea grupului indiviz, *tsou* (*zu*), joacă un rol dominant în dezvoltarea comunităților rurale. Este o organizare segmentară de apărare și expansiune, al cărei rol a fost salutar pe vremea primelor invazii și a marilor migrații către sud din secolele al III-lea - al V-lea. S-a păstrat o organizare piramidală - privilegiind ramura fraților mai mari și înfeudând ascendentele mezine - care caracteriza clanul seniorial. Valorile nu se mai exprimau decât în activitățile rituale, cu ocazia cărora membrii unității sociale de bază, reuniți în jurul moștenitorului pe linie directă, *tsong tseu* (*zongzi*), își afirmau unitatea în fața pietrelor strămoșilor. Cultul strămoșilor, fundamentul gândirii confucianiste, a fost motorul dezvoltării familiei și a neamului.

Societatea era organizată în trei clase: mandarinatul, dominat de familia imperială și de nobilimea patriciană, care era prelungirea acesteia; poporul, în principal rural;

sclavii și declassații („ființele josnice”). Baza economică a sistemului era proprietatea asupra pământului, care deschidea calea către „examenale” pentru intrarea în mandarinat, astfel încât statutul de țăran era mai de preț decât cel de negustor sau de meșteșugar. O ruptură între elită, aristocrația birocratică și țăranimea pe care aceasta o cârmuia nu a existat cu adevărat. Bogați și săraci erau, adesea, membrii aceluiași neam și relațiile de rudenie ocultau situațiile de dominație economică. Dimpotrivă, se observa o distincție netă între țărani, pe de o parte, și sclavii domestici sau declassați, pe de altă parte, acestora din urmă fiindu-le interzis să se prezinte la „examenale” imperiale.

Raportul cu natura era cel al unei civilizații agrare și sedentare care se ocupa de cultura meiului în nord și de cultura orezului în sud și se exprima prin stăpânirea ciclului anotimpurilor în raport cu alternanta *yin/yang* (moarte/viață, lună/soare, feminin/masculin etc), care făcea necesară ajustarea ritmului activităților agricole atât în funcție de un calendar lunar, cât și de unul solar, adus la zi în fiecare an de către curtea imperială, care publica un almanah pentru lucrările agricole și diversele aspecte rituale ale vieții domestice. Încă din antichitate, ideologia puterii imperiale s-a sprijinit pe omologia dintre Calea Cerului și Calea Suveranului pe pământ.

Relația cu lumea supranaturală se baza pe un animism-panteism fundamental, diferența dintre suflete, zei și demoni nefiind una de natură, ci una de statut. Comunicarea cu invizibilul era asigurată de mediumi și de exorciști. Foarte devreme au apărut practici legate de reîncarnare. Pe această bază autohtonă, budismul și-a adus mesajul de eliberare, pe când mistica indigenă de inspirație taoistă a elaborat proceduri și tehnici care să conducă la nemurire, universul celest având o organizare comparabilă cu cea a birocrăției imperiale. În paralel,

liturghia taoistă aduna comunitățile cu ocazia marilor sacrificii colective periodice care, reînnoind alianța cu panteonul, îi confirma în pozițiile lor pe șefii acestor comunități.

După 1949, treizeci de ani de revoluție comunistă au dislocat societatea tradițională (descendenta și celula familială), au erodat cultura, au obliterat credințele populare, au distrus valorile. Provocând mari isterii colective, comunismul nu a putut să relanseze dezvoltarea economică și socială și nici să controleze demografia. După ce a trecut prin laminorul revoluției culturale, etnia han din China de astăzi este compusă din oameni noi sau tot din oameni vechi? Este încă prea devreme pentru a ne pronunța asupra viitorului etniei celei mai numeroase pe care a cunoscut-o vreodată pământul.

J. LEMOINE

HUANG CHONG YUE, 1988, *Zhong Hua Manzu Xincheng de Zuji* (Urme ale formării popoarelor din China), Renmin Chubanshe, Pekin.

— LEMOINE J., 1978, „Les Han”, în J. Poirier (ed.), *Ethnologie Regionale*, t. II, Gallimard, Paris: 445 – 730. – ZHOU ZHEN HE, YOU RUJIE, 1986, *Fang Yenyu Zhong Guo Wenhua* (Dialecte și culturi din China), *Zhong Guo Wenhua Congshu*, Shanghai.

— *Minoritățile non-han*

Conform ultimului recensământ general, în 1982, China număra 55 de naționalități minoritare care formau o populație de mai mult de 67 de milioane de locuitori. Numărul naționalităților ar putea să mai crească, fie prin redobândirea identității originare a unor populații supuse aculturației, socotite până acum în rândul etniei han, fie prin identificarea unor noi grupuri, ca în cazul populației ținuo din Yunnan în 1979. Multe dintre aceste populații trăiesc în zonele de frontieră care, până la stabilirea unor granițe strict definite, sub presiunea puterilor europene,

nu au întreținut cu imperiul decât o îndepărtată relație tributară. Integrarea acestor populații în națiunea chineză, începând cu 1949, a adus cu sine rezistența uneori violentă a celor mai independente dintre acestea, așa cum arată insurecțiile din Tibet, din Sinkiang (Xinjiang) și din Ts'ing-hai (Qinghai) din 1958 - 1959.

Supraviețuirea unora dintre aceste identități minoritare în interiorul zonelor colonizate de multă vreme de populația han se datorează recunoașterii „frontierelor interioare” de către sistemul imperial, ideea de frontieră marcând pur și simplu ruptura internă în „lumea civilizată”. În antichitate, înainte de a deveni han, chinezii au fost multă vreme tehong kouo jen (zhongguo ren), „supuși ai regatelor centrale”. Ei erau înconjurați de patru categorii de barbari: la est - și, la sud - man, la vest - jong (rong), la nord - ti (di). Astăzi, cele șaiszeci de limbi vorbite de naționalitățile non-han se împart în patru familii lingvistice: altaică, indo-europeană, chino-tibetană și austro-asiatică în China populară, cărora li se adaugă familia austroneziană reprezentată în Taiwan.

Familia limbilor altaice cuprinde trei grupe: tungusa, mongola și turca. Familia indo - europeană nu este reprezentată în China decât de 26.000 de tadjici și de 3.000 de ruși din Sinkiang. Dimpotrivă, China poate să fie considerată aria de dispersie a familiei chino-tibetane, împărțită în trei mari grupe: miao-yao, tibeto-birmane și tai-kadai. La frontierele cu Laos și cu Birmania pot fi întâlniți membrii cei mai sep-tentrionali ai familiei austro-asiatice, grupele palaung-wa și mon-khmer, pe când în Taiwan, pe țărmurile Pacificului și în munții din interior, familia austroneziană este reprezentată de trei grupe: atayalică, tsuică și paiwanică.

Atât prin economia lor tradițională, cât și prin structurile lor sociale și politice, naționalitățile minoritare constituie un fel de muzeu complet al evoluției sociale în

Asia Orientală, din neolitic și până la formarea imperiului, o adevărată „— istorie vie” a dezvoltării sociale, potrivit unei expresii îndrăgite de etnologii chinezi. Cele mai numeroase sunt societățile tribale egalitare, acefale, fără scriere: micile grupuri tunguse de vânători și crescători nomazi de reni sau de cai (19.000 de evenke, 4.000 de oroceni în munții și pădurile întinse ale Mancuriei și Mongoliei interioare) sau de vânători-pescari (1.500 de hezheni sau goldi pe malurile lui Ussuri și la confluența dintre Amur și Nomi). Deplasările unora sau altora dintre aceste grupuri au urmat deplasările vânatului. Expansiunea unei comunități nomade, în general compusă din două patrilineaje exogame aliate, era strict limitată de dimensiunile teritoriului de vânătoare și de resursele de pășunat. Dincolo de un optimum demografic, familiile se scindau pentru a forma noi comunități. Animismul și șamanismul asigurau comunicarea cu lumea supranaturală.

Tot de tip tribal și egalitar, grupul miao-yao (5 milioane de miao în munții din Hunan, Sichuan, Guizhou și Yunnan, 1.400.000 de yao în Hunan, Guizhou, Guangxi și Guangdong, și 370.000 de she în interiorul zonei muntoase a provinciilor de coastă Fujian, Zhejiang și Guangdong) se împarte în numeroase subgrupe lingvistice (mong, khosiong, mou – pentru miao, pou nou, mien, iou ngien și lakkia – pentru yao), fiecare dintre acestea având un mare număr de dialecte. Această fragmentare, care nu a distrus identitățile etnice, este consecința istoriei frământate a acestor indigeni proto-chinezi din China centrală. Fiind cu toții agricultori, unii practicau o cultură a orezului sedentară, pe când ceilalți practicau o agricultură itinerantă, practicând pârjolirea terenurilor. Pe un fond tribal egalitar și comunal, impactul crescând al imperiului, care a provocat apariția unor „șefi” locale indigene pentru nevoile administrației, a adus o anumită diferențiere

socială, fără a distruge, totuși, structurile tribale, în așa fel încât populațiilor miao le-a fost imposibil să pună bazele unui stat, în ciuda numeroaselor și violentele revolte mesianice împotriva imperiului. Fragmentarea lingvistică a populațiilor yao și she dovedește constituirea mai târzie și pornind de la elemente eterogene a unui ansamblu etnic unic pe baza unui privilegiu fiscal, confirmat de o cartă oficială, însuși etnonimul yao derivând de la mo yao, adică „nesupus corvezii”.

Agricultura itinerantă bazată pe cultivarea terenurilor obținute în urma arderii pădurilor și structura tribală egalitară sunt comune celei mai mari părți a etniilor tibeto-birmaneze din zona montană a Yunnanului: 23.000 de nou (nu) și 4.700 de toulongi (dulongi) în munții înalți care străjuiesc cursurile superioare ale fluviilor Salween și Irrawaddi, în nord; 480.000 de lissou (lisu), vecinii lor imediați și 300.000 de lahou (lahu) mai la sud, între malul drept al Mekongului și Birmania, mai mult de un milion de hani (akha, akhe, p iyo, khatou etc.) între Mekong și Hong Ha (Yuanjiang), 12.000 de ținuo în Sipsong Panna. În acest caz, ca și în cazul populațiilor miao, animismul și șamanismul caracterizează o societate lipsită de scriere, împărțită în clanuri și descendențe exogame nelocalizate, în mod esențial patrilineară, patrilocală (sau neolocală), practicând schimbul generalizat. Spre deosebire de acestea, diversele grupuri yao au adoptat scrierea și au urmat un curent religios de taoism misionar care a încercat, în secolele al XII-lea - al XIII-lea, să-i ralieze imperiului pe barbarii din părțile meridionale, înregistrându-i, pentru salvarea lor, în rândurile „poporului bun” administrat de Birocrația Celestă.

Acest tip de societate tribală fără scriere se păstrează încă la cei 110.000 de kirghizi care practică transhumanta cu turmele lor pe podișurile înalte din Hami

și în munții Tian Shan și care devin, ocazional, agricultori în văile înalte din această parte a Sinkiang-ului.

Reprezentând o formă de tranziție între tipurile egalitare și cele ierarhice, cei

— De jingpo (sau kasini) de pe malul drept al cursului superior al Salweenului din Yunnan prezintă, alături de comunități egalitare reziduale, o societate ierarhizată în diferite ordine: prinții, aristocrații (proveniți din ascendențele secundare ale familiilor princiare), poporul și sclavii (prizonieri de război sau indivizi care nu au putut să-și achite datoriile). Schimburile matrimoniale sub formă de *connubium* circular prin căsătorii asimetrice cu verișoara încrucișată matrilaterală în cazul familiilor princiare, succesiunea bazată pe principiul ultimogeniturii, care îi obligă pe frații mai mari să-și părăsească satul de origine pentru a-și întemeia propria comunitate, toate acestea alimentează dinamica structurii ierarhice și mențin capacitatea de expansiune a grupului. Sclavia nu este decât un fenomen marginal într-o societate comparabilă cu cea a primelor așezăminte chinezești din antichitate, însă capătă o cu totul altă semnificație economică într-o altă societate tibeto-birmaneză, concentrată în zona Sichuan, Guizhou și Yunnan: cei 5, 5 milioane deși așezați, în principal, în satele lor retrase din regiunea Marilor și Micilor Munți Răcorosi. Aici, sclavii, proveniți din raidurile asupra populațiilor vecine și al căror număr creștea prin înmulțirea în captivitate, erau un veritabil instrument de expansiune care funcționa ca un mod de integrare a populațiilor alogene, în folosul minorității aristocratice, „oasele negre” (Norsu). Sclavii erau plasați întâi în serviciul domestic, *siasî*, în casa stăpânului lor, înainte de a fi instalați, *akia*, pe o bucată de pământ pe care o cultivau pentru acest stăpân. După una sau mai multe generații, un sclav instalat putea să se răscumpere și să intre în comunitatea „oaselor albe” sau

kiuno, fracțiunea majoritară și cea mai dinamică a populației și, uitându-și cu totul originile”.

Împărțirea în „oase negre”, aristocrații, și „oase albe”, oamenii de rând, se regăsește la cea mai mare parte a turco-mongolilor, însă într-o ordine inversă, „albul” fiind sinonimul aristocrației și „negrul”, al naturii comune. Fiecare comunitate reunea într-o tabără nomadă un puternic neam de stăpâni războinici, asistați de neamurile vasale, care dominau, neamuri aservite din rândul unei plebe eteroclite alcătuite din prizonieri și din sclavi. Acest feudalism nomad a dat naștere Imperiului mongol al lui

Genghis-Han, care a servit, la rândul său, ca model cazacilor (care mai sunt astăzi în număr de

— În China, în provinciile Sinkiang, Gansu și Ts’ing-hai). Mai târziu, mongolii (3.400.000 doar în China, căroră li se mai adaugă 160.000 de t’ou sau monguri) au fost reorganizați în „flamuri” de către împărații manciurieni. Mongolii și man-ciurienii ilustrează trecerea de la societatea aristocratică la cea feudală și a acesteia din urmă la cucerirea imperiului. Dar la manciurieni (astăzi în număr de 4.300.000) și la cei 94.000 de dahuri, tungusi amestecați cu mongoli, întărirea structurii politice a trebuit să treacă la sedentarizare și adoptarea unei economii agricole, precum și la împrumutarea unor modele han. Dacă, dintre popoarele familiei altaice, mongolii, manciurienii și ceilalți tungusi au păstrat practicile șamanice, concurate în cazul mongolilor de lamaism, în schimb turcii s-au convertit cu toții la islam, fapt care s-a petrecut în secolul al X-lea pentru uigurii din Sinkiang (astăzi în număr de 6 milioane), care fuseseră înainte maniheisti, mazdeisti sau budiști. La fel au stat lucrurile și în cazul celor 4.000 de tătari, al celor 12.000 de uzbeki, al celor

— De iuguri, 69.000 de salarii, 9.000 de pao an și 280.000 de tongshiang (dongxiang), care vorbesc încă un

dialect mongol. Ceilalți musulmani formează etnia houei, ai cărei 7 milioane de membri sunt dispersați în întreaga Chină, cu o concentrație mai mare în regiunea autonomă Houei din Ning Xia.

Acțiunea curții chineze, începând din perioada dinastiei T'ang, de a stabili protectorate (*jimi zhou*) și de a pune bazele șefilor indigene vasale (*t'ou seu, tuși*) a jucat un rol determinant în organizarea socială a populației **k**iang (*qiang* sau urma, *xma* etc), alcătuită astăzi din 100.000 de păstori și agricultori în munții înalți care mărginesc râul Min în Sichuan, creând o clasă de seniori și transformându-i pe țărani în șerbi. Influența tibetană asupra singurului popor care mai poartă numele strămoșilor îndepărtați ai tibetanilor s-a exercitat prin intermediul lamaismului, care concura șamanismul indigen, budismul și taoismul han. În același fel s-au petrecut lucrurile, sub dinastia Ming, și cu populația nahsi (*naxi* sau *moso*, în număr de 245.000) din Lijiang și Yongning, în nordul Yunnanului, ce forma o societate matrilineară și matrilocală în care concubinajul temporar ținea locul căsătoriei și care a fost organizată într-o prefectură indigenă sub conducerea unei șefii locale, componenții ei fiind reduși la statutul de șerbi.

Vecinii lor meridionali, cei 1.130.000 de bai (*sau minchia*) de pe malurile lacului Ei Hai (*al Urechii*), sunt descendenții poporului din vechiul regat Tali, care a urmat celebrului regat Nanzhao, care și-a trimis trupele până la Hanoi. Anexat de dinastia Ming, regatul a dispărut și populația sa s-a sinizat în scurt timp.

Cu familiile austro-asiatică și austroneziană ne găsim la frontiera dintre Asia Orientală și Asia de Sud-Est. Prima este reprezentată mai ales de către cei 300.000 de wa din munții înalți care mărginesc fostele principate Tai din Keng Ma și Meng Lien, între malul drept al Mekongului și Birmania, unde statele Wa formează un fel de enclavă în

ținutul Shan. Acest contact străvechi explică de ce prefixul *kha* („sclav”, în limba tai) este alăturat uneori numelui lor. Practicând agricultura pe terenuri obținute prin arderea pădurilor pe pante foarte sărace, ei trăiau organizați în comunități de tip tribal, în sate fortificate, pentru a se apăra de vânătorii de capete și de răzbunări; patrilineari, ei își transmiteau bunurile urmând principiul ultimogeniturii, iar religia lor acorda un loc important sacrificării bivolului. Mai „civilizați”, cei 60.000 de plâng (ava, n-a, phu man etc.) din Sipsong Panna și cei 12.000 de te ang (peng long, polong, palaung) au fost convertiți la budism și utilizează alfabetul tai. Ei întrețineau relații tributare cu senioriile tai din văi.

Grupul tai-kadai, care are reprezentanți aproape în întreaga Chină de sud și în peninsula Indochina, stabilește, într-o oarecare măsură, o punte între lumea chineză și austro-asiatici. Tati occidentali, reprezentați în principal de populația shan din Te Hong și de populația lu' din Sipsong Panna, în total mai mult de 800.000 de indivizi, au păstrat până în anii '50 un model de seniorie feudală ale cărei câteva urme au fost regăsite de etnoistorici la chouangi (zhuangi, 13 milioane) în Guangxi și Guangdong, precum și la pou și (buyi, 2.100.000), la souei (shui, 300.000) și la tong (dong sau kam, 1.400.000) în Guizhou, aceștia din urmă pătrunzând și în districtele adiacente zonelor Hunan și Guangxi. Principele, stăpânul unic al pământului, domnea prin intermediul unei ierarhii de vasali și de funcționari, retribuiți în natură sau în dări de către comunitățile țărănești de șerbi, acest sistem politic amintind de acela al regatului populației zhou occidentale din antichitatea chineză. În sfârșit, insula tropicală Hainan i-a primit, împărțiți în cinci grupuri distincte, cunoscute sub numele colectiv de li, pe cei mai numeroși reprezentanți ai ramurii kadai a grupului tai-kadai, dintre care unele etnii reziduale ca maonan (38.000), mulao

(90.000) din Guangxi și gelao (54.000) din Guizhou constituie ariergarda sa pe continent.

Întemeierea Republicii Populare Chineze în 1949 le-a adus acestor popoare dreptul la recunoașterea oficială, prin urmare la identitate etnică și culturală. O mare parte a muncii efectuate de către etnologii chinezi în cadrul etniilor minoritare - pentru a le dota pe acestea cu scriere, în cazul în care nu aveau, pentru a alcătui dicționare, a deschide scoli și a moderniza societatea fără a distruge ceea ce putea fi păstrat din societatea tradițională - a fost supusă furiei iconoclaste a gărzilor roșii. În prezent, identitățile au fost regăsite, însă e greu de știut în ce măsură culturile tradiționale, pe care minoritățile ar dori să le restaureze, vor mai supraviețui și, dacă o vor face, pentru cât timp, în noul context al unei dezvoltări economice rapide și nivelatoare.

J. LEMOINE

DU YUTING *et al.* (ed.), 1983, *Yunnan Shaoshu Mânzu* (Etnii minoritare din Yunnan), Renmin Chubanshe, Kunming.

— LEMOINE J., 1978, „Les ethnies non Han de la Chine”, în J. Poirier (ed.), *Ethnologie Regionale*, t. II, Gallimard, Paris: 731 - 922. - MA YEN *et al.* (ed.), 1981, *Zhong Guo Shaoshu Mânzu* (Etnii minoritare din China), Renmin Chubanshe, Pekin.

— WANG FUSHI (ed.), 1986, *Zhong Guo Mânzu Fushi* (îmbrăcămintea etniilor din China), Schuan Chunbanshe, Chengdu - Hong Kong.

— *Diaspora chinezească*

Comunitățile chinezești stabilite în exteriorul Chinei au apărut în urma migrațiilor care au început încă înainte de epoca creștină. Factorii istorici care au provocat emigrarea a mii de chinezi în întreaga lume sunt legați de schimburile comerciale, cuceririle militare chinezești în Asia Meridională, dar și de convulsiile politice, flagelurile

sociale și economice sau agresiunile străine împotriva Chinei. Evaluați la 25 - 30 de milioane (90, 3% în Asia, 6, 5% în America și 2, 1% în Europa), chinezii de peste ocean cuprind grupuri de indivizi de diferite culturi, având statute juridice diferite, în funcție de țara lor de origine sau de rezidență. Se apreciază că 85% dintre ei s-au născut în afara Chinei. *Huaqiao* este termenul chinez cel mai curent folosit de către specialiști pentru a-i desemna pe aceștia, însemnând „etnici chinezi care locuiesc în străinătate”, și trebuie distins de un altul, cel de *huayi*, „chinezi proveniți din emigrație”. Printre acești *huayi*, unii și-au uitat limba, păstrând însă unele practici culturale chinezești; local, ei sunt numiți *peranakan* în Indonezia și *baba* în Malaezia. Pentru a asigura coeziunea etno-culturală a comunităților lor, *huaqiao* se organizează în comunități a căror coeziune se bazează pe existența școlilor, a asociațiilor culturale, a ziarelor, a templelor, a respectării sărbătorilor etc. Chinezii din diaspora formează mai ales colectivități de meșteșugari și negustori. Totuși, în unele țări ale Asiei de Sud-Est (Malaezia, Indonezia, Thailanda, Vietnam), ei au pătruns în toate domeniile vieții economice și dețin o putere economică dobândită, la origine, grație unor rețele de solidaritate bazate pe relații de rudenie. Chinezii originari din aceeași regiune, care vorbesc același dialect sau care au același patronim, se recunosc ca aparținând aceleiași comunități de origine, provenită din același strămoș. Ei au tendința de a se grupa pentru a exercita activități economice de aceeași natură, creând asociații clanice sau profesionale.

Y. LIVE

CHEN L.F., 1979, *Dongnan Yazhou de Huaqiao, Huaren yu Huayi* (Chinezi și descendenții lor proveniți din emigrația chineză din Asia de Sud-Est), Cheng-Chung Shu-Chii, Taipei.

— FREEDMAN M., 1957, *Chinese Family and*

Marriage în Singapore, HMSO, Londra.

— LEE R.H., 1960, *The Chinese in the United States of America*, Hong Kong University Press, Hong Kong.

— OMOHUNDRO J., 1982, *The Chinese Merchant Families în Iloilo: Commerce and Kin în a Central Philippines City*, The Ohio University Press, Columbus.

— TSAI MAW-KUEY, 1968, *Les Chinois au Sud-Vietnam*, Bibliothèque Nationale, Paris.

— WARSON J.L., 1975, *Emigration and the Chinese Lineage: The Mans în Hong Kong and London* University of California Press, Berkeley.

— WILLMOTT D., 1960, *The Chinese of Semarang: A Changing Minority în Indonesia*, Cornell University Press, Ithaca.

— WILLMOTT W.E., 1970, *The Political Structure of the Chinese Community în Cambodgia*, The Altone Press, Londra.

CINEMATOGRAFIA ETNOGRAFICĂ

Cinematografia și antropologia sunt legate de sfârșitul secolului al XIX-lea. Inventarea primelor instrumente pentru înregistrarea imaginilor animate și a sunetului a avut ca efect imediat primele realizări etnografice. În 1893, F. Regnault a realizat documente cronofotografice despre comportamentul fizic al persoanelor aparținând unor „etnii diferite”; el a inventat cinematograful etnografic, filmând oA „femeie wolof care făcea vase de lut cu prilejul expoziției despre Africa Occidentală. Încă din 1900, el propune, împreună cu L. Azoulay, care a înregistrat primele fonograme antropologice pe cilindru Edison, proiectul unei veritabile antropologii audiovizuale: „[cu ajutorul cinematografiei] etnograful va reproduce fără probleme viața popoarelor sălbatice... Când vom avea un număr suficient de filme, vom putea, prin compararea lor, să concepem idei generale; etnologia se va naște din etnofotografie”

(Regnault, 1912). Puțin mai târziu, etnologul englez M.W. Hilton-Simpson și cineastul J.A. Haeseler au încercat să constituie o filmotecă etnografică la Harvard și la Oxford, insistând asupra cunoașterii prealabile a terenului, a acordului celor observați și a necesității de a evita regizarea (Hilton-Simpson, 1925). Lucrările acestor inițiatori au avut puține ecouri în Franța, însă în Anglia și în Germania mari expediții etnologice s-au echipat cu materiale de înregistrat. În 1898, A.C. Haddon a întreprins, în Noua Guinee și Australia, o culegere sistematică de date despre viața materială, socială și religioasă. Aceste înregistrări realizate cu o cameră Lumière sunt primele filme *de teren*. B. Spencer a filmat în 1901 (*Rain Ceremony*), apoi în 1912, la populația aranda din Australia; R. Pöch a turnat în Noua Guinee și în Africa de Sud, fiind silit de dificultățile tehnice să încerce dezvoltarea peliculei chiar pe teren, inovație reluată mai târziu de R. Flaherty.

Cineasții și călătorii au parcurs, la rândul lor, universul etnologic: încă din 1896 cameramanii fraților Lumière au surprins evenimente și curiozități ale lumii, punând bazele *filmului documentar*; în Statele Unite, Edison a realizat o serie de filme despre dansurile samoane, indiene și evreiești; în 1905, societatea Pathé a inventat „actualitățile”. Din acel moment, au apărut problemele esențiale legate de instrumentația audiovizuală:

- Relațiile dintre realizatorul-cineast și realizatorul-antropolog (Lumière, Haddon, Spencer, Pathé);

- Raportul dintre ficțiune și realitate (cinci *documentare romanțate* realizate de G. Méliès în 1912-1913);

- Condițiile și limitele reconstituirii (*In the Land of the Head Hunters*, E. Curtis, 1914);

- Natura experimentării tehnologice (R. Pöch).

După primul război mondial, cinematografia consacrată „realului” și-a dobândit, încetul cu încetul, autonomia. Adevărații săi părinți fondatori sunt D. Vertov și R. Flaherty. Pentru Vertov, imaginile nu sunt un simplu inventar al vizibilului, ci înseamnă dezvăluire și interpretare. El pleacă de la observarea „prin surprindere” a vieții (*Kino-Glatz*, 1924) pentru a propune explicarea cauzelor și a modalităților în care apar lucrurile. Cineast al existentei, al vieții, Vertov denunță ficțiunea și expune cu claritate paradoxul care apare în centrul oricărei încercări de antropologie vizuală: aceasta este produsul unei duble munci, cea a oamenilor care încearcă să-și organizeze și să-și înțeleagă existența și cea a observatorului, care *montează* imaginile acestei reprezentări pentru ca apoi să-i demonteze dinamica. Realul nu este nici obiectul contemplării, nici al demonstrației, el ni se încredințează în trecerea constantă de la una la cealaltă, în cursul căreia antropologul se va implica, progresiv, în situația pe care o definește.

În perioada în care Vertov inventa documentarul de montaj, Flaherty organiza punerea în scenă, reprezentarea dramatizată a vieții eschimoșilor (*Nanook of the North*, 1920). Filmul este rezultatul unei veritabile anchete preetnologice și iată de ce L. de Heusch (1962) a vorbit, referindu-se la acesta, de „camera participativă”. În realitate, dincolo de o situație particulară în care anumite elemente țineau de descrierea etnografică, realizarea viza în mod esențial surprinderea unei anumite esențe umane occidentalocentriste în spatele circumstanțelor ale căror necesități constitutive, spre deosebire de Vertov, încerca să le dezvăluie.

Pornind de la acești doi întemeietori, cinematografia etnologică va rămâne împărțită între iluziile unei înregistrări sistematice, cvasinaturaliste, a faptului uman socializat și tentațiile hollywoodiene ale unui spectacol

generalizat. Între cele două extreme, unele tentative mai pragmatice vor viza integrarea instrumentației audiovizuale în abordarea etnologică. Până în prezent, aceste încercări au avut de întâmpinat rezistențe puternice. Fără îndoială, anumite domenii au fost definite mai precis ca fiind susceptibile de o *cercetare cinematografică* (etnomuzicologie, etno-lingvistică, morfologie socială, tehnologie). În aceste domenii pot fi observate cu precizie posibilitățile pe care le oferă audiovizualul, comparabile cu ceea ce a adus microscopul pentru științele naturii. Totuși, antropologia ezită să pună bazele unui proiect de abordare sistematică în spirit experimental, oscilând între o demonstrație „filosofică” a universalității umane și grija de a ordona, dacă nu chiar de a inventaria, diversitatea modalităților de acțiune adoptate de diferitele culturi.

Între cele două războaie mondiale, cinematografia documentară, precursora cinematografiei directe, a ieșit din studiouri cu J. Vigo (*À-propos de Nice*, 1930), J. Epstein (*Finis Terrae*, 1929), J. Ivens (*Borinage*, 1933) și întreaga cinematografie socială britanică (J. Grierson, *Industrial Britain*, 1931). Etnologii au reînceput să utilizeze cinematografia: M. Griaule a filmat în ținutul dogonilor (*Au pays des Dogons*, 1935; *Sous les masques noirs*, 1938), iar părintele O'Reilly în Melanezia (*Popoko, de sauvage*, 1934), însă ei au rămas prizonierii modelului de film documentar care corespundea triumfalismului colonial. Antropologul american F. Boas a utilizat o cameră mică de 16 mm în Columbia Britanică; „profesionalismul” cinematografic tindea să se estompeze în favoarea unei reflecții asupra instrumentării specific etnografice a camerei de luat vederi. La sfârșitul anilor '30, M. Mead și G. Bateson au utilizat fotografia și cinematografia în vederea unui proiect de cercetare desfășurat în Bali și în Noua Guinee. Era vorba despre un sistematism

esențialmente cantitativ (25.000 de fotografii, 6.000 de metri de peliculă!) în care modalitățile comparative de analizare a comportamentelor nonverbale nu au fost niciodată validate (Mead, 1963). Punctul de vedere adoptat este semnificativ: „Cele mai bune rezultate erau obținute când fotografia era făcută repede și aproape la întâmplare” (Bateson, Mead, 1942).

Al doilea război mondial a adus cu sine o perfecționare a tehnicilor de înregistrare care s-a accentuat după apariția televiziunii, aparatele de înregistrare sincronă a sunetului și imaginii devenind din acel moment portabile. Observarea se transformă în participare sau chiar în implicare. În timp ce A. Leroi-Gourhan organizează misiunea Ogoue-Congo, utilizând camere de 35 mm (1946), J. Rouch coboară pe fluviul Niger cu o cameră Bell-Howell cu arc și filmează primele sale imagini pe 16 mm (*Au pays de mages noirs*, 1947). În curând, înrudirea sa cu Flaherty, mai mult decât cu Vertov, devine evidentă, iar punerea în scenă a narațiunii este esențială: „Un film este etnografic când combină rigoarea anchetei științifice cu arta expunerii cinematografice” (Rouch, 1968). Reflecția asupra cinematografeiei etnografice delimitează trei domenii principale de realizare: ceea ce depășește limitele percepției omenești, înregistrarea mai mult sau mai puțin organizată a ceea ce ar putea alcătui arhivele audiovizuale ideale ale societăților observate și, în sfârșit, o cinematografie relativ experimentală, al cărei câmp inițial s-a deschis, prin camera de luat vederi, asupra exprimării directe a modalităților de-reprezentare a populațiilor studiate (Worth și Adair, 1970, 1972). În aceste trei domenii, empirismul, ambiția pozitivistă sau abordarea narativă sunt în egală măsură reprezentate, dar cu refuzul implicit al ideii unei organizări a observației supuse aceluiași principii ca și analiza; cu toate acestea, înregistrarea nu

poate fi luată în considerare în afara datelor experimentului. „Consemnările cinematografice” (Leroi-Gourhan, 1948) se conduc întotdeauna, în pofida a ceea ce s-a crezut, după un plan dinainte stabilit, iar analiza începe *înaintea* montajului. Luarea în considerare a demersului observatorului ar permite punerea în evidență a acestor coordonate ale regizării observației, *determinarea* punctelor de vedere reciproce, al celui care privește și al celui care este privit, precum și propunerea modalităților unui schimb de percepție. Că este vorba despre o înregistrare masivă (T. Asch la yanomami, J. Marshall la boșimani), despre o taxonomie evolutivă, despre un comparatism exagerat, despre grija pentru conservarea culturală (Lomax, 1973), despre etichetarea în maniera științelor naturale (Institut für den wissenschaftlichen Film din Göttingen), despre camera participativă sau provocatoare (*Chronique d'un été*, E. Morin, J. Rouch, 1960; *Primary*, R. Leacock, 1960) sau despre trecerea de la *cineverite* la „cinematografia directă” și apoi la „cinematografia ușoară”, a existat mereu un du-te-vino între tentația obiectivității absolute, antropologia participativă și „transa cinematografică”. Însă, în definitiv, filmul antropologic rămâne la explorarea gestului, a mișcărilor și a timpului pentru a răspunde la această întrebare: cum gândește Celălalt care, încetul cu încetul, începe să vorbească și chiar se adresează celui din spatele camerei? (*Nyangatom, les fusils jaunes*, J. Arlaud, 1978).

Începând din anii '70, diversificarea tehnicilor și a condițiilor economice de realizare a filmărilor, maniabilitatea crescândă a aparatelor și ezitarea ideologică legată de sensul istoriei și de virtuțile „dezvoltării economice”, toate acestea au pus în centrul investigației locul subiectului și identitatea sa. Marshall evocă posibilitatea unui proces de descoperire reciprocă prin confruntarea, din perspectiva prezentului, cu imagini

vechi (*N! ai, the Story of al Kung Woman*, 1976), iar Rouch propune metoda „punctelor de vedere comparate”, prin intermediul căreia am putea să descoperim identitatea celor care au filmat în mod diferit în aceleași locuri. Însă aceste deconstrucții ale obiectului au fost precedate de înregistrarea de imagini și de cuvinte realizată de către cei pe care eram obișnuiți să-i observăm și care, de acum înainte, ne observă și își însușesc instrumentele noastre (D. Ecare, O. Sembene, S. Faye etc). Aceștia cer ca observatorul să se dezvăluie și în acest fel asistăm la nașterea unei cinematografii la persoana întâi, care situează demersul antropologic în locul său de observație, supunându-l încercărilor acestuia (*Les temps du pouvoir*, E. de Latour, 1985; *Akazama*, M.H. Piauxt, 1985).

M.H. PIAULT

AZOULAY L., 1900, „Lere nouvelle des sons et des bruits”, în *Bulletins et mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 1: 172 - 178. - BATESON G., MEAD M., 1942, *Balinese Character: A Photographic Analysis*, Academy of Sciences, New York.

— BRIGARD E. de 1979, „Histoire du film ethnographique”, în C. de France (ed.), *Pour une anthropologie visuelle*, Mouton, Paris - Haga.

— FRANCE C. DE, 1982, *Cinema et anthropologie*, Edition de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

— EDMOND B.R., 1978, *Vues et bevues du cinema ethnographique*, Université Laval, Québec.

— FLAHERTY F.H., 1960, *The Odyssey of a Film Maker*, Beta Phi Mu, Urban.

— GARDNER R., 1957, „Anthropology and Films”, în *Daedalus*, 86: 344 - 350. - GRIERSON J., 1946, *On Documentary*, Collins, Londra.

— HEUSCH L. de 1962, *Cinema et science sociales: panorama du film ethnographique et sociologique*, UNESCO, Paris.

— HILTON-SIMPSON M.W., HAESELER J.A., 1925, „Cinema and Ethnology”, în *Discovery*, 6: 325 - 330. - LEROI-GOURHAN A., 1948, „Cinema et sciences humaines: le film ethnologique existe-t-il?”, în *Revue de geographie humaine et d'ethnologie*, 3: 42 - 51. - LOMAX A., 1973, „Cinema, Science and Cultural Renewal”, în *Current Anthropology*, 14: 474 - 479. - MEAD M.

„Anthropology and the Camera”, în Morgan W.D. (ed.), *The encyclopedia of Photography*, National Educational Alliance, New York.

— PIAULT M.H., 1985, „Anthropologie et Cinema”, în *Encyclopaedia Universalis*: 442 - 449; 1986, „L'anthropologie à la recherche de ses images”, în *Cinemaction* 38: 52 - 57. - REGNAULT F.-L., 1912, „Les musées des films”, în *Biologica*, 2 (16).

— ROUCH J., 1968, „Le film ethnographique”, în Poirier J. (ed.), *Ethnologie generale*, Gallimard, Paris.

— SADOUL G., 1971, *Dziga Vertov*, Champ Libre, Paris. - sor ENSON E.R., 1967, „A Research Film Program in the Study of Changing Man”, în *Current Anthropology*, 8, 5: 443 - 469. - WORTH S., ADAIR J., 1970, „Navaho Filmmakers”, în *American Anthropologist*, 72: 9 - 39. 1972, *Through Navaho Eyes: An Exploration in Film Communication and Anthropology*, University of Indiana Press, Bloomington.

CIVILIZAȚIE

Noțiunea de „civilizație” se cristalizează în Europa în cursul secolului al XVIII-lea în cadrul unei noi științe, istoria „filosofică” sau „rațională”, care încearcă să explice în termeni de distanță istorică diferențele dintre societățile „sălbatică” și cele din Europa Occidentală. Cuvântul apare în Franța pe la 1770, desemnând un anumit stadiu de dezvoltare, adică ansamblul acumulărilor tehnice, sociale și intelectuale pe care progresul continuu al rațiunii le-a făcut posibile. Traectoria istorică uniliniară care duce la

această etapă este concepută după modelul formării individului și implică ideea unei distanțări critice față de datele naturii sau ale mediului, căci, la fel cum educația îi permite omului să se îndepărteze de natura sa animală și de prejudecățile mediului său, procesul de civilizație le permite societăților să se elibereze de sub influența obiceiurilor proprii stării de sălbăticie. Civilizația este deci un rezultat, dar, ținând seama de perfectibilitatea naturii umane, ea este și un orizont care se îndepărtează mereu. De aici provine și dedublarea semantică proprie acestui termen, care poate să aibă sensuri foarte diferite, dacă nu chiar antinomice, în funcție de folosirea sa la singular sau la plural: în numele civilizației (ca ideal) sunt evaluate civilizațiile (configurații istorice singulare). Această dedublare se va accentua pe măsură ce noțiunea de „civilizație” se va lărgi și se va relativiza, în așa fel încât, deși Occidentul rămâne mereu, implicit sau explicit, referentul său privilegiat, la sfârșitul secolului al XVIII-lea China și India acced la rangul de civilizație (civilizații), iar în 1870, E.B. Tylor vorbește deja despre „civilizația popoarelor inferioare”. Civilizația (plurală) va sfârși astfel prin a deveni sinonimă cu cultura (în sensul tehnic al termenului) și arheologii vor continua să o folosească în acest sens, pe când etnologii vor tinde să o evite, preferându-i termenul de „cultură”. Această diferență în privința utilizării termenilor în cazul a două discipline vecine se poate explica ușor prin orientarea mai mult istorică și tehnologică a celei dintâi, sociologică și sincronică a celei de a doua.

A.C. TAYLOR

CLASTRES H., 1978, „Sauvages et civilises au XVIIIe siècle”, în F Chatelet, *Histoire des ideologies*, t. III, Hachette, Paris.

— DUCHET M., 1971, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Maspero, Paris.

— FEBVRE L. *et al.*, 1930, *Civilisation: le mot et l'idée*, Centre International de Synthèse, Paris.

— GUSDORF G., 1973, *L'avenement des sciences humaines au siècle des Lumières*, Payot, Paris.

— MORGAN L.H., 1877, *Ancient Society: Or, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilisation*, H. Holt, New York (trad. fr. *La société archaïque*, Anthropos, Paris, 1971).

— STOCKING G.W. Jr., 1982, „Matthew Arnold, E.B. Tylor and the Uses of Invention”, în *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago - Londra: 69 - 90. - TYLOR E.B. (1871), 1958: *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, 2 vol., Smith, Gloucester (trad. fr. *La civilisation primitive*, 2 vol., Reinwald, Paris, 1876 - 1878).

CÂMPII (INDIENII DIN ~)

Ca arie geografică, Marile Câmpii ale Americii de Nord se întind pe 1.500 de kilometri de la nord (Saskatchewan, Canada) la sud (Gulful Mexic) și pe 200 - 800 de kilometri de la vest la est (Munții Stâncoși), suprafața lor totală fiind de mai mult de un milion de kilometri pătrați (Gilbert, 1980). Contrar unei idei preconcepute, Câmpiile nu sunt lipsite de relief (Black Hills la nord, Wichita Mountains la sud); ele sunt traversate de la vest la est de fluvii mari (Missouri, Platte, Arkansas), mărginite intermitent de păduri (cerbi, urși, mamifere cu blană), care cedează în rest locul preriei (bizoni, antilope).

Primele culturi („paleo-indiene”) din Câmpii - tradițiile Clovis și Folsom (Frison, 1978) - datează de cel puțin 11.000 de ani. Ele s-au diversificat în mai multe tradiții locale: Hell Gap, Alberta, Cody etc. Între 7.000 și 2000 î.Hr. s-au constituit culturi ce cunoșteau vânătoarea

și culesul. Către secolul al VII-lea d.Hr. apar așezări permanente ale căror locuitori practică agricultura pe malul apelor (porumb și fasole) și vânătoarea de animale mari (Wedel, 1986). Acești sedentari stabiliți din Dakota de Nord până în Texas sunt cu siguranță strămoșii membrilor familiei lingvistice caddoan (din care face parte în primul rând tribul pawnee). Problema care se pune este aceea de a afla dacă modul de viață nomad s-a menținut după această perioadă sedentară. Începând cu secolul al X-lea, Câmpiile înregistrează creșteri succesive de populație. Triburile mandan și hidatsa, de limbă siouan, se stabilesc lângă triburile arikara (de limbă caddoan) pe cursul mijlociu al fluviului Missouri. Prin secolul al XII-lea sosesc triburile athapaskan, strămoșii apașilor și ai tribului navajo; se pare că acești nomazi au stabilit legături, mai ales comerciale, cu sedentarii din Câmpii și cu cei din Noul Mexic (pueblos). Sosirea spaniolilor în Texas și în Noul Mexic le oferă indienilor din Sud-Vest ocazia să-și facă rost de cai, prin cumpărare sau furt. Apoi, de la începutul secolului al XVIII-lea, încep să crească ei înșiși cai. Comanșii (mijlocul secolului al XVII-lea) și apașii pătrund și ei pe acest teritoriu. Apașii se diferențiază în acea perioadă de tribul înrudit navajo, care rămâne seminomad, practicând creșterea oilor. Apașii vor lua în stăpânire partea sudică a Câmpiilor și, din adăposturile lor montane, vor organiza vânători de bizoni și expediții de jaf; ei vor fi ultimii indieni din Câmpii care vor fi supuși.

Culturii „clasice” a Câmpiilor i se integrează și nomazii kiowa, de limbă tanoan – înrudiți de departe cu pueblos – și tribul crow, urmași ai populației hidatsa, care, începând să se folosească de cai, au devenit exclusiv vânători de bizoni în zonele de pășunat de la izvoarele fluviului Missouri. În Câmpii se vor instala și grupuri de origine algonkină: blackfoot, atsina (gros ventre), arapaho și cheyenne, ale căror origini se află în nordul Marilor

Lacuri. Regiunile de migrație ale tribului blackfoot, cel mai numeros grup protoalgonkin, ce folosea câini de tracțiune, erau Alberta și Saskatchewan; în 1730 au aclimatizat calul în câmpiile reci și umede din nord. Înainte de a adopta calul, tribul cheyenne practicasă agricultura (Moore, 1987). În nord-vestul Câmpiilor se instalează triburile shoshone (uto-azteci septentrionali, înrudiți cu comanșii) și nez perce, a căror subzistență nu depinde exclusiv de vânărea bizonilor, primii rămânând crescători de oi de munte, iar ultimii pescari de somoni. Ultimul și cel mai important val de migrație îl constituie sosirea numeroaselor grupuri sioux. Primii care vin sunt indienii sioux din sud (din care fac parte indienii omaha), culegători-agricultori și vânători sezonieri, ce se stabilesc la est de teritoriile pawnee (regiunile orientale ale statelor Missouri, Kansas și Nebraska). Vin apoi indienii sioux din centru, tetonii la vest și Dakota la est, formând o populație foarte numeroasă (80.000 de indivizi în secolul al XIX-lea); organizați în triburi independente de 3.000 până 5.000 de membri, aceștia s-au stabilit în nordul Câmpiilor.

Între secolele al VII-lea și al XIX-lea se dezvoltă o rețea complexă de relații comerciale și războinice între agricultori și nomazi (Holder, 1970); în nord, cei ce se ocupau de comerț erau indienii mandan, iar în sud, triburile pueblos. Începând cu 1680, spaniolii – ce vor fi mai târziu urmați de mexicani – fac schimburi comerciale cu apașii, comanșii și kiowa; calul încetează curând să mai facă obiectul comerțului, aceasta deoarece se înmulțesc foarte mult furturile de cai, capturarea și domesticirea cailor sălbatici și creșterea lor. Francezii au stabilit în nord relații privilegiate cu indienii mandan, pe care îi foloseau ca intermediari pentru a trata cu alte triburi din Câmpii; urmărind înainte de toate obținerea de blănuri, francezii furnizează indienilor arme de foc, cumpărând de la aceștia piei; armele sunt schimbate apoi pe cai, animale rare în

nord. În secolul al XIX-lea, de-a lungul fluviilor Missouri și Arkansas se dezvoltă comerțul cu piei de bizon cu negustori americani.

De la jumătatea secolului al XVIII-lea și până în 1870, Câmpiile cunosc importante schimbări politice: asistăm la apropieri între grupuri vorbitoare ale aceleiași limbi și la constituirea de „națiuni” omogene din punct de vedere cultural. Ceremonii ca „dansul soarelui” (*sun dance*) oferă ocazia ca unitatea națiunii să se afirme prin reunirea tuturor grupurilor ce o alcătuiesc. În momentul în care, pe la mijlocul secolului al XIX-lea, soldații și coloniștii americani pătrundeau în Câmpii, națiunile constituiau mari alianțe militare îndreptate împotriva albilor. În 1840, de-a lungul fluviului Arkansas se încheie o alianță între triburile din sud: kiowa, comanșii, apașii din Câmpie, cheyenne, arapaho, în timp ce tetonii formează nucleul unei alianțe septentrionale, constituită chiar după victoria de la Little Big Horn (1876) asupra trupelor conduse de generalul Custer (urmată de lupte în care indienii sioux sunt înfrânți).

Pe la 1880, mai multe triburi sunt deja decimate; indienii învinși vor fi închiși în rezervații: nu rareori s-a întâmplat ca membri ai aceleiași națiuni să fie repartizați în rezervații diferite, sau să fie reuniți în interiorul aceleiași rezervații reprezentanți ai unor națiuni care, în mod tradițional, se dușmăneau. Dominația albă și consecințele ei dramatice (foamete, boli) au stârnit reacția mistică a mișcării numite „Dansul Spiritelor” (*Ghost Dance*). Era vorba de practicarea unor ritualuri de purificare care ar fi trebuit să aibă ca efect învierea strămoșilor și plecarea albilor (Mooney, 1986). În fața acestei mișcări, americanii au trecut la represalii (masacrul de la Wounded Knee Creek, 1890).

Treptat, indienii din Câmpii se reorganizează prin aportul Biroului pentru Afaceri Indiene, însărcinat cu

administrarea rezervațiilor, și datorită conducerilor tribale constituite la inițiativa Biroului. Printre indieni se va răspândi o religie sincretică, „peyotismul” - asociind elemente creștine cu folosirea substanțelor halucinogene -, din care probabil s-a născut Native American Church. Două date ar trebui să marcheze istoria relațiilor dintre indieni și puterea albă. În 1888, Dawes Act readucea în discuție garanțiile de integritate ale teritoriilor rezervațiilor și atribuia albilor aproximativ 90% din pământurile indienilor. În 1928, Indian Reorganization Act autoriza practicarea religiilor indiene și fixa statutul „conducerilor” indiene, în general fără legitimitate tradițională și nereprezentative.

La începutul anilor '70, indienii din Câmpii ce trăiau în rezervații erau în număr de aproximativ 100.000, dintre care 50.000 erau numai indienii Dakota (sioux); rezervațiile indienilor din Câmpii se află în cele două state Dakota, în Montana și Oklahoma.

J.H. MOORE

ALBERS P., MEDICINE B. (ed.), 1983, *The Hidden Half, Studies of Plains Indian Women*, University Press of America, Washington.

— EGGAN F. (ed.), 1937, *Social Anthropology of North American Tribes*, University of Chicago Press, Chicago. - fOwler L., 1982, *Arapahoe Politics, 1851 - 1978*, University of Nebraska Press, Lincoln.

— FRISON G.C., 1978, *Prehistoric Hunters of the High Plains*, Academic Press, New York.

— GILBERT B.M., 1980, „The Plains Setting” în W. Wood, M. Liberty (ed.), *Anthropology on the Great Plains*, University of Nebraska Press, Lincoln: 8 - 15. - HOLDER P., 1970, *The Hoe and the Horse on the Plains*, University of Nebraska Press, Lincoln.

— MOONEY J., 1896, *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890* (1965), University of Chicago

Press, Chicago.

— MOORE J.H., 1897, *The Cheyenne Nation, A Social and Demographic History*, University of Nebraska Press, Lincoln.

— ROE F.G., 1955, *The Indian and the Horse*, University of Oklahoma Press, Norman.

— WEDEL W.R., 1986, *Central Plains Prehistory*, University of Nebraska Press, Lincoln.

CLAN

Noțiunea de „clan” a fost elaborată la începutul studiilor despre filiația uniliniară. Ea era aplicată oricărui grup exogam ai cărui membri se reclamau de la un strămoș comun în virtutea unui mod de filiație exclusiv (pe linie paternă sau pe linie maternă). Evoluționiștii, mai ales L.H. Morgan, postulau ideea că asemenea grupuri, numite în trecut ginți, erau de origine matriliară și au trecut apoi la patriliaritate datorită unei schimbări a modului de succesiune. Pe urmă, cuvântul „clan” a fost folosit în mod general pentru a defini acele grupuri de unifiliație care au fost asociate de autori că E.B. Tylor și J.G. Frazer cu totemismul și exogamia. Criticând, pe urmele lui J.R. Swanton, supozițiile evoluționismului (antecedenta filiației matriliare), R. Lowie a propus ca, de acum înainte, clanul să nu mai fie identificat prin relația sa cu totemismul, ci prin faptul că alcătuiește o unitate – care, pe de o parte este exogamă, pe de altă parte este plasată pe un anumit teritoriu –, exploatare colectivă a resurselor și proprietate comună servind drept fundament al organizării clanice.

Astăzi, criteriul teritorial și exogamia nu mai sunt considerate pertinente, pentru că numeroase societăți au clanuri nelocalizate, ai căror membri dispersați pot să se căsătorească în cadrul propriei lor unități clanice. În manieră minimală, clanul se definește ca un grup de unifiliație ai cărui membri nu pot să stabilească legăturile genealogice reale care îi leagă de un strămoș comun,

adesea un strămoș mitic. Clanul se bazează pe o „perpetuitate presupusă” și membrii săi îi aparțin în mod permanent. Apartenența la un clan aduce după sine o nevoie internă de solidaritate socială care se manifestă prin întrajutorare, participarea la ceremonii și datoria de a-i răzbuna pe cei uciși. Clanul poate să îndeplinească mai multe funcții: ca unitate exogamă, impune schimbul de femei și „circulația” lor; ca unitate politică, poate să se alieze cu alte clanuri pentru a forma un trib sau poate să le domine, constituind o „șefie” (de exemplu, clanuri „conice”) sau un regat. Clanul poate să îndeplinească și funcții religioase și ceremoniale, fie în mod exclusiv, fie în mod complementar. Un clan acoperă, în general, mai multe familii, în funcție de carta genealogică și atribuțiile fiecărui nivel, clanic sau familial, variază în funcție de caz. Multă vreme, s-a considerat că diferența dintre clan și neam nu ține decât de gradul de profunzime genealogică, în așa fel încât dezvoltările teoretice referitoare la organizațiile de neam li se aplicau și clanurilor. Importanța dobândită de studierea ascendențelor și a organizațiilor segmentare (școala funcționalistă: E.E. Evans-Pritchard, M. Fortes) a mascat faptul că existau și organizații clanice lipsite de relații de ascendență, clanul regrupând în acest caz mici grupuri de filiație (descendente, case) care prezintă o mare suplețe în recunoașterea legăturilor genealogice și în modalitățile de recrutare a membrilor lor.

E. COPET-ROUGIER

FOX R., 1967, *Kinship and Marriage. An Anthropological Perspective*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex (trad. fr. *Anthropologie de la parenté. Une analyse de la consanguinité et de l'alliance*, Gallimard, Paris, 1972).

— FRAZER J.G., 1910, *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*, 4 vol., Macmillan, Londra.

— LOWIE R.H., 1948, *Social Organisation*, H. Holt, New York.

— MORGAN L.H., 1877, *Ancient Society: Or Research in the Lines of Human Progress, from Savagery through Barbarism to Civilization*, H. Holt, New York (trad. fr. *La société archaïque*, Anthropos, Paris, 1971).

— SAHLINS M., 1965, „On the Ideology and Composition of Descent Group”, în *Man*, 95 - 97: 104 - 107.

CLASIFICARE

Tendința actuală a studiilor despre comportamentul organismelor vii este aceea de a considera că facultatea de a clasa elementele mediului înconjurător este un aspect fundamental al capacităților lor adaptative. Omul realizează clasificări în cadrul practicilor tehnice și simbolice, pe de o parte printr-o ordonare a ansamblului obiectelor înconjurătoare și prin atribuirea unor denumiri și pe de altă parte printr-o categorizare a elementelor care aparțin unor domenii diferite, stabilind între ele corelații de tip analogic, simbolic și metaforic.

Etnologii s-au interesat întâi de acest ultim tip de clasificare, în măsura în care el includea adesea și o categorizare a oamenilor în raport cu fenomenele de totemism și de împărțire a grupului social în jumătăți sau în secțiuni. E. Durkheim și M. Mauss (1901 - 1902) au constatat la indienii din America de Nord și la australieni o împărțire a lumii în mari categorii în care erau plasate de-a valma clanuri, animale, plante, fenomene naturale sau artefacte. Șaizeci de ani mai târziu, Lévi-Strauss (1962) a făcut bilanțul datelor acumulate în acest domeniu, demontând mecanismul corelațiilor și arătând că acestea se bazează pe o cunoaștere profundă a calităților biologice și comportamentale ale plantelor și animalelor.

De atunci, clasificările după criteriul mecanismelor de simbolizare s-au tot acumulat. Totuși, în acest tip de

categorizare intră doar o fracțiune adesea infimă a obiectelor naturale. Începând cu studiile de etnologie, savanții s-au arătat interesați de „clasificările” sau „taxonomiile populare”, adică de ordonarea sistematică a ansamblului acestor obiecte și mai ales a plantelor și animalelor.

La început, grija principală a cercetătorilor a fost aceea de a ieși din subiectivitatea specifică propriei culturi, pentru că erau convinși că fiecare societate operează o împărțire originală a realității, într-un mod care depinde de limba utilizată. Problema stabilirii unui sistem de referință era, deci, esențială. De aceea, au fost utilizate nomenclaturile științifice elaborate de către naturaliști, aduse periodic la zi.

Totuși, nomenclatura nu trebuie confundată cu clasificarea. Dacă sistemul de nomenclatură, bazat pe binomul gen/specie, a rămas mereu același de la Linne încoace, sistemele de clasare a plantelor și animalelor au evoluat considerabil din secolul al XVII-lea. Susținătorii „sistemelor” artificiale, care considerau că esențială este ordonarea, se opuneau partizanilor unei „metode” care să țină seama cu adevărat de ordinea naturii. Întrucât această opoziție a devenit confuză, A.P. de Candolle a creat în 1813 termenul de „taxonomie” cu sensul de „teorie a clasificărilor”. În 1948, cu ocazia unui congres de botanică, a fost adoptat termenul „taxon” pentru a desemna un grup taxonomic de orice rang.

După Darwin, ordinea naturii devine cea a înrudirii filetice. Analiza „clădistică” se vrea instrumentul cel mai modern pentru punerea în evidență a acestei înrudiri, ea distingând, în caracterele comune a doua specii, caracterele „primitive”, moștenite de la strămoși foarte îndepărtați, și caracterele „derivate”, indicatori ai unui ascendent comun mai apropiat.

Diferența fundamentală dintre clasificările populare

și clasificarea științifică este aceea că ultima răspunde unei voințe deliberate de a institui o ordine, pe când primele sunt reflexul unor operații rareori explicate, executate pe măsură ce apare nevoia. Fenomenul de clasificare este complex, asociind identificarea, denumirea și inserția într-un sistem de referință. Or, de multe ori, etnologul nu dispune decât de sistemul denumirilor pentru a-l înțelege.

În anii '60, influențată de demersul lingviștilor, etnologia s-a angajat, pe urmele acestora, în căutarea universalilor. Lucrarea lui B. Berlin și P. Kay (1969) despre numele culorilor a slujit ca model pentru căutarea invariantelor în perceperea plantelor și animale lor. Așa cum, pentru domeniul percepției culorilor, au fost puși în evidență termeni aflați în relație cu puncte focale, care puteau fi definite atât prin criterii de ordin fizic, cât și prin criterii psihofiziologice, pentru clasificarea plantelor și animalelor se speră în găsirea unor termeni desemnând niveluri taxonomice care să corespundă unei percepții universale a discontinuității lumii vii. Aceasta înseamnă însă să neglijăm aspectul particular al percepției culorilor, fenomen universal analizabil din punct de vedere fizic, pentru care omul posedă un dispozitiv psihofiziologic special. De altfel, termenii care denumesc plante și animale sunt supuși aceluiași legi ale evoluției ca și restul vocabularului (reînnoire internă pentru cuvintele uzuale, reînnoire externă pentru cele mai puțin utilizate), independent de fenomenele percepției (Haudricourt, Hedin, 1987).

Clasificările obiectelor naturale urmează aceleași proceduri ca în cazul oricăror alte obiecte, fiind realizate fie în raport cu un prototip, fie printr-o analiză de tip componential-conceptual a caracteristicilor plantei sau animalului, fie prin combinarea celor două metode (Bresson, 1986).

Punerea în evidență a unui *nivel de bază* printr-un termen de bază este universal valabilă pentru obiectele naturale, la fel ca și pentru artefacte, așa cum au arătat experiențele psihologilor (E. Rosch, 1976). În cazul plantelor și al animalelor, este imposibil să se atribuiască nivelului de bază un statut taxonomic absolut în raport cu clasificarea științifică; de exemplu, morcovul se situează la nivelul speciei, stejarul la nivelul genului și feriga la nivelul ordinului. Nivelurile inferioare acestui nivel de bază se află în raporturi ierarhizate de incluziune, desemnate cel mai adesea prin determinări adăugate termenului de bază: stejar verde, morcov roșu lung de Croissy. Taxonii se află în raporturi de excluziune.

La nivelurile superioare, în general în număr restrâns (două sau trei, inclusiv categoriile latente nenumite), organizarea sistemului de clasificare este adesea mai dificil de pus în evidență. Nici aici nu există raporturi de tranzitivitate de la un nivel ierarhic la altul; de exemplu, nu toate plantele care au același termen de bază aparțin în mod obligatoriu aceleiași categorii. Astfel, în franceză, categoria *arbre* (copac) conține termenul *aulne* (arin), însă termenul *aulne vert* aparține categoriei *broussaille* (mărăcinis).

Pentru aceste categorii cuprinzătoare, universalistii nu rețin decât „forme de viață”, pentru că sunt singurele independente de context. Or, la acest nivel, categoriile sunt cel mai adesea complexe, adică definite prin atribute preluate din domenii diverse: morfologie, floricultura, ecologie, obiceiuri. Astfel, întâlnim aici categorii definite prin termeni care înseamnă „plantă supărătoare” sau „copac destul de solid pentru construcție” sau categorii ca „landă”, „desis” sau toate biotipurile populare care, de exemplu în Franța, par să fie singurele categorii de rang superior la nivelul de bază (Meilleur, 1984).

Preocupându-se de clasificările făcute de ceilalți

specialiști, antropologul a fost și el un mare clasificator. Istoria disciplinei este jalonată de experiențele pe care le-a încercat pentru a clasa, într-un fel sau altul, chiar societățile omenești.

C. BERTHE-FRIEDBERG

ATRAN S., 1987, „The essence of Folkbiology: A Reply to Randall and Hunn”, în *American Anthropologist*, 89 (1): 149 - 151. - BERLIN B., KAY P., 1969, *Basic Color Terms, Their Universality and Evolution*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles.

— BRESSON F., 1986, „Les fonctions de representation et communication”, în J. Piaget, J.P. Broncart și P Mounou (ed.), *Psychologie*, Gallimard, Paris.

— DOUGLAS M., 1967, *Purity and Danger*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *De la souillure*, Maspero, Paris, 1971).

— DURKHEIM E., MAUSS M., 1901 - 1902, „Essai sur quelques formes primitives de classification”, în *L'Année Sociologique*, 6: 1 - 72. - FRIEDBERG C., 1986, „Classifications populaires des plantes et modes de connaissance”, în P Tassy (ed) *L'ordre et la diversité & du vivant. Quel statut scientifique pour les classifications biologiques*, Fayard, Paris.

— HAUDRICOURT AG., HEDIN L., 1987 (1943), *L'homme et les plantes cultivées*, AM. Metairie, Paris.

— LEVI-STRAUSS C., 1962, *La pensée sauvage*, Plon, Paris.

— MEILLEUR B., 1984, „Une recherche ethno-ecologique en Vanoise”, în *Travaux scientifiques du Parc National de la Vanoise*, XIV: 123 - 133. - ROSCH E., 1976, „Classification d'objets du monde réel: origines et représentations dans la cognition”, în *Bulletin de Psychologie* la în Binoire zbmantique 243 - 249. - SPERBER D., 1975, „Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement?”, în

L'Homme, XV (2): 5 - 34.

CLIENTELISM e Patronaj

COASTA DE NORD-VEST (INDIENII DE PE ~)

Desemnăm sub numele de Coasta de nord-vest a Pacificului regiunea geografică și aria culturală nordamerindiană bine individualizată care îi corespunde. Coasta de nord-vest, limitată spre interior de lanțurile muntoase de coastă (*coast ranges*), se întinde pe aproape 2000 kilometri, de la Yakutat Bay (sud-estul Alaskăi) în nord, până la fluviul Columbia (Statele Unite, statul Washington) în sud, și formează, în linii generale, fațada litorală a Columbiei Britanice (Canada) cu insula Vancouver. În general, Coasta de nord-vest este prelungită până în nordul extrem al litoralului californian (paralela 42); să amintim, din rândul societăților pe care le privește această extindere, populațiile quileute, quinault și chinook, a căror limbă se află la originea *pidgin-ului* vehicular de coastă din epoca traficului cu sclavi. Străpunsă în profunzime de golfuri, coasta primește numeroase cursuri de apă, care servesc ca locuri de depunere a icrelor pentru somon și *eulachon*. Oceanul abundă de pești (hering, moruă, cambulă) și mamifere marine, iar coasta este bogată în scoici. Flora este dominată de conifere (cedrul roșu).

Apărute în urma a două mari curenți de migrație („Proto Western” și „Early Boreal”, după C. Borden, 1975), societățile de pe Coasta de nord-vest formează un ansamblu lingvistic eterogen, dar par a se fi născut dintr-o civilizație unică, ce a apărut în urmă cu aproximativ 5.500 de ani. De la nord la sud pot fi distinse următoarele populații: dingit, haida (arhipelagurile Regina Charlotte și Prințul de Wales), tsimshian, kwakiutl septentrionali (haista, bella bella, owikeno), bella coola, kwakiutl meridionali, nootka sau West Coast people, salish (grupurile coast salish și salish interior). Societățile de pe

Coasta de nord-vest sunt cunoscute în principal datorită practicării *potlatch-ului* și prin arta lor. Cercetările consacrate acestor populații, de care sunt legate numele unor A. Krause (1956), F. Boas (1916, 1966), J.R. Swanton (1909), E.S. Curtis (1913, 1915, 1918), V.E. Garfield (1939), P. Drucker (1951), H.G. Barnett (1955) și F. De Laguna (1973), au jucat un rol de prim-plan în dezvoltarea antropologiei americane.

Pescari, vânători și culegători sedentari, indienii de pe coasta de Nord-Vest au un mod de subzistență bazat pe exploatarea abundentelor resurse naturale și pe utilizarea tehnicilor de conservare (afumare, uscare) și de stocare, acestea permițându-le să mențină rezerve constante de alimente și să producă un surplus în vederea distribuirii de bunuri cu prilejul *potlatch-ului*. Acestui sistem de producție îi corespund forme de organizare socială care variază mai ales în funcție de principiul filiației (matriliniară în nord, patriliniară sau nediferențiată în sud). Plecând de la exemplul *numaym-ului*, grupul social de bază la kwakiutl, Lévi-Strauss (1979, 1984) a arătat că aceste forme țin de un sistem organizat pe „case”. Deținătoare a unui patrimoniu material (locuințe, terenuri) și simbolic (titluri, blazoane, dansuri), „casa” îl păstrează și încearcă să îl sporească, utilizând cât mai bine diferitele modalități de moștenire și de alianță. În interiorul unui „trib”, „casele”, autonome din punct de vedere economic și politic, au în frunte un șef înconjurat de nobili care își împart un număr limitat de „poziții” ierarhice cărora le sunt atașate nume; „casele” reunesc și oameni obișnuiți, și sclavi (prizonieri de război). Absenta unui sistem rigid de apartenență la case determină o anumită flexibilitate în aceste organizări pe „ranguri”. Activităților economice de vară le urmează activitățile ceremoniale de iarnă, marcate de intensificarea relațiilor cu lumea supranaturală și, la kwakiutl, de predominanța rolului confreriilor religioase,

distincția dintre inițiați și neinițiați îmbrăcând atunci o importantă capitală. *Potlatch-ul*, străns asociat ansamblului de practici rituale, era organizat, în principal, în timpul iernii. Arta monumentală, heraldică sau cu funcție rituală se inspiră dintr-o foarte bogată mitologie. Deși respectă reguli de compoziție foarte precise, această artă manifestă o remarcabilă putere de a inventa forme și motive decorative.

În momentul „contactului” cu europenii, indienii de pe Coasta de nord-vest erau în jur de 130.000; la sfârșitul secolului al XIX-lea, populația scăzuse cu 75%. Trăind în principal în rezervații, indienii din Columbia Britanică, dependenți de guvernul federal, sunt cetățeni canadieni din 1962. Gratie exploatarea pădurilor și pescuitului comercial, anumite comunități cunosc o nouă dezvoltare. „Renașterea” indiană a acestor ultimi ani a fost marcată mai ales de un avânt în domeniul artistic și de reactivarea practicii *potlatch-ului*.

Indienii canadieni de pe Coasta de nord-vest sunt în număr de aproximativ 55.000. În 1967, recensământul indienilor „înregistrați” dădea o cifră de aproximativ 37.000 de persoane, dintre care 7.200 tsimshian, 7.700 vorbitori de limbi wakashan (kwakiutl, nootka etc.) și 20.200 de vorbitori de limbi salish.

M. MAUZE

BARNETT H.G., 1955, *The Coast Salish of British Columbia*, University of Oregon Press, Eugene.

— BOAS F., 1916, „Tsimshian Mythology”, în *31st Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1909-1910*, Smithsonian Institution, Washington DC; 1966, *Ethnography of the Kwakiutl* (ed. de H. Codere), University of Chicago Press, Chicago.

— BORDEN C., 1975, *Origins and Development of Early Northwest Coast Culture to about 3.000 B.C.*,

National Museum of Man, Ottawa.

— CURTIS E.S., 1913, *The North American Indian*; t. IX, *The Salishan Tribes of the Coast*; 1915, *The North American Indian*; t. X, *The Kwakiutl*. 1918, *The North American Indian*; t. XI, *The Haida*, Plimpton Press, Nordwood.

— DE LAGUNA F., 1973, *Under Mount St. Elias. The History and Culture of the Yakutat Tlingit*, 3 vol., Smithsonian Institution, Washington DC.

— DRUCKER P., 1951, *The Northern and Central Nootkan Tribes*, Smithsonian Institution, Washington DC. 1963, *Indians of the Northwest Coast*, American Museum Service Books, Garden City.

— GARFIELD V.E., 1939, *Tsimshian Clan and Society*, University of Washington Press, Seattle.

— HOLM B., 1965, *Northwest Coast Indian Art. An Analysis of Form*, University of Washington Press, Seattle.

— KRAUSE A., 1956, *The Tlingit Indians*, University of Washington Press, Seattle.

— KROEBER A., 1939, *Cultural and Natural Areas of Native North America*, University of California Press, Berkeley.

— LEGROS D., 1984, „Bibliographie des Amerindiens de la Cote Nord-Ouest (1973 - 1982)”, în *Recherches amerindiennes au Québec*, XIV, 2: 57 - 70. - LEVI-STRAUSS C., 1979, „L'organisation sociale des Kwakiutl”, în *la voie des masques*, Plon, Paris. 1984, „Clan, lignee, maison”, în *Paroles dormees*, Plon, Paris.

— McFICAT T. (ed.), 1966, *Indians of the North Pacific Coast*, McClelland & Stewart, Toronto.

— McILWRAITH T.F., 1948, *The Bella Coola Indians*, 2 vol., University of Toronto Press, Toronto.

— SUTTLES W. (ed.), 1990, *Handbook of North American Indians*; t. VII, *Northwest Coast*, Smithsonian Institution, Washington DC.

— SWANTON J.R., 1909, *Contributions to the ethnology of the Haida*, American Museum of Natural History, New York.

CODURI CULTURALE

Definiții

Sintagma „coduri culturale” aparține vocabularului semiologilor, aceștia considerând că asemenea limbii, definită ca un fel de cod ce acționează la primul nivel al sistemelor simbolice care alcătuiesc cultura, întreaga cultură este formată din grupuri preformate de semnale. Așa cum o limbă nu retine din toate sunetele posibile decât câteva zeci, tot astfel, dintre toate comportamentele care pot fi concepute, doar unele sunt luate în considerare pentru a forma ansambluri semnificative. Acestea din urmă constituie veritabile stocuri de informații la care membrii unui grup social fac apel pentru a formula mesaje (verbale sau nonverbale), a căror înțelegere exactă este o condiție *sine qua non* a funcționării societății. Aceste coduri permit adaptarea la context a comportamentelor personale și interpersonale și le conferă acestora semnificație. „Semnificația este un produs al codării și codarea este o formă de comportament învățată și împărtășită de toți membrii unui grup care comunică” (Smith, 1966). Așa cum nu putem să vorbim fără reguli, nu putem să trăim fără a recurge, conștient sau inconștient, la coduri, adică fără a comunica (Watzlawick, Beavin, Jackson, 1967). Așadar, societatea se bazează pe o nouă versiune a contractului social, potrivit căreia, așa cum remarca E.P. Wolf (1964), fiecare om este „paznicul” integrității sale sociale și emoționale.

Originile conceptului

Dacă observarea unei analogii între limbă și celelalte fenomene culturale urcă până la F. Boas, studiile asupra sistemelor de comportament și a sistemelor valorice, la care poate fi redusă, în linii mari, reflecția asupra codurilor

culturale, se raportează mai ales la lucrările lui E. Sapir (pentru care orice teorie culturală trebuie să integreze comportamentul individual) și la cercetările lui B. Whorf asupra corelațiilor dintre limbaj și modul de gândire. Astfel, după R.L. Birdwhistell care se situează pe linia lui Sapir, cultura și comunicarea nu sunt decât două puncte de vedere sau două metode de reprezentare a modalităților regulate și structurate ale relațiilor dintre oameni. În „cultură”, accentul este pus pe structură, pe când în „comunicare” accentul cade pe proces (Birdwhistell, 1970). Cât despre lucrările lui Whorf, ele se află la originea unei anumite concepții despre diversitatea culturală, potrivit căreia aceasta ar fi un efect al imposibilității de a „traduce” dintr-un sistem semantic care codifică realitatea în altul.

Totuși, noțiunea de „cod”, care reunește codurile sensibile așa cum le-a definit Lévi-Strauss și sistemele de valori (Munn, 1973; T. Parsons), rămâne vagă. Înțelegă cel mai adesea în sensul larg de ansamblu de reguli, ea nu trimite doar la lingvistică, ci și la codul genetic și la teoria cibernetică elaborată de N. Wiener în 1948. Deși uneori este evocată o eventuală determinare biologică a organizării codurilor lingvistice sau a celorlalte coduri (G. Bateson, C. Lévi-Strauss, Parsons), referința genetică rămâne, în general, metaforică, iar codul valorilor sau „gramatica comportamentelor” apare ca un echivalent supraorganic al codului genetic (C. Kluckhohn). În acest caz, personalitatea adultului rezultă din cultura pe care, totuși, o determină, într-un cerc vicios.

Din întâlnirea dintre viziunea gestaltistă a culturaliștilor americani și concepția cibernetică trebuia să se nască ambiția de a formaliza relațiile dintre individ și societate, situație în care noțiunea de „cod cultural” joacă un rol-cheie. Această perspectivă se bazează pe ipoteza că niciun sistem, organism sau grup nu poate să existe fără

coordonarea activităților sale și că nicio coordonare nu este posibilă fără comunicare. Comunicarea, care se efectuează conform unui cod împărtășit și care induce o retroacțiune, nu se reduce la transmiterea de informații, ci se definește ca relație dinamică care intervine în orice mod de funcționare (Winkin, 1981).

Teorii

Parsons utilizează noțiunea de „control cibernetic” (sistemele bogate în informație controlează sistemele bogate în energie, care, în schimb, condiționează sistemele superioare din perspectiva informației) pentru a construi o metodă de analiză a determinării sociale în alegerile individuale. În acțiunea socială, controlul este exercitat de sistemul cultural conceput ca un ansamblu de coduri, organizate potrivit principiului opoziției binare, incluzând valori, cunoștințe și reprezentări și jucând, în definitiv, un rol similar cu cel al ideilor la M. Weber sau al reprezentărilor colective la Durkheim. Informația furnizată de cod este tradusă în sistemul social printr-un *medium* de schimb, simbol al valorii, pentru care cel mai bun exemplu este moneda; acest *medium* este cel care face posibile instituționalizarea valorilor și interiorizarea lor (Parsons, 1964). Insistența lui Parsons asupra caracterului colectiv al sistemului cultural demonstrează preocuparea sa de a se delimita de concepțiile subiectiviste ale școlii numite „Culture and personality”, dar, pentru că nu ia în considerare factorii retroactivi ai condiționării, el îi atribuie culturii o funcție de normalizare a nevoilor afective și a capacităților cognitive ale individului, care îl golește pe acesta din urmă de orice subiectivitate activă.

Bateson rezolvă această problemă punând accentul nu pe ierarhiile interne ale procesului mental, ci pe percepție și comunicare, precum și pe contextul lor. Relațiile umane trebuie surprinse în acel ” flux comunicațional” pe care încercăm să îl disecăm în

numeroase coduri. Acestea din urmă cuprind în primul rând valorile, care ne influențează percepțiile, fiind legate astfel de sistemul cunoștințelor ce poate fi asimilat global cu un sistem de credințe (căci vrem să credem că ceea ce vedem este adevărat). De asemenea, codurile cuprind și propoziții enciclopedice și analitice, ultimele referindu-se la codul însuși și furnizând regulile implicite ale unei metacomunicări. În sfârșit, există coduri nonverbale de comunicare sau de metacomunicare.

Pentru W.H. Goodenough, care este interesat de credințe, un sistem de codare permite deducerea conceptelor plecând de la percepții și clasificarea percepțiilor și a conceptelor în acord cu un discurs care propune o explicație a universului.

Problema metacomunicării se găsește în centrul preocupărilor lui E. Goffman, care încearcă să degajeze caracteristicile ordinii „normale” prin studierea conflictelor din cadrul societății americane (observarea handicapaților sau a pușcăriașilor) cu ajutorul unei metode care amintește de procedeele deconstructiviste ale lui H. Garfinkel. A. Wallace studiază „dezorientarea culturală” sau în ce fel absenta metacomunicării face imposibilă comunicarea, pe când C. Hockett se ocupă de tipurile de stare psihologică indusă cultural.

Trebuie să distingem două categorii de coduri nonverbale. În primul rând, *mijloacele de transmitere a informației* codate care pot să se substituie sau să se adauge limbajului uman și a căror existență a fost sugerată de Sapir atunci când acesta a observat că, de exemplu, în gesturile noastre, reacționăm ca și când am urma un cod, necunoscut de nimeni, însă înțeles de toată lumea. Principalele lucrări din acest domeniu i se datorează unui apropiat al lui Bateson, Birdwhistell, inventatorul „chineticii”, acea știință a gestualității a cărei terminologie, calchiată după cea a lingvisticii descriptive,

amintește de unitatea de comportament a lui K. Pike (1954). De asemenea, roluri importante le revin și lui G. Hewes, care examinează „posturile”, sau lui B. Trager, care studiază „paralimba”. Tot în acest context trebuie citat E.T. Hall (1966) care a elaborat conceptul de „proxemică” sau de „spațiu interpersonal”, a cărui importantă o demonstrează prin examinarea dezechilibrelor culturale provocate mai ales de modificările arhitecturale.

Expresia „cod nonverbal” se aplică, în al doilea rând, tuturor actelor a căror ocurență într-un context dat este guvernată de reguli care, puse în practică, dobândesc o semnificație culturală (M. Black). Prin urmare, toate domeniile tradiționale ale etnografiei sunt afectate: comportamentul religios (CD. Frake), căsătoria (R. Metzger, D. Williams), regulile de alcătuire a unui cămin (R. Burling), darurile cu ocazia căsătoriilor (R. Keesing), ritualurile (N.D. Munn) etc.

O semiotică întemeiată pe supoziția că toate aceste obiecte de studiu sunt dotate cu o omogenitate asemănătoare celei a limbajului tinde să se substituie etnologiei (U. Eco). În paralel, punctul de vedere „emic” general adoptat, care, pentru a relua o metaforă lingvistică, atrage atenția mai mult asupra vorbirii decât asupra limbajului, invalidează *a priori* orice clasificare a unei realități care, din perspectiva comunicării, are sens doar în totalitate. Pe urmele lui Bateson, putem, desigur, să ne plasăm într-o perspectivă dinamică, potrivit căreia unitatea rezidă într-o scenă sau într-o acțiune în care intervin diferite niveluri și sisteme de codare, ceea ce conduce în mod firesc la analize pluridisciplinare (H. Sarles, S. Moerman, J. Basso). Sau, într-o perspectivă statică, considerând că unitatea rezidă în sistemul cultural, putem încerca să alcătuim un inventar al tipurilor specifice de interdependență a nivelurilor culturale (Keesing). Sau,

constatând că toate aceste forme de codare sunt cunoscute sau utilizate de un singur actant, să ne orientăm spre formalizarea utilizării individuale a codurilor culturale (W.L. Werner, W. Geoghegan). Însă rațiunea ne face să ne mulțumim cu studierea segmentelor culturale, având în vedere faptul că totalitatea reprezintă un „scop ideal” (W. Struțevant), o „ficțiune utilă” (R. Williams).

— CAILLET

BATESON G., 1972, *Steps to an Ecology of Mind*, Chandler Publishing Company, San Francisco (trad. fr. *Vers une ecologie de l'esprit*, Le Seuil, Paris, 1977).

— BIRDWHISTELL R.L., 1970, *Kinesics and Context. Essays on Body Motion Communication*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

— HALL E.T. 1966, *The Hidden Dimension*, Garden City, New York (trad. fr. *La dimension cachée*, Le Seuil, Paris, 1971).

— MUNN N., 1973, „Symbolism înin a Ritual Context: Aspects of Symbolic Action”, în Honigmann J.J. (ed.).

Handbook of Social and Cultural Anthropology, University of North California, Chicago.

— PARSONS

T., 1964, *Social Structure and Personality*, The Free Press, Macmillan, New York.

— PIKE K., 1954, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour*, Summer Institute of Linguistics, Glendale.

— SMITH A.G. (ed.), 1966, *Communication and Culture: Readings in the Codes of Human Interaction*, Hold, Rinehart & Winston, New York.

— WATZLAWICK P, BEAVIN J.H., JACKSON D.D., 1967, *Pragmatics of Human Communication*, Norton, New York (trad. fr. *Une logique de la communication*, Le Seuil, Paris, 1972).

— WINKIN Y, 1981, *La nouvelle communication*, Le

Seuil, Paris.

— WOLF E.P. 1964, *Anthropology*, Norton, New York.
Bucătărie. Podoabă. îmbrăcăminte

COGNATISM - ¥ *Filiație. Grup de descendență.*
Parentale (Sisteme ~) 2 Genealogie

COGNITIVĂ (ANTROPOLOGIE ~)

Domeniul antropologiei cognitive este, în principiu, imens, pentru că se referă la ansamblul mecanismelor psihologice legate de fenomenele culturale pe care le studiază antropologia. Disciplina cunoscută sub acest nume are, totuși, ambiții mai modeste și mai precise. Ea s-a dezvoltat, mai ales în Statele Unite, începând cu anii '60, în jurul unei paradigme lingvistice pe care a abandonat-o apoi încetul cu încetul, pentru a-și diversifica obiectul și metodele.

Antropologia cognitivă se bazează pe o definiție implicită a culturii în calitate de *competență*: ansamblul de reprezentări pe care trebuie să le posedă un individ pentru a putea să gândească și să acționeze ca membru al unei comunități. Așadar, trebuie studiate mecanismele mentale subiacente acestei competente și dobândirii sale. Acest proiect exclude punerea variabilității culturale (așa cum a făcut uneori antropologia), și mai ales a diferențelor de stil intelectual dintre societățile „tradiționale” și celelalte societăți, pe seama unor diferențe bazate pe „modul de gândire” sau pe „mentalități”, noțiuni a căror pertinentă pentru psihologi este aproape nulă.

După perioada de pionierat (S. Luna, F.C. Bartlett, L.S. Vîgotski), disciplina a fost dominată de postulatul unei analogii între limbă și cultură, aceasta din urmă fiind concepută ca un cod, comun membrilor unei societăți, ale cărei elemente de bază sunt conceptele și relațiile dintre concepte. Aici își află originea dezvoltarea studiilor de „etnoștiință” sau de „etnosemantică” începând cu anii '50, mai ales în Statele Unite. Aceste cercetări se referă în

mare măsură la procesele de clasificare.

Limitele acestui model și progresul psihologiei experimentale au condus la lărgirea considerabilă a domeniului de studiu al antropologiei cognitive. Din acest motiv, unele cercetări experimentale și teoretice au fost consacrate caracteristicilor individuale ale proceselor de categorizare, elaborării unor „hărți” cognitive ale mediului înconjurător, constituirii unor „scenarii” (adică a unor serii stereotipe de acțiuni), punerii în evidență a logicilor implicite utilizate în anumite domenii de experimentare etc.

Aceste progrese au condus la punerea sub semnul întrebării a înseși ideii de competență culturală sau a cel puțin trei dintre aspectele sale fundamentale:

— Ideea potrivit căreia reprezentările culturale sunt, în general, împărtășite, pe când datele empirice obligă să fie luată în considerare importanta variațiilor interpersonale și, mai ales, diferențele de principiu: subiecții plasați în poziții diferite elaborează modele diferite, iar această diferență se află la originea unor interacțiuni cruciale (de exemplu, inițierile).

— Principiul (numit uneori „ipoteza Sapir-Whorf”) potrivit căruia proprietățile limbii reflectă în mod direct procesele cognitive; majoritatea datelor experimentale ne obligă să presupunem existența unor raporturi complexe între reprezentările mentale și expresia lor lingvistică. Unele implicații ale modelului lingvistic au apărut, în mod evident, ca fiind prea constrângătoare. Astfel, puțini antropologi subscriu în zilele noastre la ideea că reprezentările de care se uzează în fenomenele socio-culturale sunt doar de ordin propozițional. Pentru a nu cita decât un exemplu, e evident că folosirea prototipurilor, adică identificarea obiectelor prin compararea cu un exemplar ideal, este cel puțin la fel de importantă ca și clasificarea lor pe criterii, după modelul componential.

— Ideea că fenomenele culturale sunt reglate de o „gramatică” a trebuit să fie abandonată. După dezvoltarea modelelor generative, noțiunea de „gramatică” a devenit mult mai precisă și mai puternică, fiind definită ca un sistem de reguli care pot să dea naștere tuturor frazelor gramaticale ale unei limbi. Este evident că niciun sistem formal de acest gen nu poate „să dea naștere” realităților pe care le observă un etnograf și nici ansamblului reprezentărilor pe care le utilizează un subiect pentru interpretarea mediului social înconjurător.

Unul dintre proiectele esențiale ale antropologiei cognitive se referă la descrierea uceniciei culturale. Indivizii se nasc dotați cu capacități cognitive similare, însă în cursul dezvoltării lor, ei le utilizează pentru a constitui sisteme de idei sau de amintiri diferite în funcție de stimulii primiți, mai exact în funcție de „contextul” cultural. Această constatare banală ne determină să insistăm asupra proceselor de *achiziție*. În antropologie problema este, în general, ignorată sau împopoțonată cu termeni care nu spun nimic, cum ar fi cel de „socializare”, fiind însă fundamentală pentru antropologia cognitivă. Într-adevăr, ideea antropologică potrivit căreia cultura se transmite printr-un fel de osmoză sau de absorbție (un proces prezentat întotdeauna în termeni foarte vagi) este în mod evident insuficientă; achiziția conceptuală sau fixarea credințelor inductive, chiar în domeniul experienței cotidiene, uzează de interacțiuni euristice a căror complexitate de-abia începe să fie întrevăzută de către psihologia experimentală.

Această problemă este crucială pentru antropologie în general, deoarece, prin intermediul învățării, capacitățile cognitive supun variabilitatea culturală unor constrângeri. Nu toate noțiunile posibile sunt atât de ușor reprezentabile, nu toate pot fi confirmate într-o manieră atât de eficace și nu toate evenimentele pot fi memorate.

Se poate deduce că regularitățile observate de antropologia comparată sunt consecința acestor constrângeri cognitive. Pentru a le pune în evidență, antropologia ar trebui să recurgă la ipoteze cognitive care să se refere mai ales la: 1) fixarea credințelor, adică a proceselor prin care anumite ipoteze dobândesc mai multă proeminență cognitivă decât altele și pot fi confirmate prin experiență; 2) mecanismele de inferență utilizate în raționamentele naturale; 3) procesele de memorizare, mai ales de memorie „episodică”, bazate pe prelucrarea experienței personale.

Realizarea acestui program ar permite să i se redea antropologiei culturale verosimilitatea psihologică de care sunt lipsite majoritatea ipotezelor sale. Disciplina s-a mulțumit, în general, să amâne examinarea acestor probleme sau să elaboreze o psihologie imaginară care să se potrivească modelelor sale (de exemplu, ideea de „mentalitate primitivă”). Programul este încă departe de a fi realizat, mai ales datorită faptului că procesele cognitive în chestiune sunt printre cele mai puțin cunoscute din psihologie. Științele cognitive, care pun în relație cercetări de filosofie, psihologie experimentală și inteligență artificială, au cunoscut, desigur, succese spectaculoase, însă aceste cercetări nu furnizează rezultate demne de interes decât în descrierea proceselor elementare, aflate în legătură cu perceperea, înțelegerea și producerea limbajului, nu și în domeniul „proceselor centrale”: memorie, atenție, raționament. Fenomenele de care se ocupă antropologii depind în mod crucial de cunoașterea acestor procese, pentru că ele uzează de strategii complexe de învățare, mecanisme de memorizare și de interpretare a experienței personale și a proceselor de inferență, însă, pentru moment, științele cognitive nu pot să spună prea multe despre ele.

De progresul din cadrul acestor domenii depinde

viitorul antropologiei cognitive și, în consecință, al unei antropologii culturale dotate și cu ipoteze explicative, nu numai cu regularități descriptive.

P. BOYER

BERLIN B., KAY P., 1969, *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*, University of California Press, Berkeley.

— DOUGHERTY J.W.D. (ed.), 1985, *Directions in Cognitive Anthropology*, University of Illinois Press, Urbana - Chicago.

— HOLLAND D., QUINN N. (ed.), 1987, *Cultural Models in Language and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.

— HUTCHINS E., 1980, *Culture and Inference*, Harvard University Press, Cambridge.

— TYLER S.A., 1969, *Cognitive Anthropology*, Holt, Rinehart & Winston, New York.

— WASON P, JOHNSON-LAIRD P (ed.), 1977, *Thinking. Readings in Cognitive Science*, Cambridge University Press, Cambridge.

COLONIZARE

Colonia romană era o așezare permanentă a soldaților-tărani, cetățeni romani instalați în regiunile de graniță ale imperiului. În prima jumătate a secolului al XVII-lea, termenii *colonie* (fr.) și *colony* (engl.) au căpătat accepția pe care o cunoaștem în contextul expansiunii franceze și engleze în America de Nord. În antichitatea europeană și în istoria veche a Asiei au coexistat două forme inițiale de colonizare. Prima, de tip imperial", consta în expansiunea continuă a unui teritoriu al imperiului (persan, roman, chinez etc.) prin cuceriri urmate de anexiuni succesive, având ca efect asimilarea regulată a „barbarilor"; colonizarea rusească înspre est (până în Alaska) și sud-est (Caucaz și Asia Centrală) a ilustrat în mod special acest model. A doua formă de colonizare, de

natură economică mai directă, consta în crearea unui spațiu discontinuu format din escale care marcau o rețea de drumuri maritime: coloniile feniciene și cele grecești, coloniile venețiene sau genoveze au apărut din dorința de a obține hegemonia comercială, dorință care se află și la originea creării „agențiilor comerciale” de peste ocean, realizată începând din secolul al XVI-lea de toate puterile europene, după exemplul Portugaliei.

Cucerirea de către europeni a Americii, a Africii negre și a Oceaniei a fost realizată în mare parte de cinci mari puteri maritime: Spania și Portugalia, Marea Britanie, Franța și Olanda; Germania, Belgia și Italia nu vor participa la cursa pentru colonii decât foarte târziu. Proiectele coloniale europene nu s-au bazat niciodată doar pe raporturi de forță, ele uzând de diferite artificii juridice pentru a impune o putere exterioară populațiilor supuse. În acest fel, au fost justificate *a priori* exploatarea resurselor în beneficiul aproape exclusiv al țării colonizatoare, nerecunoașterea drepturilor politice ale „indigenilor”, utilizarea discreționară a mâinii de lucru disponibile, dreptul pe care și-l recunoșteau colonizatorii de a-i jefui, a-i muta și a-i ucide pe autohtoni și, în același timp, dreptul de a-i evangheliza, a-i asimila lingvistic și cultural; astfel, colonizarea nu excludea niciodată intenția „civilizatoare”, dependentă de o exigentă de ordin „moral”.

G. Hardy (1933) distinge două mari forme ale colonizării europene: de implantare și de integrare.

Noțiunea de „implantare” acoperă, în fapt, patru tipuri de situații foarte diferite: 1) Cea mai simplă, dacă putem să spunem așa, este cea a unei populații prin „substituire”, așa cum s-a întâmplat în Australia, în coloniile orientale englezești din America de Nord, apoi în expansiunea americană către vest: indigenii sunt împinși tot mai departe sau sunt exterminați pentru a lăsa loc unei populații albe omogene. 2) Spaniolii, care vor asocia în

mod durabil colonizarea cu evanghelizarea, au practicat, acolo unde condițiile naturale o justificau (pământuri fertile sau irigate, prezenta unor bogății minerale), o politică de implantare însoțită de exploatarea intensivă a mâinii de lucru indigene. În schimb, vaste regiuni greu accesibile, ocupate, în general, de populații ostile și/sau socotite de un redus interes economic (bazinul Amazonului, zonele aride), au fost lăsate în afara acțiunii de colonizare după eșecul primelor tentative de ocupare. Populația puțin numeroasă a metropolei, precum și neîncrederea puterii centrale față de un colonat în cadrul căruia puteau să apară mișcări secesioniste au favorizat dezvoltarea, în posesiunile spaniole din America, a unui metisaj hispano-indian pornind de la care s-a constituit o cultură originală (am putea să luăm în considerare aici și exemplul colonizării spaniole din Filipine). 3) Dezvoltarea colonizării europene în America a fost însoțită foarte curând de un transfer forțat de sclavi provenind din Africa. În zona Caraibelor, unde populația indiană a dispărut foarte repede, s-a procedat la o adevărată repopulare și la fel au stat lucrurile și în anumite regiuni colonizate de spanioli sau de portughezi. Așa cum se vede în cazul primului și celui de-al treilea tip de implantare, genocidul intervine ca o condiție necesară pentru realizarea proiectelor coloniale specifice. 4) Tot de implantare ține o formulă de colonat definitiv care trebuie să se acomodeze, vrând-nevrând, unui mediu indigen majoritar; această formulă a prevalat mai ales în anumite regiuni ale Africii colonizate târziu: Maghreb, Kenya, Africa Australă.

Colonizarea prin integrare s-a dezvoltat în regiuni care prezentau caracteristici foarte diferite unele față de celelalte: slab interes economic (Africa Tropicală), dificultăți de valorificare datorate subpopulării și unei ecologii defavorabile (Africa Ecuatorială), existența unor resurse a căror exploatare nu era posibilă decât prin

colaborarea activă cu indigenii (America de Nord franceză), confruntarea puterii coloniale cu populații numeroase, cu un înalt nivel de dezvoltare economică, cu un sistem social solid structurat, dominat adesea de state care aveau îndărătul lor o lungă istorie (Asia de Sud-Est, arhipelagul indonezian și arhipelagul filipinez). În acest context al politicii de integrare, unică în Africa neagră, s-a desfășurat confruntarea dintre administrarea directă (*direct rule*), după model francez, mai puțin sistematică decât s-a susținut, care subordona strict puterii coloniale puterile politice locale, și administrarea indirectă (*indirect rule*), după model englez, care, cel puțin în principiu, îmbrăca forma unei autorități exersate nu asupra populațiilor în mod direct, ci asupra puterilor „tradiționale” menținute în funcțiune și cărora le era acordată o anumită autonomie de funcționare.

Istoria antropologiei nu poate fi separată de cea a colonizării (și a evanghelizării) europene: din secolul al XVI-lea și până în prima jumătate a secolului al XIX-lea, navigatorii, traficantii, administratorii și misionarii nu au încetat să alimenteze Occidentul cu relatări despre popoarele exotice. Începând de la jumătatea secolului al XIX-lea, viitoarele cuceriri coloniale vor fi pregătite prin călătorii de informare, după exemplul celei făcute de exploratorul german Henrich Barth în Africa de Vest între 1850 și 1855 pentru Royal Geographical Society din Londra. Antropologia academică s-a născut în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în momentul în care Europa Occidentală se pregătea să-și încheie opera imperială, și, dacă facem abstracție de cazul Statelor Unite și al Rusiei, putem spune că antropologia nu s-a dezvoltat decât în țările colonizatoare moderne: în primul rând Marea Britanie, dar și Germania, Belgia, Franța și Olanda; Spania și Portugalia sunt scoase din cursă, Italia abia dacă intră în discuție, iar Austro-Ungaria deloc. Antropologia

germană va intra în letargie după înfrângerea din 1918, care a privat Germania de coloniile sale. Toate administrațiile coloniale s-au arătat interesate să utilizeze lucrările etnologilor, și-au asociat cercetători și au pus bazele unor cercetări, „aplicate” sau nu. Specializărilor regionale ale antropologiei li s-au adăugat specializări tematice. Pentru a lua exemplul cel mai frapant, dezvoltarea antropologiei politice britanice începând din anii '30 trebuie să fie examinată, întâi pentru Africa Australă, apoi, după cel de-al doilea război mondial, și pentru Africa de Est, ca rezultat al unui imbold apărut din nevoia unor inventarii etnice și a unor monografii pentru Colonial Office.

În contextul colonial - mai ales în Africa neagră engleză și franceză -, antropologii au privilegiat multă vreme studierea sistemelor sociale „tradiționale”, urmând vocația disciplinei lor. Anii '50 au accentuat, în această privință, o orientare a cercetărilor în direcția Africii „moderne”, evoluție începută cu două decenii mai devreme în Marea Britanie prin lucrările lui I. Schapera, apoi prin cele ale cercetătorilor de la Rhodes-Livingstone Institute (Lusaka), grupați în jurul lui M. Glückman. În Franța, G. Balandier (1955) a subliniat necesitatea ca antropologia să analizeze, în întreaga sa totalitate și complexitate, „situația colonială”. Astăzi, antropologii reevaluează locul care trebuie acordat colonizării, între permanenta mizelor precoloniale și pregnantă determinărilor apărute în urma situației coloniale. Pentru a parafraza titlul unei lucrări recente (Piault, 1987), ei își pun problema posibilității de a ști dacă realizarea colonizării a produs o „ruptură” sau nu a fost decât o „paranteză”.

Cuvântul „colonizare” nu trimite doar la diferitele forme de expansiune a unei puteri „imperiale” în afara domeniului său, ci și la modalitățile de instalare a „coloniștilor” în regiuni în general puțin populate, însă cu

bun potențial agricol sau cu materii prime neexploatate; într-un asemenea caz, echilibrul populației se modifică progresiv, până când se ajunge la o marginalizare a populației autohtone, la capătul unui proces de infiltrare sau de avansare sistematică (de pildă, „Frontiera” expansiunii americane către vest). Alături de fenomene de o amploare considerabilă, ca, de exemplu, în prezent, pătrunderea în Amazonia braziliană, sunt cunoscute numeroase dezvoltări locale ale unor „fronturi de pionieri”.

M. IZARD

BALANȚIER G., 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, PUF, Paris.

— CHAUNU P, 1969, *Conquêtes et exploitations des Nouveaux Mondes*, PUF, Paris.

— COQUERY-VIDROVITCH C, MONIOT H., 1974, *L'Afrique noire de 1800 a nos jours*, PUF, Paris.

— DUBOIS M., 1895, *Systèmes coloniaux et peuples colonizateurs. Dogmes et faits*, Masson - Plon & Nourrit, Paris.

— GANN L.H., DUIGNAN P (ed.), 1969 - 1970, *Colonialism în Africa, 1870 - 1960*, 2 vol., Cambridge University Press, Cambridge.

— HARDY G., 1933, *Geographie et colonisation*, Gallimard, Paris.

— NORDMAN D., RAISON J.

— P (ed.), 1980, *Sciences de l'homme et conquête coloniale. Constitutions et usages des sciences humaines en Afrique (XIXe-XXe siècles)*, Presses de l'École Normale Supérieure, Paris.

— PANNIKKAR K.M., 1953, *Asia and Western Dominance. A Survey of the Vasco da Gama Epoch of Asian History, 1498 - 1945*, Allen & Unwin, Londra (trad. fr. *Laşie et la domination occidentale du XV siècle a nos jours*, Le Seuil, Paris, 1956).

— PIAULT M.H. (ed.), 1987, *La colonisation: rupture*

ou parenthese? LHarmattan, Paris.

— WASHBURN W.E. (ed.), 1988, *Handbook of North American Indians*; t. IV, *History of Indian-White relations*, Smithsonian Institution, Washington DC.

COMERT

Comerțul este o formă de schimb în care, pentru nevoile tranzacției, bunurile schimbate sunt considerate de valoare egală. Moneda poate să fie unul dintre aceste bunuri. Comerțul poate fi studiat dintr-o perspectivă istorică în funcție de tipurile de schimb practicate sau în funcție de bunurile cumpărate și vândute, în funcție de raporturile sociale pe care se bazează schimbul sau în funcție de condițiile tehnice ale dezvoltării sale.

Schimbul comercial implică existența negocierii asupra prețului bunurilor schimbate: bunurile cu valoare de folosință devin mărfuri cu valoare de schimb. Cumpărătorii și vânzătorii trebuie să-și reprezinte valoarea mărfurilor și, pentru a putea să realizeze acte de comerț, trebuie să se refere la un etalon comun. Dacă, teoretic, poate fi stabilit un asemenea etalon pentru fiecare tranzacție, comerțul se realizează în momentul în care acest etalon devine uzual, fie el real sau fictiv. Dacă este real, el poate fi utilizat atât ca mijloc de schimb, cât și ca mijloc de acumulare. Mărfurile care servesc ca etalon de măsură, ca mijloc de schimb și ca mijloc de acumulare se numesc monedă. Există două tipuri de monedă, în funcție de faptul dacă aceste mărfuri au sau nu au și o valoare de folosință în afară de valoarea lor de schimb. Monedele care au o valoare de folosință sunt numite „bunuri monetare” (*commodity currencies*), fie că este vorba de bucăți de țesătură sau de bucăți de metal, fie de vite sau sclavi. Moneda pur numerară cuprinde mai ales moneda metalică, moneda de hârtie și scoicile.

Negocierile de care depinde schimbul comercial se pot efectua în diferite condiții. Ele pot să se refere la un

preț nominal bazat pe un etalon recunoscut, dar în acest caz nu este vorba despre un preț real, acesta neputând fi calculat decât în raport cu ansamblul mărfurilor de aceeași natură. Negocierile asupra unui asemenea ansamblu se practică mai ales între zone cu monede diferite, când cumpărătorii și vânzătorii încearcă să se pună de acord asupra unui principiu de echivalare.

Negocierile asupra prețurilor pot să trimită și la cantitatea de bunuri definite prin etalonul de măsură. În acest caz, cumpărătorii și vânzătorii pot să se pună de acord asupra „prețului corect” al unei mărfi, însă prețul real variază în funcție de măsura adoptată.

Prețul poate varia și în funcție de faptul dacă bunurile sunt cumpărate pe credit sau nu. În societățile musulmane, la fel ca și în Europa medievală, precum și în alte societăți, dobânda este considerată camătă și este socotită ilegală, însă sunt acceptate variații ale prețului în funcție de termenele și modalitățile de plată.

Pot fi distinse mai multe categorii de mărfuri: produse de lux, alimente de primă necesitate, produse artisanale sau alte produse manufacturiere, persoane, turme, sare, metale etc. De obicei, produsele de lux sunt cele care se schimbă la cele mai mari distanțe. Distanța de la locul de producție la locul tranzacției este un element determinant al prețului, datorită dificultăților inerente transportării bunurilor cu o greutate mică, însă extrem de fragile sau alterabile (bijuterii, țesături, parfumuri, condimente etc). Dimpotrivă, produsele alimentare de primă necesitate, mai ales cerealele, nu circulă decât în interiorul unor arii limitate din pricina greutății lor. Negustorii încearcă să obțină profit prin specularea variațiilor sezoniere sau a situațiilor locale de penurie. În domeniul produselor artisanale, trebuie să distingem între comerțul cu materii prime și cel cu produse finite: primele se obțin adesea pe plan local, pe când celelalte, asemenea

produselor de lux, pot să intre în circuite de schimb la mare distanță. Persoanele pot fi obiecte ale unor tranzacții ca sclavi, „mărfuri” care, datorită transportului lipsit de dificultăți, reprezintă o excepție față de regula potrivit căreia doar produsele de lux se schimbă la distanță. Indivizii pot fi depuși și ca gaj, însă, pentru că gajul este asimilat adesea cu un împrumut, ei nu pot să facă, în general, obiectul unui transfer. Și turmele reprezintă o marfă specială, în măsura în care pot fi deplasate cu ușurință. Sarea și metalul ocupă un loc aparte printre mărfuri, datorită rarității lor și a caracterului de necesitate al nevoilor pe care le satisfac.

Schimbul este uneori supus anumitor constrângeri care împiedică să-l socotim drept comerț propriu-zis. Femeile, turmele, țesăturile (printre altele) pot avea, în cadrul sferei lor de schimb, un preț definit, fără a putea, totuși, să fie vândute sau cumpărate pe piață. Femeilor, de exemplu, li se atribuie o valoare („prețul logodnicei”), însă aceasta nu reprezintă o valoare de schimb decât în cazul sclavilor sau al persoanelor depuse ca gaj. De asemenea, vitele pot fi lipsite de valoare comercială, nefiind aduse pe piață decât în circumstanțe excepționale. Constrângeri comparabile, caracteristice pentru o economie de piață nereușită, pot să se refere la pământ sau la alte bunuri. Condițiile de existență a unei piețe unde se practică schimbul generalizat al mărfurilor nu au fost îndeplinite, așa cum a arătat K. Polany (1957), decât în contextul economiei capitaliste concurențiale. Schimbul poate să aibă loc între persoane din același sat sau din aceeași familie, pe baza diviziunii sexuale a muncii; în acest caz, comerțul include schimbul reciproc și circulația redistributivă a anumitor bunuri. Reciprocitatea implică darea și primirea de bunuri fără intervenția prețului, dar ea presupune, cel mai adesea, o formă de contabilitate. Există redistribuire când indivizii sau grupurile transferă bunuri

sau servicii unei autorități superioare care, în schimb, le repartizează. Și în acest caz, bunurile au o valoare, nu însă și un preț propriu-zis.

Când comerțul este suficient dezvoltat, el este încadrat adesea în instituții care favorizează relațiile comerciale și specializarea comercială. Apartenența etnică, înrudirea, căsătoria, limba și religia definesc o solidaritate favorabilă stabilirii unor rețele de schimb (de exemplu d'iaspora comercială). Existența acestor rețele asigură o protecție împotriva presiunilor puterii politice și a furturilor, contribuind la instaurarea unei culturi comerciale care favorizează schimburile. Negustorii utilizează aceste rețele pentru a-și dezvolta afacerile, pentru a organiza expediții comerciale și a găsi intermediari.

Activitatea comercială are drept cadru piețele, locurile de negociere și spațiile comerciale propriu-zise: magazine, agenții comerciale, caravanseraiuri etc. În afara celor mai mari orașe, piețele se țin periodic, în funcție de un ritm definit de durata

„Săptămânii”, variabilă de la o societate la alta (între patru și șapte zile). Organizarea unor târguri și a altor manifestări comerciale excepționale ține de ritmurile sezoniere sau anuale. În economiile cu un comerț dezvoltat, autoritățile politice controlează piețele și percep taxe asupra activităților comerciale.

Înainte de secolul al XX-lea, dezvoltarea comerțului a fost limitată în mod esențial de doi factori: instabilitatea politică și sărăcia mijloacelor tehnice necesare transportului și comunicării. Dacă instabilitatea politică era episodică, constrângerile tehnice erau însă permanente, astfel încât, până într-o perioadă recentă, mărfurile grele și de mică valoare nu puteau să străbată mari distanțe și nici nu puteau să se îndepărteze de marile căi de comunicare terestră, fluvială sau maritimă.

Progresul transporturilor a înlăturat principalele obstacole din calea dezvoltării comerțului și tehnicile moderne au dus la o extraordinară creștere a volumului de schimburi.

P.E. LOVEJOY

BOHANNAN P., DALTON G. (ed.), 1961, *Market în Africa*, Northwestern University Press, Evanston.

— BRAUDEL F., 1979, *Civilisation matérielle, économique et capitalisme: XVe-XVIe siècle; t. II, Les jeux de rechange*, Armand Colin, Paris.

— CHAUNHURI S., 1987, *Trade and Civilization in the Indian Ocean*, Cambridge University Press, Cambridge.

— CURTIN P.D., 1984, *Cross Cultural Trade în World History*, Cambridge University Press, Cambridge.

— EARLE T.K., ERICSSON J.E. (ed.), 1977, *Exchange Sistem în Prehistory*, New York.

— GRAY R., BIRMINGHAM D. (ed.), 1970, *Precolonial African Trade*, Oxford University Press, Londra.

— MEILLASSOUX C. (ed.), 1971, *The Development of Indigenous Trade and Markets în West Africa. U evolution du commerce africain depuis le XIXe siècle*, Oxford University Press, Londra.

— POLANYI K., ARENSBERG CM., PEARSON H.W. (ed.), 1957, *Trade and Markets in Early Empires*, The Free Press, Glencoe.

— SABLOFF J.A., IAmBeRGKARLOVSKY CC. (ed.), 1975, *Ancient Civilization and Trade*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

— SIMKIN C.G.F. 1968, *The Traditional Trade of Asia*, Londra.

Schimb. Kula. Monedă COMPARATIVĂ (ANALIZĂ ~)

Având ca obiect variabilitatea culturilor umane, antropologia este, prin definiție, analiza comparativă a societăților umane, fie că încearcă să descrie sau să înțeleagă o societate determinată, fie că își propune să

deceleze, îndărătul particularului, legi generale, prin analizarea diferitelor culturi sau a unora dintre elementele lor. Totuși, termenul de „analiză comparativă” sau de „comparație interculturală” este utilizat, în general, în cel de-al doilea sens. În acest caz, el desemnează metodele prin care cercetătorul compară în mod explicit fenomenele culturale pentru a le explica sau a le interpreta.

Dacă toată lumea este de acord cu sensul termenului „comparație” - analiza deosebirilor și asemănărilor dintre anumite unități date -, divergentele se manifestă în momentul în care se pune problema alegerii unităților de comparat (cum s-ar putea defini limitele lor: societăți, culturi, sisteme de înrudire, rituri?), a criteriilor de comparabilitate (unitățile comparate fac parte din aceeași „clasă”?), a metodei utilizate, a scopului comparației. Diferitele răspunsuri date acestor întrebări sunt strâns legate de istoria teoriei antropologice, precum și de concepțiile despre comparatism din alte științe sociale și din științele naturale.

Origini

Primele exemple de analiză comparativă a sistemelor socio-culturale se găsesc în încercările de realizare a unei istorii universale. În Muqaddima, prolegomenele la istoria sa universală, istoricul și filosoful arab Ibn Khaldun (1332 - 1406) a pus bazele unei științe istorice care implica o sociologie universală. Analiza sa comparativă a doua tipuri generale, *badiya* (tipul beduin) și *hadara* (tipul citadin), rămâne un model al genului. Bazată pe analiza comparată a trăsăturilor socio-culturale și psihologice surprinse în dinamica lor, această tipologie conduce la o teorie a instituțiilor și a genezei lor. În Europa, analiza comparativă se dezvoltă în epoca Renașterii, desfășurându-se pe două paliere: punerea sistematică în paralel a societăților contemporane cu cele din antichitate, sub influența umanismului (Rowe, 1965) și reflecția asupra descoperirii

Americii și a originii indienilor (Hallowell, 1965). Dacă o mare parte a acestor lucrări se reduce la " colecții" de obiceiuri exotice, culese și comparate fără metodă sau utilizate pentru a demonstra teza monosau poligenezei (Hodgen, 1964), trebuie totuși notate două concluzii teoretice importante: pe de o parte, axiomatica relativistă prezentată în *Apologie de Raymond Sebonde* a lui Montaigne (Bucher, 1984) și reluată, în linii mari, de filosofii Luminilor (D'Holbach, Helvetius, Rousseau) și, pe de altă parte, tipologia societăților și teoria evoluției culturale, elaborate în lucrările școlii de la Salamanca, Las Casas și Acosta (Padgen, 1982; Bucher, 1977). Deosebiri și asemănări determină o clasificare a culturilor organizată ierarhic în funcție de mai multe grade ale stării de barbarie sau de civilizație care urmează o schemă istorică. Ideea de progres și dezvoltarea paleontologiei și a clasificării speciilor naturale în secolul al XVIII-lea vor da un nou avânt acestei metode care se va dezvolta odată cu evoluționismul secolului al XIX-lea.

Metodologie

L.H. Morgan a fost primul care a aplicat comparatismul pentru analiza datelor culese pe teren. După ce a inventariat terminologiile înrudirii utilizate de indienii din America de Nord, el le-a legat de alte instituții și le-a clasat într-o succesiune evolutivă. Prin trimiterea în lumea întreagă a unor chestionare referitoare la sistemele de înrudire, el a inaugurat o metodă care urmărea să stabilească anumite corelații între diverse instituții din numeroase societăți. Rezultatul acestui demers va fi crearea de către G.P. Murdock a *Cross Cultural Survey* (1937), care va deveni *Human Relations Area Files* (1949), un catalog al rezumatelor etnografice prezentate în rubrici uniformizate. Utilizat în întreaga lume, el rămâne, împreună cu *World Ethnographic Sample* și cu *Ethnographic Atlas*, un instrument de referință al metodei

comparative.

Aplicarea statisticii face parte dintr-o încercare de a rezolva problema relației dintre comparație și clasificare. Pentru a compara două obiecte, trebuie să dovedim mai întâi că ele aparțin aceleiași clase (Smelser, 1976). De unde și eforturile de a stabili, prin metode obiective, tipuri eliberate de supozițiile observatorului, spre deosebire de „tipurile ideale” ale lui Weber. Această problemă atât de spinoasă a fost numită problema lui Galton. De la Tylor (1889) încoace s-a căzut de acord asupra faptului că criteriile de selecție a unităților care urmează a fi comparate trebuie să fie stabilite în modul cel mai clar. Însă ce garanție putem să avem că acele corelații care servesc la justificarea alegerii se aplică într-adevăr unor societăți diferite și că ele nu acoperă, de fapt, fenomene de difuziune ale trăsăturilor culturale pornind de la o sursă comună (Naroll, 1966)?

Dezbaterea privitoare la totemism și la clasificările primitive (Durkheim, Mauss, 1903) a dus la apariția unor noi modele teoretice. Astfel, A.R. Radcliffe-Brown (1958) a subliniat superioritatea analizei comparative în raport cu explicația istorică pentru înțelegerea jumătăților exogamice „ea glehawk” și „crow” din Australia. El a apropiat această diviziune de cea a grupurilor opuse care poartă nume de animale, utilizând în acest fel variabile abstracte pentru a explica un caz particular. Acest tip de cercetare, îmbogățit prin aportul comparatismului în lingvistica structurală, și-a găsit împlinirea în metoda comparativă a lui Lévi-Strauss, aplicată mai întâi sistemelor de înrudire (1949), apoi mitologiei (1964 - 1974). Criteriile de comparabilitate, raportul dintre variabile și parametri, dintre universalii și cazurile particulare, toate acestea sunt radical transformate. Alegerea miturilor care vor fi comparate nu mai este determinată *a priori*, ci *aposteriori*. Crudul și gătitul,

originile bucătăriei, parametri care leagă între ele sute de mituri din America de Sud, sunt rezultatul comparației, nu punctul său de pornire. Principiul selecției lor se elaborează de-a lungul analizei mitului de referință ales în mod arbitrar, în funcție de o metodă de segmentare prin opoziții paradigmatică și sintagmatică care leagă miturile între ele prin intermediul sistemelor de transformări, cheia de boltă a analizei comparative structurale.

— BUCHER

ARMER M., GRIMSHAW A.D. (ed.), 1973, *Comparative Social Research: Methodological Problems and Strategies*, Wiley, New York.

— BIAIOCK H., BLALOCK A.B. (ed.), 1968, *Methodology în Social Research*, McGraw-Hill, New York.

— BUCHER B., 1977, *La sauvage aux seins pendants*, Hermann, Paris; 1984, „Discours anthropologique et discours théologique au XVIe siècle”, în

— Rupp-Eisenbach (ed.), *Histoires de l'anthropologie: XVIe-XIXe siècles*, Klincksieck, Paris: 43 - 54. -

DURKHEIM E., MAUSS M., 1903, „De quelques formes primitives de classification: contribution a l'étude des représentations collectives”, în *L'Année Sociologique*, 6

(1901 - 1902): 1 - 72. - HALLOWELL I., 1965, „The History of Anthropology as an Anthropological Problem”, în Darnell R. (ed.), *Readings in the History of Anthropology*, Harper & Row, New York: 304 - 321. -

HODGEN M., 1964, *Early Anthropology in the XV and the XVH01 Centuries*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

— LEVI-STRAUSS C., 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris; 1964-1971, *Mythologiques*, 4 vol., Plon, Paris.

— MORGAN L.H., 1870, *Sistems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Smithsonian Institution, Washington DC.

— MURDOCK G.P. 1949, *Social Structure*, Macmillan, New York (trad. fr. *De la structure sociale*, Payot, Paris, 1972); 1967, „Ethnographic Atlas: A Summary”, în *Ethnography* 6: 110 - 111. - NAROLL R., 1966, „Galton's Problem: The Logic of Cross-Cultural Analysis”, în *Social Research*, 32: 50 - 55. - PADGEN A., 1982, *The Fall of Natural Man*, Cambridge University Press, Cambridge.

— RADCLIFFE-BROWN A.R., 1958, *Method in Social Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago.

— ROWE J.R., 1965, „The Renaissance Foundations of Anthropology”, în *American Anthropologist*, 61 (1): 1 - 20.

- SMELSER N.J., 1976, *Comparative Methods in the Social Sciences*, Prentice Hall, Englewood Cliffs.

— SPENCER H., 1859, „What Knowledge Is of Most Worth?”, în *Westminster Review*, 72: 1 - 41; 1873, *The Study of Sociology*, Appleton, New York.

— TYLOR E.B., 1871, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, Murray, Londra (trad. fr. *La civilisation primitive*, 2 vol., Reinwald, Paris, 1876 - 1878); 1889, „On a Method of Investigating the Development of Institutions, Applied to Laws of Marriage and Descent”, în *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18: 245 - 269.

Human Relations Area Files. *Murdock (G.P.)*

COMUNITATE

Termenul de „comunitate” se caracterizează prin varietatea întrebuintărilor sale (Hillery, 1968). Totuși, această dispersie semantică se organizează în jurul a doi poli de elaborare conceptuală, în funcție abordare: definițiile propuse pot fi rezultatul unei abordări culturaliste sau al unei abordări istorice. În primul caz, sunt subliniate aspectele psihosociologice ale comunității (natura relației dintre membrii săi), pe când în al doilea caz sunt subliniate dimensiunile sale instituționale și

economice (Chiva, 1958; Eizner, în Jollivet, 1974). Antropologia americană a privilegiat, în general, prima concepție, prin studierea „comunităților” locale, rurale sau de cartier, înserate în interiorul societăților de tip modern. Pentru R. Redfield (1965), esența comunității constă în caracterul său holist: ea este un „tot uman” (*human whole*), iar membrii săi trăiesc pentru și prin ea.

Această insistență asupra caracterului de totalitate care definește faptul comunitar era deja prezentă în construcțiile conceptuale ale gândirii sociologice din secolul al XIX-lea. Opoziția dintre comunitar și noncomunitar se regăsește la F. Tonnies (*Gemeinschaft/Gesellschaft* „comunitate/societate”), precum și la H.S. Maine (statut/ contract) sau la Durkheim (solidaritate mecanică/solidaritate organică). Această logică a opoziției este inseparabilă de schema evoluției societăților omenești despre care se presupunea că poate să explice trecerea ineluctabilă și ireversibilă de la un tip de societate (sau de la o configurație a relațiilor sociale) la un altul. Această trecere ar fi trebuit să ducă la dispariția raporturilor comunitare, ipoteză însoțită, mai ales în cazul lui Tonnies, de o reprezentare nostalgică a evoluției legăturii sociale în general.

Aceste analize își au, într-o anumită măsură, originea într-o constatare: realitatea istorică a formelor sociale, a căror diversitate nu exclude posibilitatea reunirii lor într-un concept unic. Astfel, în cadrul etnologiei societăților țărănești, comunitatea a putut fi definită ca o unitate socială restrânsă, trăind într-o economie parțial închisă pe un teritoriu de unde își procură majoritatea produselor necesare pentru subzistență. Ea ar asocia, în proporție variabilă, proprietatea colectivă și proprietatea privată și i-ar supune pe membrii săi unei discipline colective, într-un soi de tensiune constantă necesară men, inerii coeziunii și perpetuării existenței sale (Chiva, op. cit.; Lefebvre, 1963;

ParainA 1979). O discuție clasică a fost consacrată originii comunităților, concepute fie ca grupări „naturale”, deci primare, fie, dimpotrivă, ca produs al proceselor istorice, legate în acest caz de dezvoltarea feudalității (Laveleye, Maurer, Fustel de Coulanges), în măsura în care articularea dintre comunitate și sistemul feudal poate fi văzută ca supunându-se unui principiu unic – întrucât în Europa raportul comunităților cu puterea seniorială a variat, în timp, între autonomie și aservire totală (Stahl, 1969). Totuși, comunitatea nu reprezintă o formă de grupare socială care corespunde unui mod de producție determinat. Ipoteza potrivit căreia în țările industrializate ar prevala o tendință de dislocare a fundamentelor vieții comunitare tradiționale (Ravis-Giordani, 1983) trebuie nuanțată; astfel, se poate observa că anumite activități economice moderne, precum cele legate de turism, se dezvoltă în cadre de tip comunitar, întărind prin aceasta fundamentul colectiv (Assier-Andrieu, 1986).

În general, în societățile occidentale apartenența la comunitatea sătească, cu drepturile și datoriile pe care le implică, și-a găsit legitimarea în relațiile de rudenie care există între membrii acesteia; însă, în același timp, faptul comunitar constă tocmai în transformarea acestor legături de rudenie în legături sociale de o natură *sui-generis*. Această considerație poate fi extinsă și la alte tipuri de „comunitate” care se întemeiază pe legături de rudenie: comunitățile de neam (Jonckers, 1983) sau familiale, *zadruga* sud-slavă, „comunitatea tăcută” a Franței evului mediu; una dintre funcțiile exercitate de extensiunile clasificatoare sau genealogice ale înrudirii este tocmai depășirea acesteia, cu toate că limbajul ei continuă a fi utilizat. Oricare ar fi importanța relației pe care o întreține cu teritoriul, comunitatea se identifică mai ales cu existența sa istorică. Această prevalență a relației cu timpul se exprimă prin întâietatea consangvinității

(nașterea determină apartenența la comunitate), a suveranității cutumei, adică a iluziei întreținute în mod colectiv în legătură cu reproducerea identică a comunității, fapt care exprimă nevoia de perenitate.

J.-F. GOSSIAUX

ASSIER-ANDRIEU L., 1986, „La communauté villageoise. Objet historique. Enjeu théorique”, în *Ethnologie française*, 16 (4): 351 – 360. – CHIVA I., 1958, *Les communautés rurales. Problèmes, méthodes et exemples de recherches*, UNESCO, Paris.

— *Les communautés rurales*; t. I, *Sociétés sans écriture (Afrique-Amérique-Europe)*, 1983, Dessain & Tolra, Paris.

— HILLERY A., 1968, *Communal Organizations. A Study of Local Societies*, University of Chicago Press, Chicago.

— JOLLIVET M. (ed.), 1974, *Les collectivités rurales françaises*; t. II, *Sociétés paysannes ou lutte de classes au village? Problèmes méthodologiques et théoriques de l'étude locale en sociologie rurale*, Armand Colin, Paris.

— JONCKERS D., 1983, „Les communautés rurales en pays minyanka”, în *Les communautés rurales (I)*, op. cit.: 139 – 156.

— LEFEBVRE H., 1963, *La vallée de Campan. Étude de sociologie rurale*, PUF, Paris.

— PARAIN C., 1979, *Outils, ethnies et développement historique*, Editions Sociales, Paris.

— RAVISGIORDANI G., 1983, *Bergers corses. Les communautés villageoises du Niolu*, Edisud, Aix-en-Provence.

— REDFIELD R., 1965, *The Little Community*, University of Chicago Press, Chicago.

— STAHL H.H., 1969, *Les anciennes communautés villageoises roumaines. Asser-vissement et pénétration capitaliste*, Editura Academiei Republicii Socialiste

România - Editions du CNRS, București
— Paris.

CONFLICT e Glückman (M.)

CONGO (BAZINUL FLUVIULUI ~)

„Bazinul fluviului Congo” desemnează aici aria culturală și geografică delimitată la nord și la nord-vest de fluviile Congo, Oubangui și Uele, la est de munți, la sud de podișul Benguela și la vest de litoralul atlantic.

În jurul anului 500 î.Hr., bazinul era populat de vânători și pescari; cincisprezece secole mai târziu, agricultura era practică peste tot, cu excepția câtorva sectoare împădurite. Într-o primă fază, plantele cultivate (ignama, palmierul de ulei și rafia în zonele de pădure, sorgul roșu și alte tipuri de mei în savană) și unele animale domestice (câini, capre, oi și porci) au fost aduse din regiunile situate la nord de pădure. Apariția taroului, a bananierului, a trestiei de zahăr și a păsărilor de curte (aduse din Asia de Sud-Est prin Tanzania) a dus la accelerarea procesului de constituire a unui complex agricultură - creșterea animalelor. Prezenta olăritului și a metalurgiei e atestată încă de la începutul primului mileniu în valea joasă a fluviului Congo și în Shaba, unde, pe la anul 800, Sanga a devenit un centru metalurgic cu o dezvoltată tehnologie a fierului și a aramei. Expansiunea limbilor bantu, pornind din Nigeria și Camerun, s-a încheiat la sfârșitul acestei perioade. Doar limbile orientale din grupul adamaoua-est și limbile sudaneze centrale, vorbite în nord-estul bazinului, nu aparțin subgrupului bantu al grupului benue-kongo. Este încă puțin cunoscută corelația dintre difuzarea acestor tehnici și expansiunea bantu, însă se știe că aceste două mișcări au ocolit pădurea din est, urmând rețeaua fluvială și coasta pe la vest.

Reconstruirea istoriei sociale și politice a populațiilor din bazin rămâne încă, în mare parte, incertă: numărul mic

de săpături arheologice și absența documentelor scrise fac dificilă stabilirea unei cronologii precise și confruntarea sa cu datele furnizate de tradiția orală.

Celor două zone ecologice ale bazinului, pădurea tropicală (de ambele părți ale Ecuatorului) și savanele împădurite extensive (în sudul pădurii), le corespund două tipuri de organizare socială și de istorie politică. Societățile pădurii, predominant patrilineare, nu au cunoscut decât o slabă centralizare politică: sate legate prin ficțiunea unei descendente comune sau prin alianțe matrimoniale, „șefii” (manghele), principate (mongo din sud-est) sau asociații politico-religioase (lega, songye). Pigmeii au fost asimilați de alte populații sau trăiesc într-o situație clientelară față de acestea. În afara populațiilor de pe malul marilor fluvii (bobang-i, ngala), care constituie societăți cu conducere de tip Big Man și care au jucat un rol intermediar între piețele din interiorul continentului și cele de pe coastă, societățile pădurii nu au intrat în contact direct cu marile zone de trafic decât în secolul al XIX-lea. În schimb, societățile din savanele meridionale sunt, în afara câtorva excepții (mai ales populațiile luba centrale), matrilineare. Încă înainte de anul 1500, mai multe regiuni au cunoscut o ierarhizare și o centralizare progresivă a structurilor lor politice, ajungându-se la formarea unor regate (populațiile mbundu și kongo la vest, luba și funda în savanele orientale și, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, yaka, suku și kuba în Kasai). Aceste „regate ale savanei” (J. Vansina) se caracterizau prin existența unei aristocrații care dispunea de o mână de lucru agricolă formată din sclavi și organiza comerțul la mare distanță. Istoria societăților savanei este marcată de integrarea lor succesivă în zona traficului atlantic și de transformările sociale și economice care au rezultat în urma acesteia, mai ales revoluția agrară consecutivă importării unor noi produse alimentare (manioc, porumb, fasole).

Când portughezii au ajuns, în 1482, la gura fluviului Zair, ei au găsit un regat centralizat, în care regele avea dreptul să-i numească și să-i destituie pe guvernatorii majorității provinciilor. Au fost stabilite relații diplomatice în vederea creștinării regatului Kongo și a dezvoltării sale economice pe baza schimburilor comerciale. Creștinarea elitei kongo i-a permis regelui să dobândească o nouă legitimitate, însă ea a creat, în același timp, conflicte cu deținătorii puterii religioase tradiționale și cu misionarii, care nu au fost niciodată supuși în întregime regelui și care denunțau persistenta practicilor religioase tradiționale. În virtutea importantei crescânde a plantațiilor din Insula São Tomé și din Brazilia, traficul cu sclavi a dobândit un loc preponderent în schimburile comerciale. În urma instalării la Luanda a unei colonii portugheze, care a supus regatul mbundu numit Ndongo (în interiorul continentului), presiunile economice și militare exercitate de portughezi și de noua clasă de comercianți portughezo-africani au sfârșit prin a destabiliza regatul. Înfrângerea militară a lui Antonio I în 1665 a marcat sfârșitul monopolului politic și comercial al regelui, regalitatea păstrând doar un caracter simbolic. Timp de două secole, regatul va rămâne fragmentat din punct de vedere politic și comerțul va intra sub controlul „întreprinzătorilor” africani.

În savanele orientale, apariția statelor luba și funda în secolul al XV-lea - regate sacre a căror întemeiere este atribuită unui vânător mitic - și expansiunile lor succesive stau la originea întemeierii mai multor regate și „șefii” (Kaniok, Kikonja, Kalundwe și Kasongo întemeiate de luba, Kazembe și Kanongesha de funda), care au adoptat noile forme de organizare politică înainte de a se uni, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, în cadrul imperiilor luba și funda. Mai bine adaptată la condițiile locale decât concepția luba, bazată pe sacralitatea sângelui dinastic, transmis în

interiorul patrilinei regale, strategia funda consta în aceea că acorda însemnele puterii sale șefilor locale și le integra prin alianțe matrimoniale și plata unor tributuri, lăsându-le, totuși, o anumită autonomie culturală și politică. Sistemul succesiunii *poziționale*, potrivit căruia succesorul unui titlu politic dobânda și numele și statutul de înrudire al predecesorului său, a facilitat acest proces, creând legături de rudenie permanente între deținătorii puterii locale și rege.

Mai la vest, populațiile imbangala (dizidenți funda care s-au reorganizat în tabere militare de jefuitori) au fondat în Kwango regatul Kasanje. Acesta, la fel ca și regatul Matamba întemeiat de refugiați mbundu, a rezistat pătrunderii militare portugheze și a controlat timp de două secole accesul la piețele din interior.

În cursul secolului al XIX-lea, cele două „frontiere portughezo-africane” (J.-L. Vellut) de pe coastele de est și de vest s-au deplasat către interior și au apărut noi grupuri, mai mobile și mai bine înarmate decât cele de dinaintea lor. Ocolind la început rutele comerciale tradiționale, ele au spart monopolurile regale ale comerțului la mare distanță și au slăbit sau au răsturnat regatele tradiționale. Populațiile chokwe, vânători care făceau comerț cu fildeș, ceară și cauciuc, au cunoscut o expansiune demografică și teritorială datorată acumulării de femei slave și de puști; ele s-au angajat în organizarea unor caravane comerciale și au cucerit, în cele din urmă, capitala regatului funda. Negustorii nyamwezi au creat statul Yeke în regiunea populată de lamba și și-au asigurat controlul comerțului cu fildeș și cu sclavi de pe coasta de est. Negustorii swahili care au sosit în nord-estul bazinului au supus „șefiile” locale. În anii 1880, sosirea belgienilor și a englezilor și implantarea unei administrații coloniale (Congo, Rhodesia de Nord, Angola), încheiată pe la 1920, au pus capăt independentei formațiunilor politice africane.

Puterile europene au instaurat o economie bazată pe exploatarea minelor și a plantațiilor. Perioada colonială s-a terminat în momentul apariției statelor africane moderne: Zair (1960), Zambia (1964) și Angola (1975).

R. HASTEROK

BIRMINGHAM D., 1981, *Central Africa to 1870. Zambezie, Zaire and the South Atlantic*, Cambridge University Press, Cambridge.

— BIRMINGHAM D., MARTIN P.M. (ed.), 1983, *History of Central Africa*, 2 vol., Longman, Londra - New York.

— DOUGLAS M. (1963), 1977, *The Lele of the Kasai*, International African Institute, Londra.

— HARMS R., 1981, *River of Wealth, River of Sorrow. The Central Zaire Basin in the era of the Slave and Story Trade, 1508 - 1891*, Yale University Press, New Haven.

— HEUSCH L. de 1972, *Mythes et rites bantous; t. I, Le roi ivre ou Y origine de l'état*, Gallimard, Paris.

— HILTON A., 1985, *The Kingdom of Kongo*, Clarendon Press, Oxford.

— MACGAFFEY W., 1986, *Religion and Society in Central Africa. The Bakongo of Lower Zaire*, University of Chicago Press, Chicago - Londra.

— MILLER J.C., 1976, *Kings and Kinsmen: Early Mbundu States in Angola*, Clarendon Press, Oxford.

— TURNER V., 1968, *The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Hutchinson, Londra (trad. fr. *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, Gallimard, Paris, 1972).

— VANSINA J., 1965, *Introduction à l'ethnographie du Congo*, Editions Universitaires du Congo, Kinshasa; 1966, *Kingdoms of the Savanna*, University of Wisconsin Press, Madison; 1982, *The Children of Woot. A History of the Kuba People*, University of Wisconsin Press, Madison.

— VELLUT J.-L., 1972, „Notes sur les Lunda et la frontiere luso-africaine (1700 - 1900)”, în *Études d'histoire africaine*, 3: 61 - 166.

CONKLIN Harold C.

Antropolog american născut în 1926, Harold C. Conklin a fost unul dintre pionierii cercetării din generația sa. În 1945 pleacă în Filipine, unde studiază populațiile hanunoo din Mindoro, de care va rămâne legat numele său. În 1954 își susține teza de doctorat (PhD) la Universitatea Yale. Intitulată *The Relation of Hanunoo Culture to Their Plant World*, aceasta poate fi considerată una dintre lucrările fundamentale ale „etnologiei”. În aceeași perioadă publică articolul (concis, însă esențial) „Hanunoo Color Categories”, care va deveni unul dintre textele clasice ale antropologiei americane de după război. La descrierea și analiza antropologică a populațiilor hanunoo din arhipelagul Sulu se va adăuga mai târziu, tot în Filipine, și studiul, de o cu totul altă factură, asupra populațiilor ifugao din cordiliera centrală de pe insula Luzon. La Yale, Conklin predă ecologie, lingvistică și antropologie.

Conklin și-a înscris demersul pe linia lui F. Boas, E. Sapir, B. Lee Whorf, A.L. Kroeber și mai aproape de el, M. Swadesh, M. Hass, FG. Lounsbury; simultan, el s-a îndreptat către naturaliști și taxonomiști. În ultima parte a secolului al XIX-lea, botaniștii americani de la *Botanical Surveys* au început să culeagă informații referitoare la cunoștințele indienilor despre mediul natural și, în acest scop, au elaborat o metodă de anchetă pluridisciplinară. Reflecția teoretică a lui Conklin s-a dezvoltat plecând de la o nouă perspectivă asupra metodologiei de teren, „New Ethnography”, întrebarea fundamentală fiind următoarea: cum să traduci gândirea indigenilor, fără să o falsifici, în limba etnografului? Cum să exprimi categoriile, ordinele, noțiunile care dau seamă de percepția, cunoștințele și

reprezentările elaborate de o societate despre universul natural cu care este confruntată? Explicarea modelelor autohtone trece prin observarea concretului, prin acumularea meticuloasă a faptelor legate de limbaj și de societate și prin analizarea sistematică a datelor într-o perspectivă totalizantă, întâietatea acordată „sistemului” în raport cu elementele sale apropiind această abordare născută din antropologia culturală de antropologia structurală.

Studierea muntenilor ifugao l-a condus pe Conklin la elaborarea unui *Ethnographic Atlas of Ifugao* (1980): teritorialitatea, arendarea funciară, organizarea spațiului, habitatul, tehnicile, utilizarea pământului, organizarea muncii, organizarea familială, relația cu spațiul natural și cu teritoriul politic, toate acestea sunt inventariate și analizate cu rigurozitate. Ansamblul informațiilor provine din articularea mai multor discipline: etno-lingvistică, antropologie socială, topografie, fotogrametrie, fotografie, prelucrarea cantitativă a datelor. Departe de a pune capăt anchetei și analizei antropologice, această capodoperă a stimulat apariția unor noi șantiere.

N. REVEL

1953, *Hanunio-English Vocabulary*, University of California Press, Berkeley. 1954, *The Relation of Hanunoo Culture to the Plant World*, Ph. D., Yale University, New Haven. 1955, „Hanunoo Color Categories”, în *Southwestern Journal of Anthropology*, 11 - 4: 339 - 344. 1957, „Hanunoo Agriculture, a Report on an Integral Sistem of Shifting Cultivation in the Philippines”, FAO, în *Ferestry Development Paper*, no 12. 1958, „Betel Chewing among the Hanunoo”, în *National Research Council of the Philippines*, 411 (reed., 1977, în *Filipino Heritage, The Making of a Nation*, 1: 174 - 181). 1962, „Lexicographical Treatment of Folk Taxonomies”, în *International Journal of American Linguistics*, 282, part IV: 119 - 141. 1963, *El*

estudio del cultivo de roza. The Study of Shifting Cultivation, Union Panamericană.

Washington DC. 1964, „Ethnogenealogical method”, în W.H. Goodenough (ed.), *Explorations in Cultural Anthropology: Essays in Honor of G.P. Murdock*, MacGraw-Hill, New York. 1968, *Ifugao Bibliography*, Yale University Press, New Haven. 1980, *Folk Classification: A Topically Arranged Bibliography of Contemporary and Background References through 1971*, Yale University Press, New Haven. 1980 (cu asistenta lui Pugguwon Lupaih și Miklós Pinther), *Ethnographic Atlas of Ifugao, A Study of Environment, Culture and Society in Northern Luzon*, Yale University Press, New Haven.

CONSANGVINITATE → Parentale (Sisteme ~) 2 - Genealogie

COPILĂRIE

Fără a neglija întru totul copilăria, antropologia socială nu i-a acordat totuși niciodată un loc preponderent; o dovedește și remarca deziluzionată a lui M. Mead în legătură cu fostul său soț, antropologul R. Fortune: „Reo a decis că se va ocupa de cultură, iar mie îmi va lăsa limba, copiii și tehnicile” (Mead, 1977: 210). Totuși, americanii aparținând școlii „Culture and personality”, dornici să determine în ce fel societățile creează anumite tipuri de temperament, s-au străduit să arate felul cum individul devine ceea ce vrea ambientul să facă din el. Astfel, în lucrarea sa consacrată copilăriei în Manus (Melanezia), M. Mead (1930) analizează rolurile parentale, descrie achiziționarea deprinderilor fizice, reperează formele de transmitere a valorilor sociale. Ea insistă asupra coerenței necesare a societăților, care trebuie să-și ofere mijloacele propriiei lor reproduceri; de aceea acuză lipsurile educației americane (opunând disponibilitatea taților din Manus absenteismului părinților americani) și subliniază că unele aspecte ale relațiilor dintre părinți și copii nu răspund

scopurilor pe care această educație ar trebui să le urmărească. Din această comparație, M. Mead va trage toate concluziile mult mai târziu, în abila tipologie a legăturilor ascendente - descendente, propusă în *Culture and Commitment* (Mead, 1970). Cât despre susținătorii „personalității de bază”, aceștia, mai ales A. Kardiner (1939), căutând să separe elementele constitutive ale unui ansamblu cultural, au ajuns să includă între „instituțiile primare” disciplinele impuse copiilor mici: modalitățile alăptării, condiționarea relativă la dependența sau autonomia comportamentului, atitudinea marcată sau nu față de excremente, tolerantă sau represivă față de sexualitate. Oricât ar fi de discutabile, aceste teze au avut în Statele Unite meritul de a da un impuls viguros, timp de mai multe decenii, cercetărilor antropologice specializate. Pe lângă manuale și ghiduri de anchetă, le datorăm cercetătorilor americani monografii (Whiting, 1953) și studii comparative - întreprinse după metoda preconizată de Murdock - asupra formelor de educație primară (Whiting, Child, 1952); folosindu-se de parametri cuantificabili, studiile comparative s-au extins asupra a aproximativ două sute de societăți (*Ethnology*, 1971, 1976, 1977). În Franța, indiferenței lui M. Mauss, care consacrase copilăriei vreo douăzeci de pagini, îi urmează interesul măsurat al lui M. Griaule. Acesta din urmă opune credinței adulte, eminamente precară, jocurile copiilor, rămășițe deformate, însă vivace, ale cultelor dispărute (Griaule, 1938). De-abia odată cu școala etnopsihiatrică din Dakar (lucrările lui G. Collomb, A. Zempleni, H. Erny, E. și M.-C. Ortigues) copilăria în mediul tropical ajunge să devină obiectul unei abordări interdisciplinare. Acestui curent i se alătură J. Rabain (1979), care face o minuțioasă descriere a formației tânărului wolof: învățarea datoriei și a darului, raportarea la propriul său corp și corpul celuilalt, apropierea de universul obiectelor, accederea la

schimbul verbal. Mai apropiați de tradiția lui Griaule, alți cercetători se preocupă mai ales de tratamentul ritual al nașterii sau de diversele etape socio-reli-gioase ale trecerii de la copilărie la stadiul de adult (Lallemant, Le Moal, 1981). Dincolo de sensibilitatea sa la fluctuațiile teoretice și la specializările regionale, studiul antropologic al copilăriei a permis apariția unor subteme: sexualitate (Elwin, 1947), inițiere (Vidal, 1976), educație (Santerre, Mercier-Tremblay, 1982), adopție (Carroll, 1970).

E. LALLEMAND

— CARROLL V. (ed.), 1970, *Adoption in Eastern Oceania*, University of Hawaii Press.

Honolulu.

— ELWIN V., 1947, *The Muria and Their Gothul*, G. Cumberlede - Oxford University Press, Bombay (trad. fr. *Maison des jeunes chez les Muria*, Gallimard, Paris, 1959).

— GRIAULE M., 1938, *Jeux dogons*, Institut d'Ethnologie, Paris.

— KARDINER A., 1939, *The Individual and His Society: the Psychodynamics of Primitive Social Organization*, Columbia University Press, New York (trad. fr. *L'individu dans sa société: essai d'anthropologie psychanalytique*, Gallimard, Paris, 1969).

— LALLEMAND S., LE MOAL G. (ed.), 1981, „Un petit sujet”, în *Journal des Africanistes*, 51 (1 - 2).

— MEAD M., 1930, *Growing up in New Guinea. A Comparative Study of Primitive Education*, W. Morrow, New York (trad. fr. *Une éducation en Nouvelle-Guinée*, Payot, Paris, 1973). 1970, *Culture and Commitment. A Study of the Generation Gap*, Natural History Press - Doubleday, Garden City - New York (trad. fr. *Le fosse des generations*, Denoel-Gonthier, Paris, 1971). 1972, *Blackberry Winter. My Early Years*, W. Morrow, New York (trad. fr. *Du givre sur les ronces*, Le Seuil, Paris, 1977).

— ORTIGUES M.-C., ORTIGUES E., 1966, (*Edipe*

africain, Plon, Paris.

— RABAIN J., 1979, *L'enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge chez le Wolof du Senegal*, Payot, Paris.

— SANTERRE R., MERCIER-TREMBLAY C. (ed.), 1982, *La quête du savoir. Essai pour une anthropologie de l'éducation camerounaise*, Presses de l'Université de Montreal, Montreal.

— VIDAL P., 1976, *Garçons et filles. Le passage à l'âge d'homme chez les Gbaya-Kara*, Publication du Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Université Paris X, Nanterre.

— WHITING B.B. (ed.), 1953, *Six Cultures. Studies of Child Rearing*, J. Wiley & Sons, New York - Londra.

— WHITING J.M.W., CHILD I.L., 1952, *Child Training and Personality. Cross-Cultural Study*, Yale University Press, New Haven - New Jersey.

COREEA

Coreenii, al căror număr depășea 65 de milioane în 1988, sunt prezenți în peninsula Coreea, în China (Manciuria), în URSS, în Japonia și în Statele Unite. Ei vorbesc o limbă aglutinantă care face parte din familia uralo-altaică. În 1443 a fost inventat un alfabet original (*han gul*).

Un mit de întemeiere arată că originea coreenilor urcă până la Tan gun, care ar fi trăit în 2333 î.Hr. Coreea a apărut în urma unei fuziuni a popoarelor nomade venite din nordul peninsulei care s-au sedentarizat progresiv. Prezența orezului este atestată din anul 1.000 î. Cr. Timp de secole, peninsula a fost o punte de legătură între cultura continentală și insulele arhipelagului nipon.

Modul de filiație este patrilinear, iar rezidenta patrilocală aparține celui mai mare dintre frați. Există 207 patronime. Indivizii care poartă același nume se diferențiază prin apartenența la clanuri localizate (*pon*) și la ascendente (neamuri) patriliare care îi regroupează pe

indivizii ce se revendică de la un strămoș comun. În Coreea de Sud, căsătoria între purtătorii aceluiași patronim este interzisă practic, iar căsătoria între membrii aceluiași clan este interzisă oficial. Femeile căsătorite își păstrează numele. Folosirea registrelor genealogice, altă dată rezervată familiilor știutorilor de carte aristocrați, este astăzi generală. Cea mai mare parte a coreenilor își revendică o origine aristocratică, dovedită prin genealogia lor.

După introducerea budismului (secolul al IV-lea) și a neoconfucianismului (secolul al XIV-lea), șamanismul a fost refugiul tradiției religioase naționale; de la începutul secolului al XX-lea, el a reprezentat un obiect de studiu pentru folcloriști. Șamanii sunt, în proporție de două treimi, femei (*mudang*). Ei sunt nu numai depozitarii unui tip de relație specială cu lumea supranaturală, ci și păstrătorii celei mai mari părți a tradiției orale, a muzicii și a dansurilor specifice diferitelor regiuni ale peninsulei. Ei se adaptează foarte bine la dezvoltarea actuală a Coreei de Sud, existând, în medie, un șaman la o mie de locuitori.

A. GUILLERMOZ

— CHO H., 1982, *Der Koreanischer Schamanismus: Eine Einfurung*, Museum fur Völkerkunde Hamburg, Hamburg.

— DESCHAMPS C., 1986, *Fetes paysannes et culture populaire: la lutte à la corde en Coree*, Centre d'Études Coreennes du Collège de France, Paris.

— EIKEMEIER D., 1980, *Documents From Changiwarri: A Further Approach to the Analysis of Korean Villages*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.

— GUILLERMOZ A., 1983, *Les algues, les anciens, les dieux: la vie et la religion d'un village de pecheurs-agriculteurs coreens*, Leopard d'Or, Paris.

— HARVEY Y.K., 1979, *Six Korean Women: The Socialisation of Shamans*, West Publishing Company, St.

Paul.

— HUHM H.P., 1980, *Kut: Korean Shamanist Rituals*, Hollym, Seul.

— JANELLI R.L., YIM JANELLI D., 1982, *Ancestor Worship and Korean Society*, Stanford University Press, Stanford.

— KENDALL L., 1985, *Shamans, Housewives, and Other Restless Spirits. Women în Korean Ritual Life*, University of Hawaii Press, Honolulu.

— PARK B. [PAK Pyongson], 1973, *Le recit de la princesse abandonnée et les mediums a travers l'histoire de Coree*, Yonsei University Museum, Seul.

— WALRAVEN B.C.A., 1985, *Muga. The Songs of Korean Shamanism*, Dordrecht.

CORNUL AFRICII

Cornul Africii este alcătuit din podișurile înalte etiopiene, bogate în precipitații și fertile, și din versantele lor mai mult sau mai puțin aride. Prezenta omului aici este foarte veche (fosile vechi de 3, 5 milioane de ani, producții litice de 2, 7 milioane de ani) și continuă (situl de la Melka-Kontoure era locuit încă din oldowayan). În schimb, datele despre neolitic sunt foarte puține (singurul sit bine datat este cel de la Djibouti, 3440 I. Cr.), ceea ce este regretabil în măsura în care numeroase plante cultivate sunt originare din această regiune. Pe podișurile înalte septentrionale se practică o agricultură cerealieră, utilizându-se plugul cu tracțiune animală, iar pe podișurile din sud-vest horticultura (în principal *Ensete edulis*) cu săpăligi și bete cu care se scurmă pământul. În zonele joase cele mai aride locuiesc crescători de animale nomazi, iar savanele sud-sudaneze permit o agricultură mixtă cu săpăligi.

Cornul Africii este populat aproape în totalitate de vorbitori hamito-semiți. Când, în secolul al V-lea î.Hr., imigranții arabi au introdus scrierea și metalurgia aramei

și a fierului, limbile kusitice și omotice se vorbeau de mai multe mii de ani, iar limbile etio-semitice de cel puțin cinci secole.

În secolul I d.Hr. s-a constituit regatul Axum, al cărui suveran s-a convertit la creștinism în 328. La apogeul său, acest regat a controlat teritorii care se întindeau între Nil și Yemen. Izolat de expansiunea islamului, statul axumit, care a adoptat numele de Etiopia, s-a dezvoltat către interior, făcându-și vasale populațiile vecine și asimilându-le - într-o primă fază populațiile agueu și gafat - într-un proces care funcționează încă în epoca modernă: creștinare, substituirea filiației bilaterale cu filiația patrilineară, apoi constituirea unei identități care unește nobilimea neereditară și țăranii proprietari împotriva musulmanilor, a artiștilor integrați în caste și a sclavilor. Aceste solidarități provoacă eșecul hegemoniei împăratului (*atse* sau *negus*), constrâns să se înțeleagă cu reprezentanții lor pentru a putea impune tributul populațiilor periferice. Istoria etiopiana este făcută dintr-o succesiune de faze de unitate care duc la cuceriri (apogeul este atins în mai multe rânduri: secolele al XIV-lea - al XV-lea, sfârșitul secolului al XVII-lea, secolul al XX-lea) și faze de discordie, care lasă țara la discreția invadatorilor (secolele al XVIII-lea - al XIX-lea). Legitimitatea împăratului se bazează pe mitul ascendentei sale solomoniene. Identitatea etiopiana, întemeiată pe genealogii nu prea profunde, are ca osatură un creștinism necalcedonian care inspiră o strălucită cultură materială (biserici rupestre și construite, picturi și obiecte liturgice) și intelectuală (literatura de limbă gueză), care însă nu prea lasă loc cunoașterii profane (cronici, tratate medicale).

Începând din secolul al X-lea, în estul Etiopiei au fost întemeiate sultanate. Adal, cel mai puternic stat musulman care a existat vreodată în această regiune, a grupat

popoarele afar, harari, argobba și somali. Suveranul său a pustiit Etiopia între 1531 și 1543 în numele jihadului proclamat la puțină vreme după venirea portughezilor în golful Aden. Aceste tulburări politice au determinat importante mișcări de populație. Hadiya, vorbitori de limbi semitice și kusitice, vasali ai Etiopiei, au emigrat, în parte, de la est către vest, în depresiunea Rift. Descendenții lor sunt guragii orientali, quebenna, aleba, actualii hadiya, kambata și sidamo. Această mișcare a fost accelerată de deplasarea populației cromo, care, după ce a dus o viață semipastorală în regiunea Daua, i-a supus pe hadiya orientali și nu a cruțat decât cetatea Harar, menită să devină un centru de propagare a islamului.

Societatea cromo avea ca principală instituție politică un sistem de vârstă, *gada*, ale cărui clase erau recrutate nu pe baza vârstei naturale, ci pe baza vârstei generaționale. În cursul înaintării către nord-vest, sistemul generațional s-a dislocat în favoarea unor „șefii” militare, permanente și ereditare, dintre care unele vor adopta în secolul al XIX-lea islamul (statele din Guibe). Șefii cromo care au pătruns în provinciile centrale s-au creștinat și au jucat un rol important la curtea imperială de la Gondar în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea.

Sistemul de vârstă cromo a fost adoptat de mai mulți din vecinii lor sedentari de limbă kusitică, însă la aceștia puterea era exercitată de adunări ale bătrânilor formate pe baza cetății (konso) sau a relațiilor de vecinătate sau de clan (sidamo, derassa). Păstorii de pe malurile lacului Turkana (dassaneci și niloti nyangatom, mursi, bodi) au dezvoltat și ei sisteme de vârstă.

Mai spre nord, în principatele ometo, politica era lăsată în sarcina unor adunări democratice cu bază rezidențială. Acestea îi alegeau pe demnitari și vegheau la limitarea puterilor „sacrificatorilor” ereditari (ținuturile Gamo și Borodda), care totuși reușeau uneori să

întemeieze monarhii (Oualeita). Un asemenea proces ar putea să se afle la originea formării, în cazul altor populații de limbi omotice, a monarhiilor sacre cu o bază mai mult sau mai puțin segmentară (baschetto, ari, male, guimara) sau organizate în state mai mult sau mai puțin puternice (anfillo, djandjero, gonja meridionali: cheka, bocha, hinnario, kafa). Între secolele al XIII-lea și al XVI-lea, etiopienii i-au respins pe gonja către sud și vest, făcându-și vasale multe dintre aceste state și principate, printre care și foarte bogatul Hinnario.

La extremitatea Cornului Africii, populațiile somali au constituit o „democrație pastorală” (I.M. Lewis), în parte nomadă, segmentară și bazată pe neam (ascendentă), mai mult sau mai puțin islamizată. Aflate încă din secolele al X-lea - al XII-lea în’r-o expansiune constantă către sud-vest, ele i-au respins pe cromo sau i-au asimilat, sedentarizându-se (populația sub) în apropierea cursurilor de apă permanente. Pe versantul dinspre Marea Roșie, societatea pastorală a afarilor este mai stratificată, iar în nord cea a populației bedja este încă și mai stratificată.

Teritoriile etiopiene de la granița cu Sudanul sunt ocupate de populații care vorbesc limbi nilo-sahariene: la sud de Baro, grupurile suri, anyua și nuer, iar la nord, grupurile koman, bertha, kunama și narea. Populațiile septentrionale au avut de îndurat din partea etiopienilor și a puterilor musulmane de pe Nil numeroase expediții de pradă, fiind nevoite să plătească tributuri foarte mari în aur și sclavi. În replică, populațiile koman au dezvoltat solidarități bazate pe o endogamie legată de reciprocitățile alianței.

În perioada colonială, Etiopia a fost singura țară africană care și-a păstrat independenta. Victoria de la Adowa asupra italienilor (1896) a deschis calea încheierii unor tratate privind frontierele cu Italia (Eritreea, Somalia italiană), Franța (Somalia franceză) și Marea Britanie

(Somalia britanică, Kenya, Sudan). Aceste tratate au ratificat reînnoirea statului etiopian și politica imperială de recucerire a zonelor aflate la marginile sale, politică orientată, la fel ca în trecut, înspre obținerea de tributuri. Dacă unele state (Djimma, Lega și Tehellen ale populațiilor cromo) și-au păstrat, supunându-se, instituțiile, această „restaurare” a fost sursa unor tensiuni între funcționari și coloniștii etiopieni, precum și între notabilii indigeni vasalizați și populațiile reduse la o stare de semisclavie. Ca reacție, acestea din urmă dezvoltă ritualuri religioase de legitimare a autorității, acordând un loc important posesiunii, un mod tradițional în întreaga regiune de intrare în relație cu supranaturalul.

După scurta perioadă italiană (1935 - 1941), în vreme ce coloniile europene și-au dobândit independența, împăratul Haile Selassie a anexat Eritreea și a înlocuit vechile raporturi feudale cu o administrație modernă, al cărei centru rămânea persoana sa. Revoluția care l-a detronat în 1974 a dezamorsat revolta populațiilor meridionale, însă nu a putut opri mișcările de eliberare postcoloniale (Eritreea, Ogaden). De atunci, în regiune domnește o situație de criză. Deși omogenă din punct de vedere etnic, Somalia iredentistă este pradă unor tulburări interne provocate de conflictele dintre clanuri. Cât despre guvernul etiopian, el se sprijină, gestionând în mod autoritar dificultăți economice deosebit de grave, pe o puternică tradiție etatistă, însă se confruntă în continuare cu nevoia de a realiza din nou consensul național.

J. MERCIER

ABELES M., 1983, *Le lieu du politique*, Société d’Ethnographie, Paris.

— ASMAROM L., 1973, *Gada. Three Approaches to the Study of African Society*, The Free Press, New York.

— BRAUKAMPER U.

— *Geschichte der Hadiya Sud-Athiopiens*, Franz

Steiner Verlag, Wiesbaden.

— BUREAU J., 1981, *Les Gamo d’Ethiopie. Étude du système politique*, Société d’Ethnographie, Paris.

— DONHAM D., JAMES W. (ed.), 1986, *The Southern Marches of Imperial Ethiopia*, Cambridge University Press, Cambridge.

— HALLPIKE C.R., 1972, *The Konso of Ethiopia. A Study of the Values of a Cushitic People*, Clarendon Press, Oxford.

— KNUTSSON K.E., 1967, *Authority and Change. A Study of the Kallu Institution among the Macha Galla of Ethiopia*, Etnologiska Studier, Göteborg, 29. – LANGE W., 1982, *History of Southern Gonga (Southwestern Ethiopia)*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden.

— LEWIS H.S.

— *A Galla Monarchy. Jimma Abba Jifar, Ethiopia 1830 - 1932*, University of Wisconsin Press, Madison - Milwaukee.

— LEWIS I.M., 1961, *A Pastoral Democracy: A Study of Pastoralism and Politics among the Northern Somali of the Horn of Africa*, Oxford University Press, Londra.

— MARKAKIS J., 1974, *Ethiopia. Anatomy of a Traditional University Polity*, Clarendon Press, Oxford.

— SHACK W.A.

— *The Gurage. A People of Ensete Culture*, Oxford University Press, Londra.

— TADDESSE TAMRAT, 1972, *Church and State in Ethiopia, 1270 - 1527*, Clarendon Press, Oxford.

— TRIULZI A.

— *Salt, Gold and legitimacy*, **Instituto** Universitario Orientale, Napoli.

CORP

Literatura etnografică pune în evidență existența unei multitudini de reprezentări ale corpului în timp și în spațiu. Din această diversitate pot fi degajate două

paradigme fundamentale. În prima intră societățile care disociază „sufletul” de suportul său corporal, așa cum se întâmplă în Occident, după modelul lui Platon. A doua integrează acele sisteme care îl consideră pe om un „microcosmos”, replică sau chintesență a universului, „macrocosmosul” (Paracelsus); această doctrină este uneori consemnată și în texte canonice, precum *Upanișadele* vedice. Dacă multe povestiri cosmogonice descriu nașterea omului din pământ, precum teogonia lui Hesiod, în schimb altele, mai ales în Tibet, explică nașterea omului plecând de la corpul unei ființe cosmice sau de la un ou care cuprindea totul (Stein, 1962). Nu ne vom mira deci că ideea unui izomorfism între structura organică a omului și cea a lumii își găsește prelungirea în unele filosofii politice care leagă suveranitatea de ordinea cerească. Metafora emblematică a celor „două trupuri ale regelui”, în monarhia engleză, asociază un corp omenesc perisabil unui corp politic nemuritor (Kantorowicz, 1957). În acest spirit, se detașează formula unui rege mediator între spațiul uranian și cel htonian (populațiile bantu din zona Marilor Lacuri). Cât despre imaginea rătăcitoare a șamanilor siberieni, care fac o „călătorie” în spațiu pentru a trece prin diferite probe inițiatice, ea sudează, în felul său, persoana umană și domeniul celest.

În toate aceste societăți care cred într-un corp „deschis” către lume, sunt explicitate componentele externe ale persoanei: suflete multiple, suflu identificat cu „aerul”, umbră, alter ego – noțiuni combinate uneori cu ideea unei metamorfoze într-un animal-dublu (concepție atestată în „nahualismul” mezo-americanilor). Fenomenele de posesiune, cum ar fi cele care particularizează cultul *candomble* din Bahia, se exprimă, în idiomul preoților, în termenii unei „coborâri” epifanice și ai „călăririi” actorilor de către zei. În Africa subsaheliană există corespondente termen cu termen între componentele interne ale corpului

omenesc și unele suporturi animale sau vegetale, așa cum se întâmplă la populația fali. Simbolismul periferiilor corporale deține un loc important acolo unde pielea și părul sunt asimilate unui înveliș vegetal sau celest sau în cazul în care sunt descrise principiile unei teorii a circulației fluidelor (sânge, mucozități etc); la fel se întâmplă când li se atribuie orificiilor un rol important în reprezentările interiorității și exteriorității corporale (Douglas, 1967). Din aceste elaborări speculative apar noțiuni semnificative, precum „homeostazia”, „entropia” sau „fortificarea energetică” (în corpul oamenilor, ca și în corpul lumii). Dar această permeabilitate a corpului în fața mediului său înconjurător nu este privilegiul exclusiv al societăților în care reprezentările persoanei și cele ale cosmosului se află în situație de implicație mutuală. Ea apare de exemplu și în Europa Occidentală, în sistemele etiologice care insistă asupra dimensiunii persecutorii a dezastrelor biologice, așa cum s-a întâmplat în Franța, în departamentul Mayenne (Favret-Saada, 1977).

Corpul este și un puternic instrument de reperare a coordonatelor spațio-temporale. El este adesea – cum se întâmplă la dogoni – suportul definirii direcțiilor cardinale. Aproape peste tot în lume, pornind de la examinarea polarităților sexuale, sunt elaborate modele binare, simetrice sau asimetrice, care lasă uneori locul unor construcții mai complexe (Platt, 1978), după modelele ortogonale andine.

J. GALINIER

G. DIETERLEN (ed.), 1973, *La notion de personne en Afrique noire*, Editions du CNRS, Paris.

— DOUGLAS M., 1967, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *De la souillure*, Maspero, Paris, 1971).

— FAVRET-SAADA J., 1977, *Les mots, la mort, les*

sorts, Gallimard, Paris.

— FEDRY J., 1976, „L'expérience du corps comme structure du langage. Essai sur la langue Sâr (Tehad)”, în *L'Homme*, 1976, XVI (I): 65 - 107. - FIRTH R., 1973, *Symbols: Public and Private*, Allen & Unwin, Londra.

— KANTOROWICZ E., 1957, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton (trad. fr. *Les deux corps du roi: essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Gallimard, Paris, 1989).

— LOPEZ AUSTIN A., 1980, *Cuerpo humano a ideologia. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vol., Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

— PLATT T., 1978, „Symetries en miroir. Le concept de Yanantin chez les Macha de Bolivie”, în *Annales* (5 - 6) 1081 - 1107.

— STEIN R., 1962, *La civilisation tibétaine*, Dunod, Paris.

CORPORALE (TEHNICI ~)

„Înțeleg prin acest cuvânt modalitățile prin care oamenii, societate de societate, știu să se servească de propriul corp într-o manieră tradițională”. Astfel se exprima M. Mauss (1935) într-o pledoarie pentru studierea gestualității omenești. Domeniu al implicitului prin excelentă, gestul scapă descrierii verbale și rămâne adesea marele uitat al literaturii etnografice. Deși puternic determinată de factori de ordin anatomic și fiziologic, activitatea posturală și motrice oferă o mare diversitate culturală. O analiză funcțională a tehnicilor corporale face să apară patru mari domenii în care se articulează, în grade diferite, culturalul și biologicul:

1975) Activitatea corporală legată direct de marile funcții biologice: a mânca, a dormi, a se așeza, a merge, a scuipa, a urina, a se spăla, a naște etc. Să luăm câteva

exemple. O activitate atât de obișnuită cum este mersul poate să facă să apară variații nebanuite legate de „stilul” de mers, de rezistență, de viteză, de greutatea purtate (Devine, 1985). La fel stau lucrurile cu obișnuințele posturale de odihnă sau de muncă (Hewes, 1955): poziția verticală de odihnă cu sprijin pe un picior, poziția șezând pe un scaun sau pe un taburet, poziția ghemuit, poziția șezând pe pământ cu picioarele întinse sau încrucișate etc. Utilizarea acestor diferite posturi va putea să aibă în anumite situații o oarecare influență asupra organizării gestului tehnic.

1976) Mișcarea tehnică, cuplul gest - unealtă. A. Leroi-Gourhan spunea despre unealtă că „nu există cu adevărat decât prin gestul care o face eficace din punct de vedere tehnic”.

Corpul poate fi utilizat direct ca instrument - diverse lucruri pot fi cărate pe cap, în spate, legate sau nu (legare frontală, pectorală), pe umeri, în bandulieră sau în balanță etc. - sau indirect - tehnici de strivire, de frământare, de presare cu piciorul sau cu mâna. Multitudinea tehnicilor care uzează de una sau mai multe unelte face foarte dificilă studierea mișcării tehnice. Nomenclatura elaborată de Leroi-Gourhan în cartea sa *l'homme et la matiere* (1943) poate reprezenta un punct de plecare în acest demers. Dacă ne referim la lovire, singurul mijloc de acțiune asupra materiei pentru „a crăpa, a ciocăni, a tăia, a șlefui, a împărți materia pentru a o recompune pe urmă...”, există trei tipuri: prin aruncare, prin așezare, prin percutare. Mișcările asociate vor fi diferențiate prin durată, prin amplitudine, prin forma traiectoriei, prin forța musculară necesară, prin numărul mișcărilor succesive efectuate, fiecare dintre acești parametri fiind legat nu doar de unealtă, ci și de materia asupra căreia se acționează, precum și de postura de bază (poziția axei vertebrale și a capului, element esențial în derularea

gesturilor): fierarul din Europa Occidentală lucrează cel mai adesea în picioare, pe când în numeroase societăți africane el lucrează așezat. Așadar, se constată că gesturile tehnice nu depind doar de opțiunile tehnice propriu-zise, ci și de opțiuni culturale mai generale: utilizarea sau neutilizarea unui scaun, a unor planuri înălțate pentru punerea obiectelor etc.

1977) Activitatea gestuală cu funcție de comunicare, fie că este legată sau nu în mod direct de vorbire. Alături de limbajele „cu semne”, care posedă o gramatică și pot să se substituie vorbirii, există și limbaje „emblematic” (Efron, 1942), ansambluri de acțiuni simbolice în care mișcarea posedă o semnificație verbală specifică, cunoscută de marea majoritate a membrilor grupului. Codificarea gestuală a emblemei poate fi iconică

(mișcarea seamănă într-o oarecare măsură cu ceea ce vrea să transmită) sau total arbitrară (Ekman, 1977).

Dacă emblemele tin explicit de un limbaj codificat cultural, gesturile care însoțesc limbajul și mișcările faciale constituie un instrument de comunicare extrem de eficace, însă un inventar precis al acestora nu este ușor de făcut. Darwin a avansat ideea potrivit căreia există șase emoții de bază, care trimit la șase patternuri de activitate musculară care exprimă cu precizie bucuria, dezgustul, frica etc. Această idee a universalității în exprimarea emoțiilor a fost pusă sub semnul întrebării de numeroși autori (E. Leach, M. Mead, W. La Barre), pentru care cultura este factorul determinant. În fapt, cercetări mai recente (Eckman, 1977) au arătat că anumite norme culturale pot să valorizeze controlul sau chiar mascarea exprimării emoțiilor în diferite circumstanțe, introducând astfel posibilitatea unor importante variații culturale.

Multe aspecte ale activității corporale legate de comunicare ar mai putea să fie discutate în acest context, de exemplu sincronia mișcărilor corpului la diferiți

interlocutori (Kendon *et al.*, 1975) sau comportamentele proxemice (situația raportului subiecților în spațiu; Hall, 1966).

1978) Mișcările „instituționalizate”. Sunt regrupate sub acest termen mișcările legate de ritualuri, de dans, de jocuri și de sport. Gestualitatea practică în aceste diferite domenii posedă o semnificație socială și culturală foarte accentuată.

Studiul tehnicilor corpului duce la trei concluzii principale:

— Modul în care omul își utilizează corpul diferă în funcție de cultură. Într-un studiu despre dans cu referire la mai mult de patru sute de grupuri culturale, A. Lomax și colaboratorii săi (1969) au construit o „geografie” a gestualității umane cu ajutorul a trei indici principali: postura de bază, părțile corpului cu cele mai multe articulații (degetele, mâinile, capul etc), traiectoria mișcării (liniară, curbă);

— Există o relație permanentă între gestualitate și alți factori socio-culturali. A.G. Haudricourt (1948) stabilește, de exemplu, un raport între concepția despre îmbrăcăminte, modul de a căra poveri și anumite obișnuințe gestuale;

— Învățarea gesturilor se face rareori într-un cadru instituționalizat și este de două tipuri: „modelarea” corpului copilului prin intermediul unor manipulări posturo-motrice (gimnastică, antrenare pentru anumite posturi) și învățarea prin observare, depinzând de numeroși parametri (locul învățării, timpul consacrat activității, natura interacțiunii cu modelul, coprezența adulților sau a colegilor etc).

B. BRIL

DEVINE J., 1985, „The Versatility of Human Locomotion”, în *American Anthropologist*, 87: 550-570. – EFRON D., 1972, *Gesture, Race and Culture. A Tentative*

Study, of Some of the Spatio-temporal and: rlingvistic „Aspects of the Gestural Behavior of Eastern Jews and Southern Italian în New York, Living under Similar as well as Different Environmental Conditions, Mouton, Haga - Paris.

— EKMAN P., 1977, „Biological and Cultural Contributions to Body and Facial Movement”, în J. Blacking (ed.), *The Anthropology of the Body*, Academic Press, Londra.

— HALL E.T., 1966, *The Hidden Dimension*, Doubleday, New York (trad. fr. *La dimension cachee*, Seuil, Paris, 1971).

— HADRICOURT A.G., 1948, „Relations entre gestes habituels, forme des vetements et maniere de porter les charges”, în *Revue de Geographie Humaine*, 1 (3): 58 - 67.

— HEWES G.W., 1955, „World Distribution of certain Postural Habits”, în *American Anthropologist*, 57: 231 - 244. — KENDON A., HARRIS R.M., RITCHIEKEY M., 1975, *Organization of Behavior în Face to Face Interaction*, Mouton, Haga-Paris.

— LEROI-GOURHAN A., 1943, *Evolution et techniques*, 2 vol., Albin Michel, Paris.

— LOMAX A., BARTENIEFF I., PAULY F, 1969, „Choreometrics: A Method for the Study of Cross-Cultural Pattern în Film”, în *Sonderdruck aus Research Film*, 6 (6): 193 - 212.

— MAUSS M. (1936) 1968, „Les techniques du corps”, în *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris: 365 - 386.

COSMOLOGIE

În accepția sa cea mai generală, o „cosmologie” este o concepție despre lume, fie că se prezintă sub forme discursive, fie că se prezintă sub forma unor structuri subiacente mai multor dispozitive simbolice. Studiarea etnologică a cosmologiilor pune în prim-plan raporturile

acestor imagini ale lumii cu celelalte dimensiuni cognitive și practice ale culturilor.

Orice societate dispune de un ansamblu mai mult sau mai puțin coerent de reprezentări referitoare la forma, conținutul și dinamica universului: proprietățile sale spațiale și temporale, tipurile de ființe care se găsesc în el, principiile sau forțele care explică originea și devenirea sa. În acest sens, termenul de „cosmologie” îmbracă variate conținuturi conceptuale, dar care se raportează la totalitatea existenței și la determi-națiile sale ultime; cuvântul „cosmos” desemnează atât ordinea, cât și universul.

Din punct de vedere formal, nu ar putea să existe nicio noțiune, nicio instituție care să nu se deschidă către o cosmologie ca matrice generală de-inteligibilitate, pentru că pretutindeni, în categoriile gramaticale ca și în dans, în război ca și în olărit, există mereu o imagine a lumii furnizată de cultură. Totuși, în acest termen sunt incluse mai degrabă totalități, „sisteme ale lumii” analoage celor ale cosmologiilor occidentale, adică mai ales reprezentări ale universului și ale realității care joacă în cadrul său rolul de principiu motor sau regulator. Este suficient să ne gândim în această privință la universurile „alcătuite din învelișuri subțiri” ale amerindienilor, la teogoniile logice maori (Noua Zeelandă), la alimentarea sacrificială a cosmosului la azteci sau la hinduși. Se consideră însă că și complexe conceptuale (precum *mana* polineziană, cuplul chinezesc *yin - yang*), divinația, anumite forme de organizare socio-spațială (organizarea satului bororo), vrăjitoria etc. au o dimensiune cosmologică.

Există o relație intrinsecă între ordinea universului și ordinea umană: fiecare cosmologie poartă în ea o antropologie (chiar și negativă), iar contrariul este și el adevărat. Aceasta apare cu claritate în diferite culturi, fie sub forma „corespondențelor” sau a clasificărilor

„totemice” (Durkheim, Mauss, 1903; Lévi-Strauss, 1962), fie sub forma conexiunii dintre două ordine prin mijlocirea sacrificiului (Biardeau, Malamoud, 1976), fie în ideologiile holiste ca „tripartitia funcțională” a indo-europenilor (Dumezil, 1958). Această constatare rămâne adevărată și pentru cosmologiile „coperniciene”, în care omul nu își pierde statutul de măsură simbolică obiectivă a tuturor lucrurilor decât pentru a deveni un mai bun subiect cunoscător, dotat cu un intelect legislator.

Problema raporturilor dintre ordinea cosmologică și ordinea antropologică nu poate fi separată de cea care se referă la natura religiei. Aici trebuie să distingem două abordări diferite: intelectualismul lui E.B. Tylor, J.G. Frazer și L. Levy-Bruhl și sociologismul lui Durkheim (Skorupski, 1976). Prima concepe cosmologiile ca luând naștere din eforturilor oamenilor de a înțelege *natura* și își orientează cercetările către procesele psihologice. A doua pune accentul pe caracterul expresiv al ideilor cosmologice care nu doar că rezultă din anumite cauze sociale, dar manifestă, în plus, „ideea de societate” (Durkheim, 1912). Categoriile centrale ale primei abordări sunt cele de *credință* și de *experiență*, iar problema este cea a *raționalității*. Acest punct de vedere va cunoaște o reînnoire în lucrările unor autori care se revendică de la opera lui E.E. Evans-Pritchard (1937, 1956) și care se vor îndrepta către probleme legate de traducere, de relativism cognitiv și de Jocuri de limbaj” (Wilson, 1970). Cât despre tradiția „expresivă” a lui Durkheim, aceasta se sprijină pe conceptele de „reprezentare” și de „act ritual”, privilegiind raportarea la morfologia socială în interpretarea cosmologiilor. Sociologismul său va avea importante prelungiri în analizele tipologice ale lui M. Douglas (1970). Într-o cu totul altă direcție, L. Dumont (1966) a reluat problema *totalității* – categorie care o traduce la nivel logic pe cea de *societate* – pentru a pune în valoare ideea unei

ierarhii cu deschidere cosmologică care ar contura orizontul universalului specific fiecărei societăți. Acest efort evocă problematica culturalistă a lui M. Sahlin (1976), care postulează existența unei „ordini simbolice” autonome și totalizante, izvor al oricărei valori și al oricărui sens.

La acestea trebuie să adăugăm aportul decisiv al structuralismului, care a reușit să stabilească caracterul rațional al gândirii mitice, demonstrând rigoarea cu care această gândire articulează propoziții cosmologice cu ajutorul categoriilor sensibilității (Lévi-Strauss, 1964). Întemeind gândirea, la fel ca și sociabilitatea, pe funcția simbolică, adică pe *inconștient*, structuralismul a zdruncinat primatul durkheimian acordat morfologiei și afectului și a trecut în desuetudine antropologia individualistă și speculativă a „intelectualiștilor”. Totuși, teoria lui Lévi-Strauss s-a dovedit puțin satisfăcătoare în privința analizei aspectelor „non-clasificatorii” ale cosmologiilor, mai ales ale celor care se află în legătură cu sacrificiul și cu ritualul în general.

E. VIVEIROS DE CASTRO

BIARDEAU M., MALAMOU C., 1976, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, PUF, Paris.

— DOUGLAS M. 1970, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Barrie & Rockliff, Londra.

— DUMEZIL G., 1958, *L'ideologie tripartite des Indo-Européens*, t. XXXI, Collection Latomus, Bruxelles.

— DUMONT L., 1966, *Homo hierarchicus, essai sur le système des castes*, Gallimard, Paris.

— DURKHEIM E., MAUSS M., 1903, „De quelques formes primitives de classification, contribution à l'étude des représentations collectives”, în *L'Année Sociologique*, 6: 1 - 72.

— DURKHEIM E. 1968 (1912) *Les formes élémentaires de la vie religieuse le système totémique en*

Australie, PUF, Paris.

— EVANS-PRITCHARD E.E., 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande*, Gallimard, Paris, 1972); 1956, *Nuer Religion*, Clarendon Press, Oxford.

— LEVI-STRAUSS C., 1962, *La pensée sauvage*, Plon, Paris; 1964, *Mythologiques*, t. I, *Le cru et le cuit*, Plon, Paris.

— SAHLINS M., 1976, *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Au coeur des sociétés, raison utilitaire et raison culturelle*, Gallimard, Paris, 1980).

— SKORUPSKI J., 1976, *Symbol and Theory, a Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.

— WILSON B. (ed.), 1970, *Rationality*, Harper Torchbooks, New York.

CREDINȚĂ

Filosoful englez David Hume socotea credința (*belief*) drept cea mai enigmatică dintre operațiile spiritului. Două secole mai târziu, compatriotul său Bertrand Russell împărtășea aceeași opinie. Antropologii au avut nevoie de un oarecare timp pentru a adopta preocupările filosofilor și a admite (cel puțin unii dintre ei) caracterul foarte problematic al faptului de a atribui o credință unei anumite populații. Într-adevăr, era unanim admis faptul că etnologii trebuie să culeagă de pe teren și să analizeze credințele societăților pe care le studiază ca și cum ar fi vorba despre datele unor experiențe supuse observației și a căror desemnare prin acest termen nu ar cere nicio examinare prealabilă. Această etnografie tradițională a credințelor se baza pe un anumit număr de decretări metodologice care duceau, în cea mai mare parte a cazurilor, la disoluția relativă a fenomenului ce trebuia descris. Uneori se opta în

mod deliberat să nu se facă distincție între credințe și reprezentări colective: în ele s-ar exprima ortodoxia unei culturi (E.R. Leach) și doar acest lucru ar conta pentru antropologie. Alteori se convenea să nu fie analizată decât dimensiunea sociologică a credințelor, atitudine care îi conducea pe susținătorii acestei poziții la examinarea credinței doar din perspectiva utilității sale sociale. Totuși, cel mai adesea, într-un sens apropiat de sensurile comune ale cuvântului, cel puțin în franceză, termenul de „credință”, utilizat în general la plural, se referea exclusiv la obiectele unor presupuse convingeri: zei, spirite, strămoși, genii, măști, magie etc. Oricare era punctul de vedere adoptat, studierea credințelor lăsa deoparte aspectul psihologic, singurul element care permite specificarea credinței în raport cu alte modalități ale conștiinței și care constă în atitudinea mentală exprimând gradul de certitudine cu care oamenii acceptă o idee sau socotesc un lucru adevărat sau real. Putem să vedem în acest dezinteres rezultatul dezvoltării separate a antropologiei și a psihologiei.

Această reducere a credinței la obiectul său, sau chiar la modalitățile presupusei sale exprimări (mai ales riturile) ori la mizele sale sociale, se baza pe un postulat aproape general admis: universalitatea aptitudinii pentru credință (Needham, 1972). Așadar nu ar exista societate fără „sistem de credințe”. Culturile nu s-ar diferenția între ele decât prin conținuturile credințelor lor, însă oamenii ar crede în mod identic. Or, în mod curios, în vreme ce conceptul occidental de „credință”, aplicat în special experienței religioase, evocă cel puțin o stare de tensiune permanentă între îndoială și credință, tipul de credință atribuit multă vreme, fără niciun fel de examinare critică, societăților așa-zis primitive era un fel de certitudine liniștită, admisă o dată pentru totdeauna. Credințele ar avea pentru acestea caracter de dogmă sau de idee

preconcepută. Caracterul universal pe care-l capătă astfel, implicit sau în urma unei decizii metodologice, o convingere care nu se suprapune în niciun caz peste conceptul occidental atribuit ei, a definit în mod constant o anumită atitudine științifică în această privință. Etnologul este acest „necredincios care crede că credincioșii cred” (Pouillon, 1979), ceea ce îi „permite să spună că nu este credincios” (De Certeau).

3... J. Pouillon dă următorul exemplu: „Dacă spun că dangaleații cred în existența unor *margai*, o spun pentru că eu nu cred în existența lor și, necrezând, cred că ei nu pot să creadă decât în felul în care îmi imaginez că aş putea, totuși, să cred și eu” (op. cit.: 46). În mod evident, problema este următoarea: dacă etnologul ar crede cum presupune că cred cei pe care îi studiază, termenul de „credință” aplicat propriei sale atitudini mentale s-ar dovedi inadecvat. Credința nu este credința naivă a omului simplu. A studia credințele altora ar însemna, așadar, „a-ți interzice dinainte să recunoști în ele vreun adevăr” (Favret-Saada).

100.1. Astfel, întreaga problemă a credințelor era cuprinsă în cea a „credințelor aparent iraționale” (Sperber, 1982).

Această reprezentare a credințelor primitive sau populare sub forma unei adeziuni necondiționate și poziția pe care se plasau, în consecință, etnologii au determinat modurile de interpretare care au prevalat, în mod succesiv, în antropologie. Rând pe rând, s-a văzut în aceste credințe, atât de contrare categoriilor gândirii științifice, rezultatul unei lipse de raționalitate, manifestarea unui tip special de activitate mentală și, mai recent, în concepțiile relativiste (intelectualiste și simboliste), încercări întreprinse în mod rațional, însă neîmplinite, de a explica ordinea cosmică sau lumea socială (Sperber, op. cit.). A trebuit să se aștepte până în anii '70 pentru ca unii antropologi să tragă

anumite concluzii din acest adevăr evident enunțat în 1965 de către E.E. Evans-Pritchard: credințele nu se observă. Or, dacă realitatea lor nu este direct accesibilă observației și dacă totuși etnologii nu ezită să desemneze cu acest termen o atitudine mentală („*interior state* „scrisa Evans-Pritchard despre nueri), dedusă cu necesitate din rituri și cutume și care s-ar regăsi în toate societățile, înseamnă că credința pune o problemă care nu este doar cea a raționalității sau a iraționalității credincioșilor, ci și cea a armăturii conceptuale a cunoașterii antropologice, deci o problemă epistemologică. Cartea lui R. Needham *Belief, Language and Experience* (1972) a inaugurat reflecția asupra conceptului de „credință” și a validității folosirii sale, sub o formă generică, în antropologie.

Examinarea conceptului a îmbrăcat două forme legate intrinsec. Întâi, Needham a încercat să arate că observația lui Evans-Pritchard, potrivit căreia nu există în limba nuer niciun cuvânt care să traducă expresia engleză *I believe*, avea o însemnătate etnografică foarte generală. Limbi, totuși, bogate în termeni care desemnează atitudini mentale nu dispun de echivalentul conceptului occidental de „credință”, despre care se crede că se aplică unei experiențe sau unei aptitudini universale. În același timp, a fost examinat însuși conceptul occidental de „credință”, în accepțiile sale savante (Needham) sau în sensul său obișnuit (Pouillon). În consecință, se impune următoarea concluzie: conceptul occidental de „credință” nu poate fi transformat într-o categorie antropologică. Într-adevăr, el constă în asamblarea unor semnificații contradictorii, fiecare dintre acestea, luată în mod izolat, putând fi descifrată în conceptualizările altor culturi, însă nu există niciun motiv să credem că nicio altă cultură nu le combină într-un ansamblu, într-un mod la fel de arbitrar-necesar. Experiența credinței la care se referă acest concept, chiar dacă presupunem că ea poate fi definită, adică dacă pot fi

delimitate condițiile pe care trebuie să le îndeplinească pentru a fi desemnată drept credință, nu constituie „o asemănare naturală între oameni” (Needham), așa cum pot fi, de exemplu, anumite stări de conștiință, oricât de diferit ar fi ele conceptualizate. Așadar nu numai că „fiecare societate crede în felul său și că acest mod nu coincide cu al nostru” (Veyne, 1983), ci, în plus, doar cultura noastră descoperă o legătură într-o pluralitate a modurilor de a crede pe care o recunoaște. Este uluitor să constatăm că examinarea diferitelor criterii utilizate în discursul occidental pentru a degaja specificul credinței în raport cu alte stări de conștiință (opinie, asentiment, cunoaștere, opinie etc.) și concluzia în legătură cu caracterul lor ‘nesatisfăcător’ (Needham) sunt confirmate de concluziile etnologiei sau ale disciplinelor apropiate. Astfel stau lucrurile în privința unor criterii precum posibilitatea lucrului crezut, admiterea realității sale (Manoni, 1985) sau a „adevărului” său (Veyne), sentimentul manifest al evidentei, coerența internă a unui „sistem de credințe” (R. Linton), măsura gradului de convingere sau dispoziția de a acționa, care ar fi inerentă faptului de a crede.

Impactul acestei reflecții critice asupra conceptului de „credință” nu constă, fără îndoială, în consecințele pe care poate să le aibă asupra cercetărilor etnologice. Putem să pariem că termenul de „credință” va continua să fie utilizat ca și când ar fi un concept „tehnic” (Sperber) și cu aplicare universală, atâta timp cât e adevărat că trebuie să denumim lucrurile pe care le studiem și că această denumire trebuie să treacă prin categoriile limbilor pe care le vorbesc etnologii. Totuși, reflecția în cauză dovedește că ei au conștientizat faptul că aceste categorii nu constituie în mod necesar instrumente adecvate pentru compararea culturilor și, într-un mod mai general, că exercițiul antropologic nu se poate elibera de constrângerile conceptuale.

G. LENCLUD

DE CERTEAU M. 1981, „Une pratique sociale de la difference: croire”, în *Faire croire*, Actes de la Table ronde organisée par l'École Française de Rome, en collaboration avec l'Institut d'Histoire Medievale de l'Université de Padoue (Rome, 22 - 23 juin 1979), École Française de Rome, Roma.

— EVANS-PRITCHARD E.E., 1965, *Theories of Primitive Religion*, Oxford University Press, Londra.

— FAVRET-SAADA J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, Paris.

— MANNONI E., 1985 (1964), „Je sais bien... mais quand meme”, în *Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre Scene*, Le Seuil, Paris.

— NEEDHAM R., 1972, *Belief, Language and Experience*, Basil Blackwell, Oxford.

— POUILLON J. 1979, „Remarques sur le verbe «croire»”, în Izard M. și Smith P. (ed.), *La fonction symbolique*, Gallimard, Paris.

— SPERBER D., 1982, „Les croyances apparemment irrationnelles”, în *Le savoir des anthropologues*, Hermann, Paris.

— VEYNE P., 1983, *Les Grecs ont-ils cru a leurs mythes?* Le Seuil, Paris.

CREȘTEREA ANIMALELOR

Dacă termenul de „creșterea animalelor” a apărut relativ târziu (1836), activitatea corespunzătoare definită de către P. Veyret (1951) ca „ansamblul de operațiuni care asigură producția, întreținerea și folosirea animalelor domestice” este una din activitățile umane străvechi: începuturile ei se confundă cu cele ale domesticirii animalelor. Mulțimea speciilor animale domesticate (de la elefant la albină, de la câine la găină) și diversitatea sistemelor de creștere a acestora ne obligă să ne limităm discursul la creșterea mamiferelor erbivore trăind în

turme, unități de producție și de reproducție. Sistemele pastorale constituite în replică la condiții ecologice și umane specifice merg de la pastoralismul pur, care face din creșterea animalelor unica activitate a unui grup uman, până la agro-pastoralism. Primul se bazează pe deplasări anuale (nomadism) sau sezoniere (transhumantă, pășuni alpine) ale turmelor mânate de întregul grup sau doar de păstori în căutarea unei hrane luate din vegetația spontană sau subspontană (tundra, taigaua, stepele, savanele); al doilea sistem se caracterizează prin înscrierea sedentară într-un spațiu unde omul este cultivator, animalele deplasându-se în interiorul teritoriului în funcție de calendarul agricol. Raportarea la resursele vegetale permite să se distingă:

— Creșterea extensivă a animalelor în sistem nomad, ferme, transhumantă și pășuni alpine;

— Creșterea intensivă în sisteme de cultură furajeră, a cărei cea mai modernă formă, „fără pământ”, presupune menținerea animalelor în stabulație, cu aport total de hrană.

Proprietatea colectivă asupra pășunilor și proprietatea individuală sau familială asupra turmelor sunt frecvente în sistemele considerate tradiționale. Recenta amploare pe care a luat-o producția comercială ajunge adesea la o pășunare excesivă (Sandford, 1980). Însă în aceste sisteme tradiționale, compoziția eterogenă a septelurilor, amestec de animale mari și mici, împărțite totuși în turme distincte, permite diversificarea producției și mai ales asigurarea împotriva catastrofelor, a secetei și a epizootiilor. Uzând de rețele sociale, circulația animalelor prin împrumut sau daruri între rude sau între vecini constituie un alt mijloc de „asigurare” împotriva epidemiilor sau furtului, generator de relații de înțajutorare.

Chiar dacă antropologii au subliniat în special

funcțiile sociale și simbolice ale animalelor în Africa de Est (la populațiile nuer, masai), scopul creșterii animalelor este, în toate cazurile, și unul utilitar: obținerea de produse alimentare sau nealimentare. Unele se obțin de la animalul viu, zilnic sau sezonier (lapte, sânge, lână, păr), în timp ce altele presupun sacrificarea acestuia (carne, piele, coarne, oase).

Laptele este baza alimentației la numeroase societăți pastorale, însă nu poate fi un aliment exclusiv. Populația masai suplinește puținătatea laptelui prin consumul ritual al sângelui de bovină. Marea majoritate a crescătorilor nomazi își procură produse agricole prin schimbul de bunuri sau de servicii (îngrășarea terenurilor) cu cultivatorii sedentari. În Anzi, folosirea diverselor etaje ecologice (pe „verticală”) datorită specializării sarcinilor agricole și pastorale permite obținerea de produse necesare subzistentei grupului.

Ranchingul, sistem de creștere extensivă practicat în spațiile largi din zonele temperate ale emisferei sudice (America, Australia, Noua Zeelandă) și, de puțin timp, și în Africa Tropicală, este orientat spre producția de carne la fel ca anumite sisteme „arhaice” (reni). În Europa, creșterea „industrială” a animalelor s-a dezvoltat începând cu jumătatea secolului al XIX-lea pentru a răspunde la cererea crescândă de carne, antrenând astfel transformări de ordin tehnic (animale destinate sacrificării, pășuni fertilizate).

De asemenea, animalele aduc și alte beneficii, putând fi înhămate, înșeuate, încălecate. În societățile agro-pastorale, intervin în producția agricolă, furnizând forța de muncă și gunoiul pentru fertilizarea terenurilor.

Contrar a ceea ce s-a afirmat uneori, fragilitatea dotării materiale în activitățile pastorale nu traduce arhaismul acestora. Ele se bazează pe cunoștințe precise, transmise sau dobândite prin observație, referitoare la

comportamentul și fiziologia animalelor, dar și la topografia pășunilor, la botanică, la climatologie etc. Natura muncii pastorale face din crescător un specialist îndeplinind o funcție exclusivă, însă polivalent din punct de vedere tehnic.

Tehnicile de creștere a animalelor au drept scop asigurarea alimentației acestora (păscutul, alimentarea cu furaje, adăpatul), protejarea acestora de excesele climaterice (frigul, căldura, vântul, ploaia, seceta) și de agresorii animali sau umani, menținerea unei bune stări de sănătate sau îngrijirea lor în caz de accident sau boală și, în sfârșit, selecționarea (alegerea reproducătorilor, castrarea) și reproducerea acestora.

Pentru a favoriza creșterea vegetației dorite și a elimina plantele nocive, crescătorii aprind focuri și drenează zonele umede. Pășunatul selectiv și deplasarea turmelor influențează de asemenea compoziția pășunilor.

Conducerea și paza turmelor se bazează pe instinctul de grup al erbivorelor și necesită adesea recurgerea la ajutor (animale conducătoare, câini, copii). În sistemele agro-pastorale, unde e necesar să se protejeze culturile, sunt posibile trei opțiuni: îndepărtarea animalelor de sat, izolarea lor pe pajiști îngrădite sau îngrădirea câmpurilor și a grădinilor.

Selectarea reproducătorilor masculi și femele a dus la apariția de rase adaptate la condițiile ecologice și economice locale. Câteodată intră în joc criterii estetice (culoarea, dezvoltarea coarnelor) sau de prestigiu (viteza), însemne ale funcțiilor sociale și culturale ale animalelor (zestre, patrimoniu). În societățile industrializate, unde criteriile de selecție sunt orientate spre productivitate, rolul creșterii animalelor este aproape exclusiv economic și comercial.

A.-M. BRISEBARRE

BRISEBARRE A.-M., 1978, *Bergers des Cevennes*.

Histoire et ethnographie du monde pastoral et de la transhumance en Cevennes, Berger-Levrault, Paris.

— BRUNHES DELAMARRE M.J., 1970, *Le berger dans la France des villages. Bergers communs a Saint-Veran en Queyras et a Normée en Champagne*, Editions du CNRS, Paris.

— DAHL G., HJORT A., 1976, *Having Herds. Pastoral Herd Growth and Household Economy*, University of Stockholm, Stockholm.

— DIGARD J.

— P, 1981, *Techniques des nomades baxtyari d'Iran*, Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris. - „Études sur les sociétés de pasteurs nomades”, 1973 (109), 1974 (110), 1975 (111), 1977 (113), în *Cahiers du CERM*.

— METAILIE J.

— P, 1981, *Le feu pastoral dans les Pyrenees centrales (Barousse, Oueil, Larboust)*, Editions du CNRS, Paris.

— PLANHOL X. de „Nomades et pasteurs”, în *Revue géographique de l'Est*, 1961 - 1979. - *Production pastorale et société*, Paris, MSH/CNRS, 1977 - 1987, 1 - 20. - RIVIERE P, 1972, *The Forgotten Frontier. Ranchers of North Brazil*, Holt, Rinehart & Winston, New York.

— SANDFORD S., 1980, *Review of World Bank Livestock Activities în Dry Tropical Africa*, BIRD, Washington DC.

— VEYRET P, 1951, *Geographie de l'élevage*, Gallimard, Paris.

CRITICA POLITICĂ A ANTROPOLOGIEI

Noțiunea de „critică politică” trebuie să fie înțeleasă într-un sens mai larg. Ea ne conduce la o interogație asupra aplicațiilor politice (coloniale, neocoloniale și contra-insurecționale) ale cunoașterii antropologice, stigmatizează sprijinul pe care unele dintre acestea le-au

primit din partea unor antropologi și, în sfârșit, incriminează ideologiile rasiste și occidentalocentriste de care abundă anumite descrieri și analize etnologice. Această critică a putut conduce chiar la întrebări legate de natura proiectului intelectual al disciplinei și la contestarea temeiului metodelor și teoriilor sale. Pentru unii analiști, acest demers critic ține de o tradiție care urcă până în epoca Luminilor, științele sociale trebuind să critice și nu să valideze ordinea socială. Pentru alții, un asemenea demers apare într-o conjunctură precisă, cea a decolonizării și a apariției revendicărilor culturale și naționale ale popoarelor din lumea a treia.

Critica li se adresează în primul rând antropologilor înșiși, confrunțați cu dimensiunea etică a meseriei lor, pozițiile lor apărând ca tot atâtea mize în cadrul instituțiilor și asociațiilor științifice. Această conștientizare, sub o formă publică și uneori organizată, s-a manifestat întâi în Statele Unite în cursul anilor '60, extinzându-se apoi și în alte țări.

Desigur, putem să evocăm tradiții anterioare ale umanismului, chiar ale pacifismului, ilustrate, încă din 1919, de F. Boas. Antropologia americană din epoca lui New Deal a fost și ea foarte „socială” în preocupări, criticând o etnologie „folcloristă”. Însă, înainte de toate, incriminarea publică și politică a sistemului colonial a fost cea care i-a condus pe antropologi la a-și pune întrebări în legătură cu efectele sociale și culturale ale unei situații care părea, până atunci, naturală. Textul lui M. Leiris „L'ethnographie devant le colonialisme” (1950) reflectă foarte bine în acest punct schimbarea de perspectivă adusă de M. Glückman sau G. Balandier. Critica cea mai consecventă a fost exprimată în cadrul studiilor africaniste, atât din cauza datei târzii a decolonizării, cât și datorită greutății teoriilor funcționaliste anistorice care prevalaseră până atunci.

Începând din 1963 și mai ales în 1967 - 1968, s-a deschis o adevărată discuție internațională asupra responsabilităților sociale și politice ale antropologilor (J. Hooker, J. Maquet, Lévi-Strauss, 1966; P. Worsley, 1970; K. Gough, 1968). Războiul din Asia de Sud-Est a mobilizat mediile universitare și succesul teoretic al marxismului a putut permite, cu foarte mare ușurință, dar și într-un mod foarte superficial, ca orice contestare a ordinii antropologice stabilite să apară drept politică. Această mișcare a durat circa zece ani (Copans, 1975) și a dezvoltat, succesiv, mai multe teme. Întâi, antropologia este denunțată ca „flică a imperialismului”. Cercetarea contra-insurecțională și polițienească de astăzi și-ar găsi rădăcinile atât în antropologia aplicată din epoca colonială, cât și în lucrările elaborate în cadrul Bureau of Ethnology American înființat în Statele Unite (J.W. Powell). Anticolonialismul a cedat apoi locul unei istorii a științelor din lumea a treia (Leclerc, 1972; Asad, 1973) care critică obiectivismul etnologiei clasice și prejudecățile sale primitiviste.

Studiind „celelalte” societăți de la distanță și din exterior, etnologia ajunge să-i uite pe „oameni”, punctele lor de vedere și aspirațiile lor (Hymes, 1973). Criticile cele mai radicale îi îndemneau pe antropologi să se plaseze în modernitate și să analizeze imperialismul sau luptele de eliberare națională. În cele din urmă, o asemenea perspectivă sugerează recuperarea antropologiei de către cei care au fost „victimele” ei. Se pune astfel problema „indigenizării” antropologiilor, grație dezvoltării unor etnologii autohtone și naționale (care permite o reciprocitate a perspectivei) și transformării lor într-un instrument intelectual de emancipare politică și socială. Acest discurs reformulează în felul său anumite revendicări culturaliste africane sau amerindiene (Adotevi, 1972; Jorgensen și Lee, 1974). Extrema ideologizare a

discuției a cedat, astăzi, locul unor preocupări mai profesionale: sociologia istorică a contextelor, inclusiv politice, ale antropologiei; reflecția epistemologică asupra mecanismelor sale de scriere și de raționament (J. Clifford); extinderea criticii la ansamblul științelor sociale ale dezvoltării; valorizarea etnologiei „la fața locului”; incriminarea căutării de autenticitate și a banalizării discursului, adică a înseși metodei etnologice.

Totuși, chiar natura acestei mișcări de critică politică rămâne încă ambiguă. Să fie vorba de un fenomen de conjunctură, de o veritabilă criză mondială a disciplinei ca rezultat al unui moment istoric particular, succesul politic al luptelor de eliberare națională? Sau este vorba despre o critică oarecum epistemologică, care își pune problema specificității antropologiei și care se exprimă prin apariția unei noi conștiințe morale a cercetătorilor în fața unui obiect pe cale de dispariție („etnocidul” lui R. Jaulin, 1970). Transformându-se într-o autocritică din care a dispărut orice grijă practică, critica nu mai are nimic politic, în afara numelui.

J. COPANS

ADOTEVI S., SPERO K., 1972, *Negritude et negrologues*, Union Generale d'Édition, Paris.

— ASAD T. (ed.), 1973, *Anthropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press, Londra.

— COPANS J. (ed.), 1975, *Anthropologie et Imperialisme*, Maspero, Paris.

— GOUGH K, 1968, „Anthropology and Imperialism”, în *Monthly Review*, 19, 11: 12 - 27 (trad. fr. „Des propositions nouvelles pour les anthropologues”, în Copans J., op. cit.: 19 - 35).

— HYMES D. (ed.), 1973, *Reinventing Anthropology*, Pantheon Books, New York. — JAULIN R., 1970, *La paix blanche*, Le Seuil, Paris.

— JORGE - năen J., LEE Richard R.B. (ed.), 1974, *The*

New Native Resistance: Indigenous Peoples Struggles and the Responsabilités of Scholars, Modular Publication, New York.

— LECLERC G., 1972, *Anthropologie et Colonialisme, Essai sur l'histoire de l'Africanisme*, Fayard, Paris.

— LEIRIS M., 1950, „Lethnographie devant le colonialisme”, în *Les temps modernes*, 58: 357 - 374 (reluat în *Cinq études d'ethnologie*, Denoel-Gonthier, Paris, 1969: 83 - 112).

— LEVI-STRAUSS C., 1966, „Anthropology: Its Achievement and Future”, în *Current Anthropology*, 7 (2): 124 - 127. - WORSLEY P., 1970, „The end of Anthropology”, în *Transactions of the Sixth World Congress of Sociology*, 3: 121 - 129.

CULOARE - Clasificare. Conklin (H.C.). Etnoștiință
CULTURALISM

Expresia „teoria culturalistă a personalității”, pe scurt „culturalism”, a fost folosită pentru prima dată în anii '50—60 în legătură cu lucrările americane consacrate raporturilor dintre cultură și personalitate. Primele dintre aceste lucrări au fost scrise în anii '30 (Mead, 1928; Benedict, 1935). Însă cărțile publicate după război au fost cele mai discutate, în special cele ale lui R. Linton (1945) și A. Kardiner (1945). Aceștia propuneau o teorie potrivit căreia în copilărie se formează o personalitate de bază (sau personalitate modală), definită ca un ansamblu de trăsături tipice care constituie caracterul etnic sau național. Apariția cuvântului „culturalism” a marcat sfârșitul unei perioade în cursul căreia s-a crezut că raporturile dintre cultură și personalitate, doi termeni la fel de vagi, ar putea fi tratate în mod global. În consecință, această temă avea să cedeze locul unor cercetări mai specializate asupra educației copiilor sau a clinicii psihiatrice.

Într-o accepție mai largă, cuvântul „culturalism” este

utilizat și pentru a opune două curente de gândire din istoria antropologiei: antropologia culturală americană care se înscrie în tradiția științelor culturii elaborate în Germania secolului al XIX-lea (*Kulturwissenschaften*) și antropologia socială engleză care se apropie mai mult de sociologie prin originile sale, considerând că analiza structurilor sociale este condiția prealabilă pentru a pune în perspectivă studierea problemelor culturale în diferitele lor dimensiuni lingvistice, tehnice, psihologice și istorice (Evans-Pritchard, 1951).

Culturalismul în sens larg nu este o teorie, ci o modalitate echivocă de a raționa asupra culturii considerate ca un tot. Într-adevăr, termenul de „cultură” își datorează o mare parte din succesul său romantismului, care credea că viața spiritului se opune materialismului civilizației. În această dezbatere ideologică, termenii de „cultură” și „civilizație” au un sens apreciativ. Pentru ca aceste cuvinte să fie de o oarecare utilitate într-o analiză descriptivă, trebuie să precizăm criteriile lor de aplicare, indicatorii empirici care delimitează răspândirea lor. De obicei, cuvântul „civilizație” este utilizat pentru a desemna în mod global o stare a societății căreia i se atribuie anumite caracteristici (de exemplu, civilizația neolitică, elenistică etc). Trăim într-o civilizație, dobândim o cultură. Ceea ce face dificilă folosirea cuvântului „cultură” este faptul că el instituie o relație între *starea* unei tradiții, între o achiziție socială, și un *proces* individual de achiziții intelectuale și morale. Echivocul se referă la acest aspect. De exemplu, R. Benedict (1935) afirmă că individul este modelat (*patterned*) în întregime de cultura căreia îi aparține și a cărei creație este într-o oarecare măsură. Această manieră de a-i vedea pe indivizi ca ilustrarea unui tip social face societatea să semene cu un muzeu. Modelul are o forță causală. Personajele sunt modelate, mulate. De ce să numim acest lucru „cultură”? Când R. Benedict

vorbește despre colectivitate, ea subliniază, pe bună dreptate, faptul că activitatea culturală este selectivă, existând diferite soluții posibile pentru problemele puse de constrângerile naturale; fiecare soluție se înscrie în ceea ce ea numește „marele evantai” sau „marele arc al posibilităților”. Atunci de ce să nu facem un raționament analog pentru individ? Tocmai impunându-i anumite constrângeri, o limbă, o tehnică sau o morală oferă omului posibilități pe care fiecare le exploatează în felul său. Transmiterea experienței nu este doar selectivă, precum în cazul evoluției biologice, ci și didactică (Jacob, 1981). În transmiterea modelelor tradiționale trebuie să distingem trei elemente diferite: 1) practicile sociale care trebuie să fie descrise în același timp cu statusurile și rolurile; 2) comentariile pe care le fac oamenii, interpretările pe care le dau acestora; 3) efectele psihologice examinate prin metode specializate, în măsura în care acest lucru este posibil fără să fie uitate mesajele. O practică poate să aibă efecte și consecințe, însă a-i atribui culturii o eficacitate cauzală ar însemna să presupunem că rețetele de bucătărie ne scutesc să mai mâncăm. Totuși, M. Herskovits, în prelungirea ideilor lui B. Spencer și A. Kroeber, susține, de exemplu, că realitatea obiectivă care este cultura scapă controlului indivizilor și operează în limitele propriilor sale legi, că finalitatea antropologiei este aceea de a analiza determinismul cultural plecând de la experiențele individuale ale membrilor grupului la un moment dat al istoriei sale, experiențe care dezvăluie conținutul culturii acestui grup. Această concepție despre cultură este o versiune antropologică a idealismului german definit în sensul cel mai larg.

Definirea culturii ca „tot complex” a fost introdusă în limba engleză de E.B. Tylor, care o preluase de la G. Klemm. Spiritul unui popor este un tot irepetabil, spunea Hegel. Aceeași idee poate fi enunțată într-un sens

universalist sau particularist. Istoricismul cultural al lui Herder provine dintr-un naturalism optimist. El scrie în lucrarea sa *Idei despre filosofia istoriei umanității* (1834) următoarele: „Care este legea pe care am observat-o în fiecare dintre marile fenomene ale istoriei? Iată care este, în opinia mea, această lege: toate lucrurile de pe pământ au fost ceea ce puteau să fie, în funcție de situația și nevoile locului, de circumstanțele și caracterul timpului, de geniul nativ sau accidental al popoarelor [...]; tot ce poate să se dezvolte în cadrul umanității [...] se dezvoltă cu adevărat”. În ceea ce-l privește, Herskovits (1972) apreciază că experiența este culturală, ceea ce înseamnă că, mizând pe ambiguitatea cuvântului „experiență”, el îi atribuie culturii funcția de organizare pe care Kant o atribuia spiritului, cu diferența că pluralitatea culturilor l-ar închide pe fiecare în tradiția sa, așa cum Diogene este închis în butoiul său. Iluzia culturalistă care produce totalități spirituale incomensurabile ar putea fi analizată așa cum o face istoricul P. Veyne atunci când critică ideea conform căreia cadrele de gândire ar constitui o instanță autonomă și că, în consecință, fiecare epocă ar avea un stil de ansamblu, o fizionomie absolut specifică. „Să presupunem, scrie el, că vreau să spun că în secolul al XVI-lea orologiile erau rare și inexacte și că, în consecință, oamenii erau obișnuiți cu o oarecare oscilație în folosirea timpului zilelor lor. Pentru a face și mai evident acest lucru, îl interiorizez și scriu că pentru oamenii secolului al XVI-lea timpul era unul oscilant, un timp latent. Nu ne-ar mai rămâne decât să spunem că, departe de a crede că proasta funcționare a ceasurilor ar determina o astfel de concepție asupra timpului, am putea fi de părere că, dimpotrivă, această concepție e cea care îi împiedică de fapt să facă mai multe ceasuri și să le amelioreze” (Veyne, 1971). Prin această operație miraculoasă, cultura unui popor sau a unei epoci devine paradigma magică ce face

să se învârtă ceasurile în ritmul său.

Este adevărat că civilizația greacă nu mai există, pe când cultura greacă poate fi transmisă în continuare, însă acesta nu este un motiv pentru a o ipostazia. Activitatea umană produce forme de exprimare și de reprezentare care au fost făcute tocmai pentru a fi comunicabile și transmisibile. Cum de este posibil acest lucru? Este sarcina biologiei să afle răspunsul la această întrebare. Cum anume se întâmplă aceasta? Istoricul și etnograful trebuie să arate cum se petrec lucrurile. Antropologia oscilează între aceste două întrebări.

E. ORTIGUES

BEATTIE J., 1964, *Other Cultures: Aim, Methods and Achievements în Social Anthropology*, Cohen & West, Londra (trad. fr. *Introduction à l'anthropologie sociale*, Payot, Paris, 1972).

— BENEDICT R., 1935, *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin, Boston (trad. fr. *Echantillons de civilisations*, Gallimard, Paris, 1950).

— DUFRENNE M., 1953, *La personnalité de base*, PUF, Paris.

— EVANS-PRITCHARD E.E., 1951, *Social Anthropology*, Cohen & West, Londra (trad. fr. *L'anthropologie sociale*, Payot, Paris, 1969).

— GEERTZ C., 1972, *The Interpretation of Culture*, Basic Books, New York.

— HERSKOVITS M., 1948, *Man and His Work: The Science of Cultural Anthropology*, A. Knopf, New York (trad. fr. *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Payot, Paris, 1967); 1972, *Cultural Relativism*, Vintage Books, New York.

— JACOB F., 1981, *Le jeu des possibles*, Fayard, Paris.

— KARDINER A., 1945, *The Psychological Frontiers of Society*, Columbia University Press, New York.

- KROEBER A.L., 1952, *the nature of Culture*, Chicago University Press, Chicago.
- LINTON R., 1945, *Cultural Background of Personality*, Appleton, New York (trad. fr. *Le fondement culturii de la personnalité*, Dunod, Paris, 1968).
- MEAD M., 1928, *Coming of Age în Samoa* (trad. fr. parțială *Moers et sexualite en Oceanie*, Plon, Paris, 1963).
- MANNERS A., KAPLAN D. (ed.), 1968, *Theory în Anthropology: A Sourcebook*, Routledge & Kegan Paul, Londra.
- MAYER P (ed.), 1970, *Socialisation: The Approach from Social Anthropology*, Tavistock, Londra.
- VEYNE P, 1971, *Comment on écrit l'histoire*, Le Seuil, Paris.

CULTURĂ

— *Problema* în limbajul antropologiei, cuvântul „cultură” are două accepții principale, care nu sunt, de altfel, separabile una de alta: ne referim la cultură în general și la formele de cultură gândite și trăite în mod colectiv în istorie, adică la culturi.

Pentru cultură în general, E.B. Tylor (1871) a dat o definiție cu valoare canonică: „ansamblu complex care include cunoștințele, credințele, arta, moravurile, dreptul, obiceiurile, precum și orice înclinație sau experiență dobândită de omul care trăiește în societate”. Astfel, cultura este o realitate a cărei existență este inerentă condiției umane colective, ea este un „atribut distinctiv” (Lévi-Strauss) al acesteia, o caracteristică universală, *cultura* opunându-se în această privință *naturii*. Tradiția americană a unei antropologii „culturale” s-a dezvoltat, începând cu F. Boas, plecând de la o tematică ce privilegia analiza faptelor de „cultură”, pe când antropologia „socială”, mai ales cea britanică, s-a concentrat în exclusivitate asupra faptelor „sociale”. „Culturaliștii” americani au încercat în mod regulat să definească

termenul de „cultură”, chiar dacă au constatat că această întreprindere este imposibilă sau banală: inventarul definițiilor culturii realizat de A.L. Kroeber și C. Kluckhohn (1952) lasă impresia unei repetiții sterile. De fapt, sensul dat, în general, cuvântului „cultură” ține de cunoașterea comună, care s-a constituit, inițial, în jurul noțiunii de „*cultura animi*” a anticilor, care atașează cultura realizărilor spiritului. Totuși, antropologia culturală nu s-a mulțumit să comenteze iar și iar definiția empirică a lui Tylor, îndreptându-și atenția către una dintre caracteristicile fundamentale ale culturii, transmisibilitatea sa. Astfel, cuvântul „cultură” a dobândit un sens apropiat de cel al cuvântului „civilizație”. Cât despre noțiunea de „transmitere”, ea este explicitată sau ilustrată prin folosirea unor cuvinte sau expresii ca „tradiție”, „obicei”, „tradiție culturală”, „moștenire culturală” etc.; potrivit unei formule familiare societăților africane, cultura este ceea ce „găsim în momentul în care ne naștem”. Pentru a merge mai departe în înțelegerea noțiunii de „cultură”, trebuie să facem inventarul conținutului său, să stabilim nivelul investigației și modul în care se realizează totalizarea trăsăturilor și determinarea diferențelor. Astfel, în ceea ce privește conținutul culturii, deprinderile tehnice au o importanță mai mică decât determinările de ordin intelectual, cultura apărând ca un soi de capital spiritual al cărui depozitar este societatea și, în lumea modernă, al cărui paznic este statul. Scoala americană numită „Culture and personality” s-a ocupat de analiza dublei mișcări stimul → răspuns → stimul prin intermediul căreia personalitatea este formată de cultură: totalizarea individuală a moștenirii culturale se realizează prin educație (ipoteza existenței unei structuri a personalității de bază a fost introdusă de A. Kardiner), și individul, prin experiența trăită, participă la formarea culturii sale, fără însă a analiza critic principiile acestei

formări. Această concepție psihologizantă despre cultură, oricât de fecundă ar fi fost, nu a putut să nu alimenteze considerațiile, întotdeauna vagi și adesea dăunătoare, despre cultura „dominantă”, „majoritară”, „medie”, „autentică”, despre relația dintre cultură și mentalități sau despre cultură ca manifestare a „spiritului” sau a „geniului” unui popor, al unei națiuni, al unei civilizații, ba chiar ca suport al unui ideal de viață pentru individ. În acest registru foarte general, antropologia contemporană a realizat un progres decisiv, ocupându-se nu cu definirea culturii, ci cu identificarea elementelor care au permis trecerea umanității de la natură la cultură; vom aminti, în acest context, locul crucial pe care Lévi-Strauss îl atribuie prohibiției incestului.

Așadar, cultura se înscrie în istorie ca o diversitate de culturi și astfel ajungem la a doua accepție a termenului. Antropologia ridică o problemă care poate fi formulată astfel: dacă unitatea condiției umane se descompune într-o pluralitate de culturi, în ce constau diferențele dintre aceste culturi? Lévi-Strauss a dat acestei întrebări un răspuns operatoriu, sub formă de definiție: „Numim cultură orice ansamblu etnografic care, din punctul de vedere al anchetei, prezintă, în raport cu altele, deosebiri semnificative” (1958: 325) și, mai departe (*ibid.*): „termenul de cultură este folosit pentru a defini un *ansamblu* [sublinierea autorului] de diferențe semnificative ale căror limite se suprapun cu aproximație”. Iată-ne la baza unui *relativism cultural* a cărui concepție a fost dezvoltată de către Lévi-Strauss în *Race et histoire* (1952) și completată mai târziu în articolul „Race et culture” (1971, în 1983). Nu există nicio definiție posibilă (generală, exhaustivă și lipsită de ambiguitate) a culturii care să permită explicarea, cu toată rigoarea, a existenței unui număr finit de culturi distincte unele de altele. Identificarea unor culturi nu ne autorizează să le reificăm

existența (tentație căreia i-a căzut pradă, printre altele, etnologia germană), și aceasta din două motive: 1) examinată la un nivel de investigație dat, comparația dintre culturi nu mobilizează utilizarea exhaustivă și de pondere egală a unui ansamblu finit de trăsături distinctive. În mod progresiv, culturile sunt, *în același timp*, asemănătoare și diferite, căci caracteristicile utilizate pentru realizarea comparației nu variază toate în același timp de la o cultură la alta, iar cele care variază în mod concomitent nu o fac cu aceeași intensitate și nici în același sens; 2) al doilea motiv care îi interzice antropologiei să dorească a fi o sistematică a culturilor este acela că identificarea acestora din urmă este un *rezultat* al analizei, iar nu un *dat*, condițiile determinării și ale comparației depinzând de scara aleasă pentru studiu. Cum scrie Lévi-Strauss (*ibid.*): „Dacă încercăm să determinăm deosebiri semnificative dintre America de Nord și Europa, le vom trata ca pe niște culturi diferite, însă dacă presupunem că interesul cercetării se orientează către deosebirile semnificative dintre [...] Paris și Marsilia, aceste două ansambluri urbane vor putea fi constituite în mod provizoriu ca două unități culturale”. Trebuie să adăugăm că în practica muncii antropologice relativismul cultural este nimicit de o tradiție a identificării culturilor care tinde să facă din acestea realități autonome, în număr de câteva mii, dintre care foarte multe sunt moarte astăzi, altele mor aproape zilnic, pe când, dimpotrivă, unificarea culturală spre care pare să tindă societatea industrială contemporană este însoțită de apariția unor noi culturi sau, așa cum preferă să spună anglo-saxonii, a unor „subculturi” (*subcultures*).

Dubla incriminare teoretică a identității culturale are consecințe importante. Culturile nefiind entități închise, nu putem pretinde să stabilim o nomenclatură a lor (deși am văzut că antropologii nu ezită să o facă), *a fortiori* o

clasificare sau o ordonare ierarhică: evoluționismul cultural, inclusiv marxismul, nu țin seama decât de discursul unei culturi despre alte culturi. Ideile generale despre evoluție și progres ar putea fi validate – eliberate de supozițiile lor, de anumite naivități grosolane și de un rasism cel puțin indus –, însă ele nu pot folosi decât la explicarea, sumară și în afara oricărui finalism, a unor procese de amploare limitată, rezultante provizorii, „locale”, ale unor dezvoltări de orientare diferită, ale unor continuități și discontinuități.

Faptul că se poate întâmpla ca două culturi luate la întâmplare la același nivel de investigație să nu fie comparabile în mod convenabil nu ne împiedică să afirmăm că toate culturile sunt identice, întrucât ideea de caracter incomplet al unei culturi nu are sens: pentru el însuși, dar și pentru actorul istoric confruntat cu cultura, orice sistem cultural este saturat. Această saturație întemeiază legitimitatea existenței oricărei culturi. Unii antropologi au demonstrat prin reducere la absurd (în general, chiar fără să o știe) că toate culturile sunt identice între ele, în sensul exact precizat mai sus; propunându-și să identifice universalii culturii care ar fi pentru culturi ceea ce univ-saliile limbajului sunt pentru limbă, ei nu au reușit decât să acumuleze câteva locuri comune potrivite doar pentru a aminti că omul este om și nu animal, că o societate este o societate și nu o colecție de indivizi etc.

Nicio cultură nu este izolată și dinamica culturală nu este rezultatul unor dezvoltări endogene, ci al unei permanente interacțiuni a culturilor. Totuși, orice cultură încearcă, în aceeași măsură în care dorește să se deschidă înspre alte culturi, o anumită ispită a închiderii în ea însăși: nicio cultură nu poate să-și afirme particularitatea fără a dori să-și sublinieze diferența, socotită ireductibilă, în raport cu culturile cu care se află în relație. Culturile par a încerca împreună să se distingă unele de altele. Din

acest punct de vedere, oricât de nobilă ar fi inspirația umanismului universalist, acesta rămâne doar un discurs ideologic occidental de uz intern, așa cum a fost și evoluționismul. Prin voința de decentrare radicală care o animă astăzi, antropologia intenționează să crediteze toate culturile, trecute sau prezente, „primitive” sau „avansate” din punct de vedere economic, cu aceeași demnitate, tocmai pentru că se recunoaște „incapabilă să enunțe o judecată de ordin intelectual sau moral asupra valorilor cutărui sau cutărui sistem de credințe sau asupra cutărei sau cutărei forme de organizare socială, criteriile sale de moralitate ținând, ipotetic, de societatea particulară în care au fost enunțate” (Lévi-Strauss, 1983: 52). Prin depășirea reflecției sale asupra culturii în general și prin risipirea iluziilor sale asupra obiectivității decupajelor culturale, antropologia extrage dintr-o dezbatere la fel de veche ca însăși disciplina unul dintre principiile majore ale „politicii” sale.

M. IZARD

KAPLAN D., MANNERS R.A., 1972, *Culture Theory*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

— KROEBER A.L., 1952, *the nature of Culture*, University of Chicago Press, Chicago.

— KROEBER A.L., KLUCKHOHN C, 1952, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

— LEVI-STRAUSS C, 1952, *Race et histoire*, UNESCO, Paris. 1983, *Le regard éloigné*, Plon, Paris.

— LINTON R., 1936, *The Study of Man. An Introduction*, Appleton Century, New York (trad. fr. *De l'homme*, Editions de Minuit, Paris, 1968).

— MANDELBAUM D.G. (ed.), 1958, *Selected Writings of Edward Sapir în Language, Culture and Personality*, University of California Press, Berkeley (trad. fr. par u iată *Anthropologie*, 2 vol., Editions de Minuit,

Paris).

— TYLOR E.B., 1871.

Primitive Căture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion

Language, Art and Custom, 2 vol., Murray, Londra (trad. fr. *La civilisation primitive*, 2 vol., Reinwald, 1876 - 1878, Paris).

— *Teoriile*

Folosirea noțiunii de „cultură”, concept-cheie pentru antropologia nord-americană de la începutul secolului încoace, dă seamă de faptul că societățile omenești constituie entități dotate cu existență și semnificație, la fel ca și grupurile naționale. Dezbateră care îi opune pe susținătorii unei concepții universaliste reprezentanților unei concepții particulariste despre cultură este mereu actuală, prima fiind asociată unei analize comparative, a doua abordărilor cu caracter holist și umanist. O altă dezbateră, care pune problema pertinentei utilizării acestei noțiuni, se referă la „locul” în care se constituie cultura, care este, în funcție de autori, colectivitatea sau individul.

La fel ca și latinescul *cultura* din care provine, cuvântul modern „cultură” se referă la „punerea în valoare” atât a pământului, cât și a sufletului și a trupului. Acestor prime semnificații li se adaugă încă două care le sunt complementare și ocupă un loc fundamental în discursul antropologic. Prima dintre acestea a fost elaborată în secolul al XVIII-lea de gânditorii Luminilor, care considerau cultura, în opoziție cu natura, atât un caracter distinctiv al speciei umane, cât și ansamblul cunoștințelor dobândite de societăți în diferitele etape ale dezvoltării lor; în acest ultim sens, cultura este „organizarea integrată a cunoștințelor, credințelor și comportamentelor care determină capacitatea omului de a învăța și de a-și transmite cunoștințele”. A doua

semnificație, elaborată în secolul al XIX-lea romantic, definește cultura ca o configurație particulară „a unor credințe obișnuite, a unor forme sociale și a unor caracteristici materiale ale unui grup rasial, religios sau social” (cf. *Webster's Ninth Collegiate Dictionary*), definiție care implică faptul că aceste elemente se află la baza unor moduri de viață cu o anumită coerentă și o anumită specificitate.

Prin urmare, avem o primă abordare care presupune că realizarea unei comparații universale a societăților este posibilă, pe când a doua abordare construiește fiecare cultură ca pe un univers autonom putând fi examinat ca „esență” sau „spirit”. Această ultimă concepție este întâlnită la Herder, pentru care fiecare națiune este purtătoarea propriului *Volksgeist*, în tipologia epocilor istorice a lui Hegel sau în relația stabilită de Humboldt între limbă și viziunea despre lume.

Prima abordare a culturii se află la baza antropologiei evoluționiste din secolul al XIX-lea, reprezentată de L.H. Morgan, E.B. Tylor și J.G. Frazer. A doua a fost plasată chiar în centrul antropologiei nord-americane prin F. Boas. La Boas, trecerea de la o concepție universalistă a culturii la atenția arătată elementelor care disting culturile este vizibilă încă din 1887, când, referindu-se la aranjarea colecțiilor muzeografice, el a insistat ca grupările de *artefacte* să fie repartizate nu în funcție de „categoria de invenție”, ci în funcție de unitatea socio-culturală, pentru că „arta și stilul de viață ale unui popor nu pot fi înțelese decât prin analizarea realizărilor sale considerate în ansamblu”. Pentru Boas, obiectele trebuie să fie dispuse în așa fel încât semnificația lor culturală să fie evidentă, obiecte identice putând să aibă o destinație și o valoare diferite, în funcție de contextele socio-istorice (Boas, 1887; Stocking, 1968). Un mare număr de descrieri minuțioase ale limbilor indiene,

realizate de Boas și de elevii săi, au permis să se verifice în mod empiric ipoteza că toate limbile dovedesc o complexitate identică și sunt în egală măsură adecvate funcției lor, fiecare dintre ele având o coerență specifică de care vorbitorii nu sunt conștienți. Aceste postulate, în totală antiteză cu atomismul și antiegalitarismul evoluționiștilor, au contribuit în mare măsură la cristalizarea concepției lui Boas despre cultură. Relativismul lui Boas și teza sa potrivit căreia culturile au o specificitate intrinsecă implică faptul că orice element cultural poate fi observat doar replasat în contextul său de ansamblu și că fiecare cultură, unică prin definiție, trebuie respectată și protejată pentru binele întregii umanități (Boas, 1940). Această concepție în mod fundamental liberală se află în contrast cu ideologiile rasiste ale secolului al XX-lea, care au putut fi socotite prelungiri ale romantismului german.

După Boas, conceptul de „cultură” a fost rafinat în mod progresiv. R. Benedict (1934) și M. Mead, care se sprijineau în mod explicit pe psihologia gestaltistă, au insistat asupra importanței tendințelor holiste sau a tendințelor determinante care își imprimă marca proprie asupra unui spectru larg de activități și de instituții. E. Sapir pune accentul pe relațiile dintre limbă și cultură, precum și pe antagonismul dintre cultură (sau societate) și individ. „Vârsta de aur” a antropologiei culturale americane, care corespunde perioadei cuprinse între anii '20 și '40, dominată de Boas și de elevii săi, a dus la elaborarea tuturor marilor teme ale antropologiei nord-americane.

Reacția împotriva utilizării noțiunii de „model cultural” a căpătat, în America de Nord, forma unui nou evoluționism, lucrările lui L. White și J. Steward întorcându-se la concepția despre cultură ca ansamblu de aptitudini și de-comportamente dobândite. A urmat o

reformulare a metodei comparative inițiate de Tylor, prin G.P. Murdock, care a propus să se procedeze la inventarierea sistematică a determinantilor culturali pentru realizarea unei analize a corelațiilor care pot exista între itemurile astfel izolate. În

Marea Britanie, B. Malinowski a avansat ideea unei culturi umane concepute ca răspuns la nevoile și aptitudinile „naturale” de origine biologică. De această concepție este legată, destul de vag, școala numită a materialismului cultural, pentru care parametrii de ordin demografic și nutrițional definesc un cadru tehnic și de mediu care determină modelele sociale și simbolice (Harris, 1979).

În ciuda alternativelor teoretice apărute în urma criticării pozițiilor sale, antropologia culturală nord-americană a rămas, în ansamblu, fidelă concepției lui Boas despre o pluralitate a culturilor, analizabile doar în raport cu ele însele. Problema distincției dintre „societate” și „cultură” și emergenta problematicii „structurii sociale” au dominat anii '50. Sociologului T. Parsons i se datorează elaborarea unui model sintetic al „acțiunii sociale”, care reduce cultura la un sistem de idei împărtășite, de simboluri și de semnificații, sistem distinct atât în raport cu sistemul social, cât și în raport cu acest „sistem” ireductibil care este personalitatea (Parsons, Shils, 1951).

De acum înainte, teoriile culturii au fost puternic influențate de dezvoltări specifice altor discipline decât antropologia sau de teorii născute în afara sa. Antropologii utilizează astăzi cuvântul „cultură” în mai multe accepții:

- 1) capacitate de simbolizare proprie speciei umane;
- 2) stare dată de inventivitate și de invenție (tehnologie);
- 3) entitate socială relativ autonomă și complexă;
- 4) sistem colectiv de simboluri, semne și semnificații specifice mai multor societăți, în funcție de diferite modalități de integrare. Diversele abordări

teoretice care, începând cu anii '50, au fost reunite sub numele de antropologie „simbolică” sunt tot atâtea variații pe tema boasiană a culturilor ca totalități sociale sau pe tema parsoniană a culturilor ca sisteme simbolice.

Tema totalizării culturale a fost reluată, cu o rigoare moștenită de la lingvistica lui Saussure, de structuralismul lui Lévi-Strauss (1958), care examinează cultura ca articulare a determinațiilor inconștiente (registru specific structurii sociale) și a manifestărilor instituționale. Operând o sinteză a tradiției boasiene și a structuralismului, M. Sahlins (1976) susține că modul în care constrângerile ecologice și tehnno-economice sunt definite, „constituite” sau „însușite” de către societate este determinat *a priori* de cultură. Astfel, lumea materială poartă amprenta culturii (chiar dacă nu îi datorează „existența” prin intermediul intelectiei), dar acționează, la rândul său, asupra acesteia.

Susținătorii concepției restrictive despre cultură nu cad de acord în legătură cu „caracterul sistematic” care trebuie să îi fie acordat acesteia și nici în legătură cu modul de analiză care i se potrivește. Pentru D. Schneider (1968), cultura este un sistem de credințe normative, de valori și de simboluri provenite din acțiune, însă al căror ansamblu nu este reductibil la acțiune. Acțiunea socială și discursul care o explică pot să fie examinate, în această perspectivă, ca reprezentând o etnofilosofie implicită, elaborată plecând de la un anumit număr de elemente simbolice fundamentale. Antropologia „interpretativă” a lui C. Geertz, care se sprijină pe Weber, Wittgenstein și pe tradiția fenomenologică, încearcă să surprindă cunoștințele implicite utilizate de actorii sociali pentru a produce și legitima activitatea lor practică. Ea își mobilizează analizele descriptive pentru a construi modele ale proceselor culturale apropiate de experiența trăită (*experience-near*) și concepte, acestea din urmă fiind, din

principiu, îndepărtate de această experiență (*experience-far*) (Geertz, 1973, 1983).

În anii '80, un anumit număr de abordări s-au opus culturalismului post-boasian și au repus în discuție postulatele sale, punând accentul mai puțin pe identitatea culturilor sau pe sistemele culturale, cât pe practicile și proliferarea "vocilor" sociale pe care le ascultă antropologii atunci când nu încearcă să le canalizeze (Ortner, 1984). Studiarea „generativității culturale” – inspirată în mare măsură de lucrările despre plurilingvism și despre fenomenul de creolizare, în vreme ce analiza clasică a culturii se baza pe o lingvistică sincronică cu obiect unic – dezvoltă o critică a noțiunii de „cultură” care o privește pe aceasta ca pe o abstracție totalizantă; ea pune accent pe producerea de sens prin interacțiunea subiecților, care se traduce prin existența unei mulțimi de mesaje și de coduri, de subsisteme și de subculturi (Drummond, 1981). P Bourdieu (1972) insistă asupra faptului că, până la un anumit punct, cultura este trăită în mod direct de actorii sociali. Analistii lui *writing culture* consideră că etnografia ar trebui să restituie ceea ce este „dat” în experiența interactivă de teren – acest material fiind conceput ca și cum ar conține „scrierile” (în fapt, povestite oral) societății studiate – și nu să ofere clasicele procese-verbale ale anchetei, a căror realizare ține de o concepție abstractă despre cultură (Clifford, Marcus, 1986). O serie de abordări feministe critice studiază modul în care discursul se constituie ca mesaj autoritar, în contextul unei dialectici între curentul cultural autoritar dominant și contracurențele subculturale nonautoritare. Ca reacție la anistorismul concepției tradiționale despre cultură, antropologii pun tot mai mult accentul pe rolul jucat de credințe, valori și instituții (părți constitutive ale culturii) în dezvoltarea istorică: am avea astfel un determinism cultural care ar corespunde, selectiv,

determinismului istoric, fenomenele de schimbare culturală fiind examinate *ipso facto* ca fenomene istorice care trebuie analizate ca atare (Wolf, 1982; Sahlins, 1985). În sfârșit, reprezentarea preconcepută despre cultură este readusă în discuție prin intermediul interesului, mai nou, pentru fenomenele considerate până în prezent marginale, precum experiența individuală idiosincrazică și afectivă (Shweder, Levine, 1984) sau locul retoricii, al esteticii și al creației poetice în cultură. Trebuie să notăm că, în vreme ce în câmpul antropologiei sunt operate aceste reevaluări, utilizarea conceptului de „cultură” câștigă teren în discipline atât de diferite ca istoria, filosofia, științele religiei sau cele ale organizațiilor.

J. GALATY, J. LEAVITT

BENEDICT R., 1934, *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin, Boston (trad. fr. *Echantillons de civilisations*, Gallimard, Paris, 1950).

— BOAS F., (1887) 1974, „The Principles of Ethnological Classification”, în G.W. Jr. Stocking (ed.), *The Shaping of American Anthropology: A Franz Boas Reader*, Basic Books, New York, 1974. 1940, *Race, Language and Culture*, Macmillan, New York.

— BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une theorie de la pratique*, Droz, Geneva.

— CLIFFORD J., MARCUS G (ed.), 1986, *Writing Culture*, University of California Press, Berkeley.

— DRUMMOND L., 1981, „The Cultural Continuum: A Theory of Intersystems”, în *Man*, n.s., 15: 352 - 374. - GEERTZ C, 1973, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York. 1983, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books, New York (trad. fr. *Savoir local, savoir global, les lieux du savoir*, PUF, Paris, 1986).

— HARRIS, M. 1979, *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*, Random House, New

York.

— LEVI-STRAUSS C., 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris.

— ORTNER S.B., 1984, „Theory in Anthropology since the Sixties”, în *Comparative Studies in Society and History*, 26: 126 - 166. - până ONS T, SHILS E.A. (ed.), 1951, *Toward a General Theory of Action*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

— SAHLINS M.D., 1976, *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Au coeur des sociétés: raison utilitaire et raison culturelle*, Gallimard, Paris, 1980). 1985, *Islands of History*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Des îles dans l'histoire*, Gallimard - Le Seuil, Paris, 1989).

— SCHNEIDER D.M., 1968, *American Kinship: A Cultural Account*, Prentice Hall, Englewood Cliffs.

— SHWEDER R.A., LEVINE R.A. (ed.), 1984, *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge.

— STOKING G.W. Jr., 1968, *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, The Free Press, New York.

— WHITE L.A., 1959, „The Concept of Culture”, în *American Anthropologist*, 61, 2: 227 - 251.

— WOLF E.R., 1982, *Europe and the People without History*, University of California Press, Berkeley.

CUTUMĂ

Folosirea termenului de „cutumă” este problematică, datorită faptului că acesta posedă două sensuri destul de diferite, deși al doilea decurge din primul.

1) Cutuma este un obicei care se bazează pe rutină (Weber, 1971). Într-adevăr, orice cutumă tinde să facă să predominie anumite comportamente (legitimate de un trecut adesea „imemorial”) care nu dobândesc, totuși, niciodată un caracter obligatoriu (de exemplu: cutume

vestimentare, culinare, funerare etc). Îndepărtarea de aceste comportamente se soldează, de obicei, cu „neplăceri” sau „inconveniente” (Weber, 1971) datorate semnelor de dezaprobare manifestate de cei care li se conformează. Totuși, se întâmplă ca „sanctiunea” informală să devină redutabilă (mergând, de exemplu, până la ostracizare) dacă încălcările cutumei sunt percepute ca fiind extrem de grave.

2) Se vorbește, de asemenea, despre cutumă în cazul dreptului scris, când acesta se sprijină pe constatarea unor obiceiuri tradiționale: „Uneori [...] fidelitatea constant reînnoită față de un anumit tip de comportament trezește la garanții desemnați ai ordinii ideea că nu mai este vorba doar de un obicei sau de o convenție, ci de o obligație juridică, a cărei respectare trebuie impusă: este o normă de acest gen, bucurându-se de o simplă autoritate de fapt, pe care o numim drept cutumiar” (Weber, 1971: 334335). Astfel, Franța Vechiului Regim era împărțită în două printr-o linie între La Rochelle și Geneva: în sud se întindeau zonele zise de „drept scris”, precipitare și plasate dintotdeauna sub influența vechiului drept roman; în schimb, în nord existau zone așa-zise de „drept cutumiar” în care fiecare regiune își avea propriul drept și, adesea, fiecare oraș important avea *uzanța* sa. De exemplu, Normandia era guvernată de *Coutume de Normandie*, însă ținutul Caux (preciputar, pe când restul provinciei era egalitară) făcea excepție; în plus, Bayeux și Caen aveau *uzanțe* proprii (Yver, 1968).

G. AUGUSTINS

BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une theorie de la pratique*, Droz, Geneva.

— LE ROY LA DURIE E., 1972, „Sisteme de la coutume. Structures familiales et coutumes d'heritage”, în *Annales E.S.C.*, 4 - 5: 825 - 847. - MALINOWSKI B., 1926, *Crime and Custom în Savage Society* Routledge & Kegan

Paul Londra (trad. fi *Moeurs et coutumes des Melanésiens Trois essais sur la vie sociale des indigènes trobriandais*, Payot, Paris, 1933).

— WEBER M... 1971, *Economie et société*, Plon, Paris.

— YVER J., 1966, *Egalité entre héritiers et exclusion des enfants dotes. Essai de géographie coutumière*, Sirey, Paris.

D

DESCENDENȚĂ

Descendenta este un grup de filiație uniliniară, exogamă, localizat sau nu, ai cărui membri se reclamă fie pe linie agnată (patriliniară), fie pe linie uterină (matriliniară) dintr-un strămoș comun cunoscut. Membrii descendentei sunt prinși în relații genealogice care îi leagă pe unii de alții și pe toți de strămoșul fondator al descendentei. În calitate de unitate socială, descendenta combină rezidența (patrilocală sau matrilocală), filiația (patriliniară sau matriliniară), principiul de autoritate (stratificare după vârstă și sex, frate mai mare și mezin) și patrimoniul (moștenire și succesiune în primo-genitură). La dogonii din Mali, descendentele patriliniare din același clan sunt localizate pe cartiere. Mai multe descendentecartiere formează un sat. În centrul fiecărui cartier se află casa-mamă a descendentei, recunoscută ca aparținând strămoșului fondator, loc al puterii, al riturilor și al cultului strămoșilor. Aici locuiește șeful descendentei, el fiind decanul generației vârstnice a membrilor acesteia. O descendentă care sporește de-a lungul generațiilor (până la cinci generații sau mai multe) poate ajunge la un efectiv considerabil (mai multe mii de indivizi). O dată ce se trece peste un anumit prag, determinat de cantitatea de pământ disponibilă, de compatibilitatea dintre imperativul alegerii unui soț și respectul față de regula exogamiei etc, descendenta se segmentează și se dispersează. Cu timpul,

segmentele vor deveni descendente teritoriale și exogame, recunoscute de alte descendente, fiecare dintre ele constituind o facțiune a clanului (extensiune maximală a descendentei de origine). Fox (1972) distinge sistemul de „segmentare prin derivare”, în care descendentele sunt ierarhizate după ordinea segmentărilor succesive în funcție de descendentă-tulpină (cazul dogonilor) și sistemul de „segmentare perpetuă”, care produce segmente egale și în raport de opoziție unele față de altele. La nueri, acest sistem se află la baza alianțelor politice dintre grupurile teritoriale.

J. BOUJU

BOUJU J., 1984, *Graine de l'homme, enfant du mil*, Paris, Société d'Ethnographie.

— EVANS-PRITCHARD E.E., 1940, *The Nuer*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Les Nuer*, Gallimard, Paris, 1968).

— FORTES M., 1945, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Oxford University Press, Londra. 1953, „The Structure of Unilineal Descent Group”, în *American Anthropologist*, 55: 1741. — FOX R., 1967, *Kinship and Marriage, an Anthropological Perspective*, Penguin Books, Harmondsworth (trad. fr. *Anthropologie de la parenté, une analyse de la consanguinité et de l'alliance*, Gallimard, Paris, 1972).

— FREEDMAN M., 1958, *Lineage Organization in Southeastern China*, Athlone Press.

— LEWIS I.M., 1965, „Problems in the Comparative Study of Unilineal Descent”, în M. Banton (ed.), *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Tavistock Publications, New York.

— RADCLIFFE-BROWNE R., FORDE D. (ed.), 1950, *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, PUF, Paris, 1953).

— SCHNEIDER D., GOUGH K. (ed.), 1961, *Matrimonial Kinship*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles.

DESPOTISM ORIENTAL

Despotismul oriental e un regim politic întemeiat pe puterea absolută a monarhului, fiind un atribut al societăților asiatice. Conceptul, inventat de călătorii și erudiții secolelor al XVI-lea, al XVII-lea și al XVIII-lea, a cunoscut veritabilă sa consacrare prin opera lui Montesquieu, *L'esprit des lois*. Marx face din modul de producție asiatică un tip de orânduire socială. Dezbateră antropologică asupra acestui subiect a fost relansată odată cu publicarea lucrării lui K. Wittfogel, *Oriental Despotism*, în 1957.

Machiavelli, Bodin, Bacon și Hobbes făcuseră deja o comparație între monarhiile europene și cele ale Orientului, însă Montesquieu a fost primul care a definit conceptul de „despotism”: o societate despotică e o societate care nu se conduce după legi politice și economice și nici măcar după reguli de organizare socială. Ideea despotismului oriental capătă noi nuanțe odată cu secolul al XIX-lea, grație scrierilor lui James și John Stuart Mill, ca și a celor despre Indiile britanice ale lui Richard Jones. Acești autori pun în principal accentul pe posesiunea pământului de către suveran și subliniază caracterul stagnant al societăților asiatice.

Marx va dezvolta, vreme de aproape treizeci de ani, ideea de mod de producție asiatic, pe care îl va defini ca pe o unitate socială aparte. El caracterizează inițial acest mod de producție prin absența proprietății private asupra pământului și prin realizarea de uriașe lucrări la scară statală. În *Grundrisse* (1857 - 1859), el arată că puterea despotului e întemeiată pe permanentă „comunități orientale” care țin de caracterul ei autosuficient. După părerea lui, e vorba în acest caz de prima „epocă de

progres” din istoria umanității. La maturitate, Marx va adopta o viziune mai dinamică și mai istorică asupra modului de producție asiatic, o viziune ce ține cont de relațiile dintre comunitățile autosuficiente și de relațiile lor cu statul, ca și de impactul capitalismului asupra statelor orientale.

Cincizeci de ani după moartea lui Marx, acest concept devine încetul cu încetul un soi de anomalie teoretică și o temă politică stânjenitoare, fiind chiar abandonat de Stalin în *Materialism dialectic și materialism istoric* (1938). În teoria oficială a celor cinci stadii succesive ale istoriei umanității – comuna primitivă, sclavagismul, feudalismul, capitalismul și socialismul –, modul de producție asiatic reprezenta o variantă asiatică a sclavagismului sau a feudalismului.

Îi datorăm lui Wittfogel (1957) reinitirea dezbaterii prin avansarea „ipotezei hidraulice” care atribuie irigației un rol major în originea sistemelor politice etatiste și a civilizațiilor. Această ipoteză a avut o puternică influență asupra etnoarheologiei americane (J. Stewart, R. MacAdams, A. Palerm, P. Carrasco), însă cercetările comparative pe care ea le-a suscitât au demonstrat că irigația pe o scară întinsă nu este în mod necesar anterioară sau contemporană formării statului centralizat. Mai pertinentă pare observația lui Wittfogel asupra constituirii claselor în societățile orientale: nu proprietatea asupra mijloacelor de producție (pământ și apă) a dus la apariția birocrăției conducătoare, ci controlul asupra acestora. El demonstrează că, în unele societăți orientale totalitare, statul constituie o clasă și notează că Marx, după ce descoperise că apariția modului de producție asiatic implică afirmarea unei birocrății, a preferat să abandoneze acest concept pentru a realiza niște paralele jenante cu dictatura proletariatului.

Aceste dezbateri au agitat mediile marxiste la

sfârșitul anilor '50, ca urmare a unui interes reorientat spre analiza societăților neeuropene. Ele au contribuit la repunerea în discuție a principalelor concepte ale materialismului istoric - un subiect pe atunci la ordinea zilei. Această dezbatere a suscitat la rândul ei realizarea de noi studii asupra Chinei, Mesopotamiei, Asiei de Sud-Est, incașilor etc, în care se confruntă două puncte de vedere divergente. „Primitiviștii” (F. Thkei, 1966; M. Godelier, 1973) consideră modul de producție asiatic o stare de tranziție către o societate de clasă; „moderniștii” (Le Than Khoi, C. Keyder), o societate de clasă pe deplin constituită. L. Krader (1975) a încercat să realizeze o sinteză a acestor două puncte de vedere, pe care le întâlnim deja la Marx, însă alți autori au tras concluzia că, date fiind divergențele, conceptul trebuie abandonat (P. Anderson, 1974; B. Hindess, P. Hirst, 1975).

J. LLOBERA

ANDERSON P., *Lineages of the Absolutist State*, New Left Books, Londra (trad. fr. *L'État absolutiste*, 2 vol., Maspero, Paris, 1978).

— BAILEY A., LLOBERA J.R. (ed.), 1981, *The Asiatic Mode of Production*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— DUNN S., 1982, *The Fall and rise of the Asiatic Mode of Production*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— GODELIER M., 1973, „Preface”, în *Sur les sociétés precapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lenine*, Editions Sociales, Paris: 13 - 142. - HINDESS B., HIRST B., 1975, *Precapitalist Modes of Production*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— KRADER L., 1975, *The Asiatic Mode of Production*, Van Gorkum, Assen.

— SOFRI G., 1969, *Il modo di produzione asiatico*, Einaudi, Torino. - 1969, *Sur le mode de production asiatique*, Editions Sociales, Paris.

— TOKEI F., 1966, „Le MPA en Chine”, în *Recherches*

internationales à la lumière du marxisme, 57 - 58: Premières soci Btbs de classe *et* mode de production asiatique: 13 - 142 WITTFOGEL K

1957, *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*, Yale University Press, New Haven (trad. fr. *Le despotisme oriental*, Editions de Minuit, Paris, 1964).

DEVEREUX Georges

Născut în 1908 la Lugoj, oraș aflat, până în 1918, în componenta Austro-Ungariei, Georges Devereux a studiat fizica și etnologia la Paris (unde urmează cursurile lui M. Mauss), înainte de a emigra în Statele Unite în 1932. După o primă experiență de teren printre indienii mojave din sud-estul Statelor Unite, cărora le va consacra o mare parte din lucrările sale ulterioare, va călători în Indochina, la populația sedang moi (1933 - 1935). După război, Devereux lucrează la Veteran Hospital din Topeka (Kansas), unde etnopsihiatrul își aplică știința tratându-i pe foștii combatanți în cel de-al doilea război mondial: aici își perfecționează pregătirea psihanalitică, urmând apoi o carieră de practician privat, de medic în diferite instituții și de profesor universitar. În 1963 se stabilește definitiv la Paris, unde este numit director la Secțiunea a VI-a a École Pratique des Hautes Études. Moare în 1985.

Gândirea lui Devereux se sprijină pe etnografie, pe studiul societății americane contemporane și pe o profundă cunoaștere a culturii grecești; metodologia sa acordă o mare importantă analizei viselor sau secvențelor mitice tratate ca fragmente de vise, ca și analizei contratransferului. Din rațiuni istorice, opera lui Devereux a fost victima neînțelegerii ce afectează raporturile dintre psihologie și sociologie. Ca reacție împotriva culturalismului, în cercetările asupra relațiilor dintre cultură și personalitate, Devereux respinge ca tautologice ipotezele interacțiunii psihologiei cu sociologia: „complementaritatea” lor e reală, însă doar în măsura în

care cele două domenii rămân distincte, fiecare dintre ele uzând de scheme explicative proprii; aceste scheme sunt autosuficiente și dezvoltate succesiv de unul și același observator. Poziția lui Devereux respinge deci interdisciplinaritatea în favoarea pluridisciplinarității. Devereux reabilitează interesul pentru „eu” și conflictele psihice; el afirmă universalitatea inconștientului; nu neagă discontinuitatea culturală, însă, pornind de la studiul viselor și miturilor, el își îndreaptă atenția asupra existenței trăsăturilor transculturale; toate elementele culturii sunt susceptibile a se regăsi în vise și, invers, toate elementele viselor sunt susceptibile a fi regăsite în unele produse ale culturii: instituții, rituri, mituri etc.

Devereux atenționează asupra posibilei confuzii dintre ordinea sociologică a adaptării și cea psihologică a sănătății mentale, aceasta din urmă bazându-se pe postulatul conform căruia societatea este prin definiție „normală”, doar personalitatea putând fi patologică. El insistă asupra caracterului „agresiv” al simptomelor patologiei mentale în legătură cu care vorbește despre „negativismul social”. Demonstrează faptul că fiecare cultură elaborează ceea ce R. Linton numise „modele de neconduită”, un soi de devieri de la normă corespunzând incidenței pe care o au tensiunile caracteristice unei culturi date asupra destinelor personale. În fine, pentru Devereux, materialul cultural legat de tulburări de personalitate e evocat și manipulat într-o manieră specifică.

A. DELUZ

1961, *Mohave Ethno-psychiatry and Suicide: The Psychiatric Knowledge and the Psychic Disturbances of an Indian Tribe*, United States of Government Printing Office, Washington DC. 1967, *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*, Mouton, Haga - Paris (trad. fr. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du*

comportement, Flammarion, Paris, 1980). 1970, *Essais d'ethnopsychiatrie generale*, Gallimard, Paris. 1972, *Ethnopsychanalyse complementariste*, Flammarion, Paris. 1975, *Tragedie et poesie grecque*, Flammarion, Paris.

HOOK R. (ed.), 1978, *Fantasy and Symbol: Studies in Anthropological Interpretation*, Academic Press, Londra.

DIAS A. Jorge

A. Jorge Dias (1907 - 1973) este fără îndoială principala figură a antropologiei portugheze. Într-adevăr, grație lui s-a realizat tranziția de la tradiția evoluționistă, îndreptată mai ales spre cultura populară, ce domina scena antropologică a Portugaliei la sfârșitul secolului trecut, la apariția în această țară a unei antropologii sociale moderne, puțin timp după revoluția democratică din 1974.

După ce a urmat cursuri de filologie germană la Universitatea din Coimbra și după ce s-a format ca etnolog și arheolog, Dias realizează o cercetare asupra originii uneltelor de muncă portugheze, cercetare în care sunt vizibile influența școlii de etnologie națională și mai cu seamă cea a lui Leite de Vasconcelos. La München, unde pleacă în calitate de lector portughez, el redactează o monografie, publicată în 1948, consacrată satului Vilharinho da Furna. Această lucrare, una de pionierat la scara Peninsulei Iberice, analizează mai ales sistemul comunitar sătesc, considerat până atunci o reminiscență istorică. Se regăsesc aici interesul pentru cultura materială, ca și marca *Volkskunde-ului* german. Această monografie va fi curând urmată de o alta, despre satul Rio de Onor (1953), mult mai completă, în care începe să se facă simțită influența lui R. Thumwald, precum și cea a antropologiei culturale americane.

În 1956, Dias e numit profesor la Școala de Administrație Colonială din Lisabona (care devine în 1961 **Instituto** Superior de Ciencias Sociais e Politica

Ultramarina). Face astfel parte dintr-un nucleu de oameni ce se străduiau să modernizeze sistemul colonial portughez din Africa. Fără a înceta să se arate favorabil expansiunii coloniale portugheze, Dias devine progresiv un adversar al celor mai represive aspecte caracteristice regimului colonial din Africa. Primind misiunea să studieze populația maconde din nordul Mozambicului, el preia oarecum ștafeta maestrului său, Thumwald, ale cărui cursuri le frecventase la Berlin și care consacrase o lucrare acestui grup etnic de pe malurile Tanganyikăi. Cele patru volume publicate de Dias despre populația maconde (1964 - 1970), în colaborare cu soția sa și cu M.V. Guerreiro, prezintă un incontestabil interes, în ciuda decalajului față de ultimele realizări ale antropologiei africaniste. Tot pe seama excelentului organizator care era Dias trebuie pusă și fondarea Muzeului de Etnologie din Lisabona.

J. de PINA-CABRAL

1948, *Os Arados Portugueses e as suas provaveis origens*, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisabona. 1948, *Vilarinho da Furna. Uma aldeia comunităria*, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisabona. 1953, *Rio de Onor. Comunitarismo agro-pastoril*, Presenca, Lisabona. 1964, *Os Macondes de Mocambique. Aspectuos historicos e economicos*, Junta de Investigações de Ultramar, Lisabona. 1964 (coaut. M. Dias), *Os Macondes de Mocambique. Cultura Material*, Junta de Investigações de Ultramar, Lisabona. 1970, *Os Macondes de Mocambique. Vida Social e Ritual*, Junta de Investigações de Ultramar, Lisabona.

OLIVEIRA E.V. de 1974, „Antonio Jorge Dias”, in *Memoriam Antonio Jorge Dias*, Junta de Investigações Científicas de Ultramar, Lisabona.

DIETERLEN Germaine

Antropolog francez, Germaine Dieterlen se naște la

Paris în 1903 într-o familie protestantă. Licențiată a École Pratique des Hautes Études (1940) și a École Naționale de Langues Orientales (1943, 1944), doctor în litere (1949), G. Dieterlen își începe cariera în calitate de colaboratoare benevolă a Musée d'Ethnographie de la Trocadero, unde îl întâlnește pe M. Griaule. Între 1936 - 1937 și 1938 - 1939, participă la cea de-a patra și la cea de-a cincea misiune organizată de-acesta. În timpul celei de-a doua călătorii africane, cunoaște prima experiență de teren, la dogonii din Sudanul Francez (azi Mali). După război, începând cu 1946, se întoarce cu regularitate pe teren, consacrându-și primele anchete personale studiului sistemului religios al bambarilor, din care va extrage materia principalei sale lucrări, *Essai sur la religion bambara*, (1951). Interesul ei pentru societatea bambara nu va scădea (*cf.* mai ales Dieterlen, Cisse, 1972), însă, începând cu anul 1949, își va desfășura activitatea în principal la dogonii din Sanga, în strânsă colaborare cu Griaule. În 1965, prima parte a analizei mitului cosmogonic dogon va fi publicată sub semnătura a doi cercetători (*Le renard pale*, tomul I, fascicula 1; continuarea lucrării nu a fost editată). După moartea lui Griaule în 1956, G. Dieterlen va continua investigarea sistematică a culturii dogone, susținută fiind de intuiția profunde unități a sistemelor de gândire saheliano-sudaneze. Deschide numeroase căi de cercetare; una dintre cele mai fructuoase pentru antropologia contemporană va fi studiul reprezentărilor persoanei - abordat în 1947 cu prilejul studierii bambarilor -, care va constitui obiectul unui colocviu organizat de ea la Paris în 1971. Între 1966 și 1973, colaborează cu J. Rouch la realizarea unei serii de filme consacrate ciclului ceremonial dogon *sigi*.

Cariera academică a lui G. Dieterlen s-a derulat la Centre Național de la Recherche Scientifique (CNRS) și la Secțiunea a V-a a École Pratique des Hautes Études.

Grupul de cercetare pe care l-a condus la CNRS între 1969 și 1972 a devenit în 1973 laboratorul „Sistemes de pensée en Afrique noire” (CNRS și EPHE). G. Dieterlen a fost, între 1957 și 1974, secretar general al Société des Africanistes și, vreme de mai mulți ani, a ocupat funcții importante la International African Institute (Londra).

M. IZARD

1941, *Les ames des Dogon*, Institut d’Ethnologie, Paris. 1951, *Essai sur la religion bambara*, PUF, Paris. 1952 (coaut. M. Griaule), *Signes graphiques soudanais*, Hermann, Paris. 1961 (coaut. A. Hampate Ba), *Koumen, texte initiatique des pasteurs Peul*, Mouton, Paris - Haga. 1965 (coaut. M. Griaule), *Le renard pale*; t. I, *Le mythe cosmogonique*, fasc. 1, *La creation du monde*, Institut d’Ethnologie, Paris. 1972 (coaut. Y. Cisse), *Les fondements de la société d’initiation du Komo*, Mouton, Paris - Haga. 1973 (Dieterlen ed.), *La notion de personne en Afrique noire*, Editions du CNRS, Paris.

DIFUZIONISM

„Difuzionismul” e un termen prin care criticii acestui concept au desemnat tendința „istorico-culturală” a etnologiei, înfloritoare în prima jumătate a secolului al XX-lea. Opus evoluționismului, difuzionismul intenționa să demonstreze istoricitatea populațiilor așa-zise fără a istorie, prin studiul distribuției lor în spațiu. Anunțate în 1882 de F Ratzel (de la care G. Gerland va împrumuta conceptul de „difuziune”, iar M. Wagner „teoria migrațiilor”), reluate în 1898 de către L. Frobenius (cărui i se datorează răspândirea noțiunii de *Kulturkreis*), reconstrucțiile spațio-temporale ale ansamblurilor culturale pornind de la elemente socotite pertinente își au originea metodologică și în muzeografie (B. Ankermann și, mai ales, F. Gräbner, 1905 și 1911). Cea care le-a dat un puternic impuls a fost școala (așa-zisă) din Viena, care le-a integrat o largă documentație și le-a întemeiat pe intensive

cercetări de teren (Schmidt, 1937; Koppers, 1955). Ultimii reprezentanți ai acestei școli au supus noțiunea unei aspre critici (Koppers, 1955;

Haekel, 1956). Dacă în aria culturologiei engleze a fost propus un hiperdifuzionism fără viitor (R.R. Marett, Elliot Smith, 1927), antropologia culturală americană, începând cu F. Boas (1924), a diversificat foarte mult studiul proceselor de contact și de transfer cultural pe calea dispersiei migratorii, a împrumutului, a imitației și aculturației.

Principala critică adusă difuzionismului privește posibilitatea de-a ști dacă diverse culturi, înțelese ca expresii convergente ale naturii umane, sunt invenții autonome (paralelisme) sau derivă din anumite centre de difuziune. În ciuda sofisticării crescânde a parametrilor utilizați (invariant/variante, centru/periferie, forme pure/forme mixte, concordantă calitativă/concordantă cantitativă) și în ciuda luării în considerare a unor arii din ce în ce mai reduse, a fost criticată imobilitatea unei ipoteze care, punând accentul pe permanențele culturale, a subestimat inovația și creativitatea umană.

R. RUPP-EISENREICH

BOAS F., 1924, „Evolution or Diffusion”, în *American Anthropologist*, 26: 340 - 344.

— ELLIOT SMITH G., 1927, *Culture: The Diffusion Controversy*, Londra.

— FRÖBENIUS L.

1898 *Der Ursprung der afrikanischen Kulturen*
Bomträger Berlin GERLAND G 1875

Antropologische Beiträge, Hale/S. - GRÄBNER F, ANKERMAN B., 1905, „Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien” și „Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika”, în *Zeitschrift für Ethnologie*, 37: 28 - 53 și 37: 54 - 84. 1911, *Die Méthode der Ethnologie*, Carl Winter's

Universitätsbuchhandlung, Heidelberg.

— HAEKEL J. (ed.), 1956, *Die Wiener Schule der Völkerkunde*, Viena.

— KOPPERS W., 1955, „Diffusion: Transmission and Acceptance”, în W.L. Thomas Jr. (ed.), *Yearbook of Anthropology*, The Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, New York.

— RATZEL F, 1882 - 1891, *Anthropo Geographie oder Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte*, 2 vol., Engelhorn, Stuttgart (trad. fr. parțială la *geographie politique. Les concepts fondamentaux*, Fayard, Paris, 1987).

— SCHMIDT W., 1937 (1939), *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie*, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster, Westf.

— SCHMIDT W., KOPPERS W., 1924, *Völker und Kulturen*, Habel, Regensburg.

— WAGNER M.F. 1889, *Die Entstehung der Arten durch räumliche Sondenung*, Basel.

DIVINAȚIE

Numim „divinație” atât sistemul de interpretare culturalmente codificat a evenimentelor trecutului, prezentului și viitorului, cât și totalitatea mijloacelor de care uzează ghicitorii: vom vorbi de „tehnică” sau de „practică” divinatorie și de „instituție” divinatorie.

Tehnicile divinatorii permit revelarea evenimentelor până în acel moment nepercepute. Interpretările sunt adesea asociate unor prescripții (mai ales efectuarea de sacrificii), de pildă atunci când evenimentul e perceput ca o problemă ce trebuie rezolvată, o încălcare a unei porunci, un blestem. Această percepție, și deci evenimentul considerat, variază de la o cultură la alta. Când sunt diagnosticate cauzele nefericirii sau bolii, divinația e legată de instituțiile terapeutice. Aceste evenimente pot să transpară din sferele cele mai individuale (vise, premoniții personale) sau, la celălalt pol,

din universul deciziilor colective ce privesc totalitatea unui grup (activități economice, conflicte, alegerea unui suveran). Divinația este astfel pusă în practică atât pentru evenimentele excepționale și neprevăzute, cât și pentru cele cotidiene, obișnuite: ea nu este doar o tehnică de descifrare, ci și o expresie standardizată, o raționalizare culturală a cauzalităților relative la ordinea lumii și a oamenilor. În Mesopotamia, divinația deductivă (oniromantie, fizionomie, astrologie etc.) se realiza în privința activităților cele mai curențe. Cea mai mare parte a societăților posedă instituții divinatorii, în cadrul aceleiași societăți putând coexista mai multe tipuri. Tehnicile divinatorii sunt multiple: geomanție, observarea viscerelor după sacrificiu, observarea fenomenelor naturale sau a comportamentelor, a obiectelor emblematice, aritmomantie (ca în cazul *yi-kingului* chinez), cuvinte ale oamenilor inspirați (oracole, vizionari, posedați), și datează din antichitatea cea mai timpurie. Originea scrierii este atribuită formelor bazate pe interpretarea semnelor grafice (divinația chineză în carapace de broască țestoasă). În fine, divinația poate fi o instituție inițiatrică sau un dar individual netransmisibil și care nu necesită o ucenicie prealabilă; ea poate fi apanajul unui anumit sex sau categorie socială. Un ghicitor vorbește astfel în numele unui terț, presupus a fi adevăratul emițător (zei, spirite), în virtutea unei facultăți supraumane ori a unei științe dobândite.

N. SINDZINGRE

AHERN E.M., 1982, „Rules în Oracles and Games”, în *Man*, 17 (2): 302 – 312. – CAQUOT A., LEIBOVICI M. (ed.), 1968, *La divination*, PUF, Paris.

— JAULIN R., 1966, *La geomancie: essai d'analyse formelle*, Mouton, Haga – Paris.

— MAUPOIL B., 1961, *La geomancie à l'ancienne cote des esclaves*, Institut d'Ethnologie, Paris.

— PARK G., 1963, „Divination and Its Social Contexts”, în *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 93 (2): 195 - 209.

— TURNER V., 1975, *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca - Londra.

— VERNANT J.

— P *et al.*, 1974, *Divination et raționalitate*, Le Seuil, Paris.

DOMESTICIRE / *Animale domestice. Creșterea animalelor. Haudricourt (A.G.). Plante cultivate*

DOUGLAS Mary

Născută în 1921 în Italia, antropologul britanic Mary Douglas, născută Tew, urmează la Oxford cursurile lui Evans-Pritchard. După încheierea formației sale, alege să-și realizeze cercetările de teren în Africa, în fostul Congo belgian (azi Zair) unde trăiește în perioadele 1949 - 1950 și 1953; obiectul cercetării sale este populația lele, societate matrilineară din Kasai. Acesteia îi va consacra o lucrare (1963) devenită clasică printre studiile africaniste, ca și numeroase articole ce abordează diferite aspecte ale vieții sociale și ale simbolismului lele. În mod premeditat, întreaga sa operă ulterioară, care constă esențialmente în antropologia comparată a modurilor de gândire, se va organiza pornind de la reflecția asupra categoriilor gândirii lele. Profesor de antropologie la Londra (University College), M. Douglas părăsește Anglia în 1977 pentru a-și continua cariera în Statele Unite, mai întâi la New York, la Foundation Russel Sage, apoi, începând cu 1981, ca profesor la Northwestern University, Illinois.

Numeroasele lucrări comparative scrise de Mary Douglas despre sistemele simbolice - dintre care prima, tradusă în franceză sub titlul *De la souillure* (1971), e fără îndoială cea mai celebră - dovedesc o anumită continuitate, dar și o anumită ruptură față de preceptele școlii britanice de antropologie. Fidelă învățămintelor

durkheimiene, ea nu pune la îndoială primatul ontologic și explicativ atribuit sistemului social în raport cu activitatea simbolică. Totuși, Mary Douglas respinge banalitatea funcțiilor sociologice atribuite adesea de predecesorii săi diferitelor produse ale acestei activități și vede în logica de ansamblu ce organizează clasificările în interiorul unei societăți adevăratul obiect al studiilor comparate.

M. Douglas respinge ideea că tipul de analiză preconizat de ea poate fi utilizat doar pentru formele de gândire așa-zis primitive. Chiar gândirea noastră, în ciuda pedestalului științific pe care se plasează, nu mai dezvăluie lumea „așa cum e ea”. Așadar, concepțiile occidentale despre lume se înscriu și ele în câmpul antropologiei, iar lucrările recente ale lui M. Douglas se străduiesc să demonstreze acest lucru.

G. LENCLUD

1963, *The Lele of the Kasai*, Oxford University Press, Londra. 1966, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *De la souillure, essais sur les notions de pollution et de tabou*, Maspero, Paris, 1971). 1970, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Random House, New York. 1975, *Implicit Meanings, Essays in Anthropology*, Routledge & Kegan Paul, Londra. 1978, *Cultural Bias*, Royal Anthropological Institute, Londra. 1986 (în colaborare cu B. Isherwood), *Risk. Acceptability According to the Social Sciences*, Routledge & Kegan Paul, Londra. 1978 (în colaborare cu A. Vildavski), *The World of Goods; An Anthropological Approach of the Theory of Consumption*. 1982, *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*, University of California Press, Berkeley.

DUMEZIL Georges

Istoric al religiilor, specialist în mitologiile indo-europene și în limbile din Caucaz, Georges Dumezil s-a

născut la Paris în 1889. Admis primul pe listă la École Normale Supérieure în 1916, își ia licența după război și își începe cariera de profesor de istorie a religiilor la Istanbul (1925 - 1931). După trei ani petrecuți la Universitatea din Uppsala, este ales director de studii la Secțiunea a V-a a École Pratique des Hautes Études, fiind titular al catedrei de studii comparative ale religiilor popoarelor indo-europene. Profesor la Collège de France începând cu anul 1949, e titular la catedra de civilizație indo-europeană până în 1968. În 1979 este primit în Academia Franceză. Moare la Paris în 1986.

În esență, opera lui Dumezil se organizează pornind de la o descoperire făcută la sfârșitul anilor '30; evocând geneza acesteia (1987), Dumezil distinge cinci momente: 1) apropierea dintre figura brahmanului (India) și a flaminului lui Jupiter (Roma) pe baza omologiei dintre relațiile brahmanului și flaminului cu avatarii indieni și, respectiv, romani, ai regelui (*raj/rex*, 1935); 2) ipoteza unei omologii între ierarhia celor trei „clase funcționale” indiene și trinitatea romană, și ea la rândul ei ierarhizată (1941); 3) ipoteza generală a unei trifuncționalități identice prezente în reprezentările societății indiene, ca și în teogonia romană; 4) reducția pe cale filologică a unei contradicții aparente în're echivalența brahman - flamin și existența la Roma a câte unui flamin pentru fiecare dintre zeii aparținând trinității analizate; 5) ipoteza trifuncționalității fiind validată pentru India și Roma, extinderea analizei la trinitatea indo-iraniană Mitra-Varuna/Indra/gemenii Nasatya.

Importanța lui Dumezil în spațiul științelor umane depășește totuși cu mult domeniul indo-european căruia i-a dedicat esențialul operei. Începând cu anul 1924, el susține, în studiul faptului religios, primatul combinațiilor organizate de elemente și al legăturilor dintre ele. Ideile de structură și sistem sunt definite în anii '40: niciun fapt

nu poate fi explicat ca izolat de sistemul ale cărui componente se susțin reciproc, nefiind juxtapuse, ci reunite în articulații care formează structura, singurul obiect de comparație. Compararea societăților cu un îndelungat trecut comun se inspiră și ea din achizițiile lingvisticii structurale: natura și valoarea unui fapt observat în cadrul unei culturi date pot fi stabilite pornind de la locul pe care-l ocupă faptul analizat în structura unui sistem cultural diferit. Această metodă fundamentală a fost adesea greșit înțeleasă, specialiștii admitând cu dificultate că sensul unui grup de fapte poate fi modificat prin compararea cu un obiect exterior domeniului pe care-l studiază. Ideea, cu totul nouă, a unei creații perpetuu reînnoite s-a impus în gândirea lui Dumezil pornind de la propria sa experiență: structurile remanente pe o lungă durată tin mai puțin de memorie, cât de reflecțiile succesive operate în aplicarea uneia și aceleiași scheme generatoare. Cât despre noțiunea de „interdependență a faptelor sociale”, ea o completează și o precizează pe cea a „faptului total”: o structură dată funcționând la toate nivelurile societății. În fine, la fel ca Durkheim, Dumezil își întemeiază analizele pe primatul explicației sociologice: o anumită concepție despre societate își impune propria ei structură reacțiilor religioase, juridice, filosofice, estetice prin care se exprimă geniul unei civilizații.

Desigur, unele dintre aceste idei nu sunt noi, însă Dumezil este primul, și poate singurul, care le-a urmat până la ultimele lor consecințe, oricât de bulversante ar fi fost acestea.

G. CHARACHIDZE

1924, *Le festin d'immortalité. Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Geuthner, Paris. 1935, *Flamen-Brahman*, Geuthner, Paris. 1940, *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, PUF, Paris. 1941, *Jupiter, Mars, Quirinus*.

Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome, Paris, Gallimard.

1949, *L'héritage indo-européen à Rome*, Gallimard, Paris. 1953, *La saga de Hadingus. Du mythe au roman*, PUF, Paris. 1958, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Latomus, Bruxelles. 1968 - 1973, *Mythe et épopée*, Gallimard, Paris. 1977, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Gallimard, Paris. 1982, *Appolon sonore et autres essais: esquisses de mythologie*, Gallimard, Paris. 1987, *Entretiens avec Didier Iribon*, Gallimard, Paris.

DUMONT Louis

Antropolog francez născut la Salonic (Grecia) în 1911, Louis Dumont a urmat studiile la Paris, unde a fost elevul lui M. Mauss la Institut d'Ethnologie. Din 1936, lucrează la Musée de l'Homme. În 1945, după cinci ani de captivitate, își încheie formația și își reia activitatea de cercetare la Musée des Arts et Traditions Populaires, unde editează *Le mois d'ethnographie française* și coordonează un program de studiu despre mobilierul francez. Trimis în misiune în Provence, adună acolo materialul unei monografii (*La Tarasque*, 1951), consacrată unei credințe locale analizate prin prisma raporturilor sale cu practicile religioase ale regiunii, practici înrădăcinate în creștinismul mediteranean: acest studiu făcea parte dintr-un proiect de cercetare a dragonilor indo-europeni, proiect inspirat de lucrările lui G. Dumezil. În anii de după război, Dumont învață sanscrita cu L. Renou și studiază limbile hindi și tamul. În 1948 pleacă în sudul Indiei: cercetările de teren de la Pramalai Kallar îi furnizează materialul de bază pentru redactarea tezei sale de doctorat (*Une sous-caste de l'Inde de Sud*, 1957); în același timp, pe urmele lui Lévi-Strauss (*Structures élémentaires de la parenté*), continuă studierea paternității și a alianțelor în India. Din 1951 până în 1955, predă la Institute of Social Anthropology din Oxford; în 1955, ca director de studii la Secțiunea a VI-a a

École Pratique des Hautes Études, creează împreună cu D. Thorner Centre d'Études Indiennes, iar alături de D. Pocock, în 1957, fondează *Contributions to Indian Sociology*. Face mai multe călătorii în India de nord (Uttar Pradesh). Publicarea în 1964 a eseului la *civilisation indienne et nous* marchează prima etapă a unei reflecții de ansamblu din care se vor naște operele ulterioare.

Homo hierarchicus (1967) este o sinteză a cunoștințelor noastre despre sistemul castelor și, în același timp, o valoroasă reflecție teoretică asupra principiului ierarhic. Dumont arată cum concepția globalizantă a valorilor proprii societății hinduse dă seamă de principiile de ordonare a castelor, de opoziția și interdependența categoriilor de pur și impur, ca și de disjunctia dintre sfera politicului și a religiosului. Dacă civilizația indiană se caracterizează prin prevalența unei gândiri ierarhice și a unei ideologii holiste, Occidentul modern apare prin contrast ca dominat de valori egalitare și individualism. Dumont își va consacra munca ulterioară tocmai acestui studiu ideologic și comparării valorilor caracteristice acestor două universuri atât de diferite. Astfel, individul occidental, născut în primele secole ale istoriei Bisericii, e raportat la figura hindusă a nevoitorului. Diferitele cauze ce au precedat apariția fenomenului totalitar fac obiectul analizei (1983) ce reia și duce mai departe dezbaterile asupra relației dintre religios și politic. Plecând de la un studiu asupra genezei și dezvoltării economiei liberale engleze – care-l conduce la o critică radicală a lui Marx (1977) –, Dumont își extinde analiza asupra idealismului și naționalismului german (1982, 1985), ca și asupra universalismului moștenit de la Revoluția franceză: lui *Homo hierarchicus* i se opune *Homo aequalis* (1977).

Devenit istoric al ideilor, preocupat de respingerea bazelor unei sociologii comparative a modernității noastre, Dumont nu a încetat să fie interesat de dezbaterile

teoretice ale antropologiei, după cum o demonstrează seria contribuțiilor sale la cercetările asupra modelelor paternității și alianțelor. Lui i se datorează acordarea unui statut teoretic noțiunii de „relație ierarhică”, pe care o dezvoltă inițial în studiul său asupra sistemului castelor și pe care o analizează în lumina supozițiilor ideologiei egalitariste. Propusă ca expresie constitutivă a legăturii sociale susceptibile să depășească atât binarismul moștenit din lingvistica structurală, cât și dualismul taxonomic (1978), relația ierarhică e manifestarea unei transcendente în miezul vieții sociale: evidențierea ei dă seamă de faptul că întregul sistem e fondat pe un principiu care-i este exterior.

J.-C. GALEY

1951, *La Tarasque: essai de description d'unfait local d'un point de vue ethnographique*, Gallimard, Paris. 1957, *Une sous-caste de l'Inde du sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*, Mouton, Haga - Paris. 1964, *La civilisation indienne et nous: esquisse de sociologie comparée*, Armand Colin, Paris. 1967, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Gallimard, Paris. 1971, *Introduction à deux theories d'anthropologie sociale: groupes de filiation et alliance de mariage*, Mouton, Haga - Paris. 1975, *Dravidien et Kariera. L'alliance de mariage dans l'Inde du sud et l'Australie*, Mouton, Haga - Paris. 1977, *Homo aequalis: genese et epanouissement de l'ideologie économique*, Gallimard, Paris. 1978, „La communaute anthropologique et l'ideologie”, în *L'Homme*, XVIII (3 - 4): 83 - 110. 1982, „Totalité et hierarchie dans l'esthétique de Karl Philipp Moritz”, în *Les fantaisies du voyageur. Variations Schaeffner*, t. XXXIII, Société Française de Musicologie: 66 - 78. 1983, *Affinity as a Value: Marriage Alliance in South India with Comparative Essays on Australia*, University of Chicago Press, Chicago. 1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective*

anthropologique sur l'idéologie moderne, Le Seuil, Paris. 1985, „Identites collectives et idéologie universaliste, leur interaction de fait”, în *Critique*, XLI: 506 – 518.

BERTHOUD G., BUSINO G. (ed.), 1984, *L'exploration de la modernité. La démarche de Louis Dumont*, Droz, Geneva.

— GALEY J.-C. (ed.), 1984, *Differences, Valeurs, Hierarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, Editions de l'EHESS, Paris.

— MADAN T.N. (ed.), 1982, *Way of Life: King, Householder, Renouncer, Essays in Honour of Louis Dumont*, Vikas, New Delhi.

DURKHEIM Emile

Emile Durkheim s-a născut la Epinal în 1858 într-o familie evreiască alsaciană profund religioasă. După terminarea studiilor gimnaziale, pleacă la Paris, unde se va împrieteni cu Jean Jaurès și se va pregăti la Liceul „Louis-le-Grand” pentru admiterea la École Normale Supérieure. Admis în 1879, Durkheim este interesat mai ales de cursurile istoricului Fustel de Coulanges și de cele ale filosofului E. Boutroux. Profesor de filosofie din 1882, își întrerupe activitatea la catedră în învățământul gimnazial (1882 – 1886) pentru a studia psihologia și științele sociale la Paris, apoi în Germania, cu Wundt. Numit în 1887 profesor de pedagogie și de științe sociale la Bordeaux, Durkheim inaugurează, în Franța, studiarea sociologiei la nivel universitar. Își susține în 1893 teza de doctorat, *De la division du travail social*, însoțită de o teză complementară, *Contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale*. În 1896, la un an după apariția lucrării *Regles de la méthode sociologique*, Durkheim fondează *L'Année Sociologique*, unde va publica eseurile: „La prohibition de l'inceste et ses origines”, „La définition du phénomène religieux” și „De quelques formes primitives de classification”, acesta din urmă scris

împreună cu nepotul său, M. Mauss. În 1897 apare *Lesuicide*, lucrare ce pare să încheie o primă perioadă a operei autorului. În 1902, Durkheim este numit profesor suplinitor, iar din 1906 titular, la catedra de pedagogie de la Sorbona, transformată începând din 1913 în catedră de sociologie. Mai multe articole, reluate în opera postumă *Sociologie et philosophie* (1925), articole precum „Representations individuelles et representations collectives” (1898), „La détermination du fait moral” (1907), „Jugements de valeur et jugements de réalité” (1911), ca și conținutul unor cursuri, anunță apariția, în 1912, a operei sale de căpătâi, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Durkheim moare în 1917, lăsând în urma sa material pentru mai multe cărți ce vor fi publicate în perioada interbelică, cărți ce expun mai ales părerile sale critice asupra educației, moralei și socialismului, toate inseparabile de opera sa de sociolog.

Durkheim este adesea considerat fondatorul sociologiei franceze. Totuși, știința socialului pe care aspiră să o constituie sub acest nume nu se situează în prelungirea vechii filosofii sociale și, cu atât mai mult, ea nici nu prefigurează studiile specializate despre societatea de tip modern, studii ce alcătuiesc cea mai mare parte a conținutului sociologiei contemporane. Prin amploarea proiectului său științific și prin anexarea de materiale preluate din toate disciplinele științelor umane, sociologia durkheimiană exprimă o ambiție specific antropologică. Din această cauză, niciun aspect al operei lui Durkheim nu ar trebui lăsat la o parte de antropologia contemporană.

Etnologii nu-l pot ignora pe teoreticianul societății în general, care încearcă să reconstituie geneza ordinii sociale, care alcătuiește o tipologie a formelor de integrare în funcție de maniera de exercitare a conștiinței colective și care, proclamând ireductibilitatea întregului social, apare ca adevăratul inițiator al holismului sociologic

(conform căruia fiecare individ este produsul societății), doctrină ale cărei postulate metodologice le va adopta antropologia în Franța și Marea Britanie. Nici istoricii antropologiei nu pot să subestimeze influența pe care o exercită asupra etnologiei epistemologia durkheimiană ce deduce din preeminenta logică a societății în raport cu individul principiul preeminentei sale explicative, propunând un model al cauzalității sociale de la care se va reclama antropologia funcționalistă. În ciuda separării dintre disciplinele sociologie și etnologie, antropologii nu-i vor putea nega lui Durkheim nici rolul de cercetător al societății moderne și al raporturilor, amenințate de anomie, ce se stabilesc între individ și colectivitate. Tezele sociologului privitoare la criza lumii contemporane și la lupta sa pentru restaurarea unui consens de esență laică sub forma unei morale comunitare conforme cu exigentele spiritului științific sunt rezultatul reflecției asupra societăților „primitive” și asupra forței caracteristice a reprezentărilor colective, mai cu seamă a celor religioase, ce se manifestă în aceste societăți. În fine, antropologia nu poate să nu-i rămână îndatorată mentorului acelui „atelier critic și de creație colectivă” (J.-C. Chamboredon) care a fost *L'Année Sociologique*, publicație ce aduna în jurul conducătorului de școală, Durkheim, specialiști precum C. Bougle, G. Davy, P. Fauconnet, M. Halbwachs, R. Hertz, H. Hubert, M. Mauss, F. Simiand și mulți alții, corespondenți constanți sau discipoli. Prezintă cititorilor săi numeroase recenzii ale lucrărilor etnografice despre familie și rudenie, organizare clanică sau religii arhaice, *L'Année Sociologique* va contribui la legitimarea etnologiei ca știință.

Dar antropologia religioasă îi este îndatorată lui Durkheim în primul rând în calitatea sa de autor al lucrării *Formes élémentaires de la vie religieuse* și de pionier al sociologiei cunoașterii. Fără a putea să vorbim de o

ruptură propriu-zisă în cadrul operei sale, o schimbare pare să se producă spre sfârșitul secolului (T. Parsons). „De-abia în 1895, scrie Durkheim (în 1907), am avut sentimentul clar al rolului capital jucat de religie în viața socială [...]; această schimbare s-a datorat pe de-a-ntregul studiilor de istorie religioasă și mai cu seamă lecturii scrierilor lui W. Robertson Smith și ale școlii sale”. Descoperirea etnologiei de teren (C. Lévi-Strauss), ale cărei lucrări sunt comentate în *L'Année Sociologique*, joacă un rol la fel de important ca și cel al istoriei religiilor. Aceste două discipline tind de acum înainte să ocupe un loc dominant în ordinea științelor „anexate” de sociologia durkheimiană. O întreagă serie de reorientări însoțesc această modificare a câmpului de interes: abandonarea parțială a evoluționismului sociologic în favoarea unui „evoluționism metodologic” ce explică opțiunea lui Durkheim pentru o imagine de ansamblu a faptului religios pornind de la totemism („Civilizațiile primitive constituie [...] cazuri privilegiate, deoarece sunt cazuri simple”), atenția îndreptată în primul rând asupra procesului de simbolizare și abia apoi asupra mecanismelor sociologice, locul central acordat în conceptualizare noțiunii de „reprezentare colectivă”, noțiune ce subliniază, pentru Durkheim, contribuția decisivă a simbolizării în constituirea faptelor sociale, numite și „sisteme obiective de idei”.

Teoria generală a religiei, propusă în *Formes élémentaires de la vie religieuse* și desprinsă prin inducție exclusiv din analiza totemismului australian, a marcat o ruptură radicală față de o întreagă tradiție de investigare a faptului religios, tradiție obsedată de problema originilor. Oricât de criticată a fost pentru orientările sale fundamentale (afirmarea preeminentei ontologice și explicative a legăturii sociale), ca și pentru unele dintre dezvoltările sale secundare (stabilirea unei rupturi între

magie și religie, de pildă), ea constituie, chiar și în zilele noastre, o referință obligatorie pentru antropologia religioasă și în general pentru studiul antropologic al activității simbolice. Definiția durkheimiană a religiei, definiție ce nu include recunoașterea de către oameni a existenței divinităților sau a supranaturalului, este fondată pe împărțirea lumii în lucruri sacre și lucruri profane și pe reunirea, sub forma unei „comunități morale”, a tuturor acelor care-și reprezintă sacrul în același fel și prin rit realizează această reprezentare comună. Acest al doilea criteriu l-a condus pe Durkheim la separarea sferei magiei de cea a religiei: după părerea lui, nu există o „biserică” magică. Cât privește interpretarea fenomenului religios, ea se rezumă la o singură formulă: „Ideea de societate este sufletul religiei” (Durkheim, 1912). Sacrul este reprezentarea socialului. Prin mijlocirea religiei ce se naște din și în intensitatea vieții colective, societatea „ideală” (sau reprezentată) ajunge să facă parte din societatea „reală” (sau organizată). Prima o exprimă pe cea de-a doua și în același timp o creează. Durkheim are grijă să precizeze că acea conștiință pe care o societate și-o formează despre ea însăși și din care, în concepția sa, se naște experiența religioasă nu constituie expresia idealizată a „bazei sale morfologice”; ea este produsul unei sinteze ireductibile a conștiințelor particulare, această sinteză „degajând o lume de sentimente, de idei și de imagini care, o dată născute, se supun unor legi care le sunt caracteristice” (*ibid.*). Antropologia, și mai cu seamă școala britanică, se va conforma în multe privințe programului durkheimian, mai ales în domeniul interpretării riturilor, chiar cu riscul de a uita uneori că sociologul francez, considerând religia un „lucru eminent social”, recunoștea totuși relativa autonomie a manifestărilor acesteia.

Antropologia religioasă a lui Durkheim își va depăși

însă proiectul inițial pentru a realiza o teorie a cunoașterii. În acest fel se verifică faptul că tema fundamentală a reflecției durkheimiene este aceea a raporturilor dintre știință și religie (R. Aron), deoarece interesul acordat genezei religioase a funcției clasificatoare l-a condus în cele din urmă la ideea că „știința nu este decât o formă mai perfectă a gândirii religioase”. Într-adevăr, din examinarea modurilor de gândire legate de sistemul totemic, Durkheim trage o concluzie ce fusese deja avansată în articolul despre clasificări scris în colaborare cu M. Mauss: există o reală afinitate între „sistemul social” și „sistemul logic”. Refuzând ideea, admisă în general în acea vreme, că primitivul ar fi putut „trăi, în mod cronic, în confuzie și contradicție”, Durkheim afirmă că primitivul în chestiune a primit din partea religiei materialele pe care și-a exersat gândirea logică și a conceput la școala societății tocmai instrumentul care face societatea posibilă: aptitudinea de a conceptualiza. Aptitudinea în cauză se exprimă în elaborarea categoriilor de gen, specie, spațiu, timp, cauzalitate. Aceste categorii nu sunt așadar înnăscute, ci sunt de *natură* socială. Primitivii „au clasificat lucrurile deoarece erau împărțiți în clanuri”; „fratriile au fost primele genuri, clanurile – primele specii” („De quelques formes primitives de classification”). Societatea, prin intermediul imaginii de esență religioasă pe care o are despre sine, a servit drept cadru pentru funcția clasificatoare și, mai general, pentru constituirea armăturii logice a spiritului.

Durkheim a formulat în opera sa, sau cel puțin în segmentul ei de inspirație antropologică, o „teorie sociologică a simbolizării” (M. Sahlins), teorie ce va ghida multă vreme cercetările etnologice, Lévi-Strauss propunând chiar o teorie simbolică a societății. Însă aceasta din urmă se afla deja în germene în gândirea celui ce scria, în *Formes élémentaires de la vie religieuse*, că

„facultatea de a idealiza este o condiție a existenței ca ființă socială”.

J.-C. GALEY, G. LENCLUD

1893, *De la division du travail social*, Alcan, Paris (ed. adăugită, PUF, Paris, 1960). 1895, *Les règles de la méthode sociologique*, Alcan, Paris (reed. PUF, Paris, 1963). 1897, *Le suicide*, Alcan, Paris (reed. PUF, Paris, 1960). 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris (reed. PUF, Paris, 1960). 1893 - 1913 (sub coordonarea lui Emile Durkheim).

L'Année Sociologique, 12 vol. (reed. PUF, Paris). 1923, *U éducation morale*, Alcan, Paris. 1925, *Sociologie et philosophie*, Alcan, Paris (reed. PUF, Paris, 1963). 1950, *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*, PUF, Paris. 1975 (ed. de V. Karady), *Textes*, 3 vol., Editions de Minuit, Paris (cu o bibliografie exhaustivă a operelor lui Durkheim).

ALPERT H., 1939, *Emile Durkheim and His Sociology*, Columbia University Press, New York.

— ARON R., 1967, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris (ed. nouă, revizuită și adăugită, Gallimard, Paris, 1982).

— BESNARD P (ed.), 1983, *The Sociological Domain. The Durkheimians and the Founding of French Sociology*, Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris.

— CHAMBOREDON J.

— C, 1984, „Emile Durkheim: le social, objet de science. Du moral au politique”, în *Critique*, 445 - 445, *Aux sources de la sociologie*: 460 - 531. - DAVY G., 1931, *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*, PUF, Paris.

— KARADY V., 1981, „French Ethnology and the Durkheimian Breakthrough”, în *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, XII.

— LEVI-STRAUSS C, 1947, „La sociologie française”,

în G. Gurvitch, W.G. Moore, *La sociologie au XXe siècle*, 2 vol., PUF, Paris. 1960, „Ce que l'ethnologie doit a Durkheim”, în *Annales de l'Université de Paris*, I: 45 - 50 (reluat în C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale Deux*, Plon, Paris, 1973).

— LUKES S., 1972, *Emile Durkheim, His Life and Work. A Historical and Critical Study*, Harper & Row, Londra.

— NISBET RA. (ed.), 1965, *Emile Durkheim*, Prentice Hall, Englewood Cliffs.

— PARSONS T., 1937, *The Structure of Social Action*, McGraw Hill, New York. 1976, „À-propos de Durkheim”, în *Revue Française de Sociologie*, XII, 2.1979, „Les Durkheimiens”, în *Revue Française de Sociologie*, XX, 1.

E

ECOLOGIE CULTURALĂ

Expresia „ecologie culturală” desemnează, sub aparenta unui domeniu de cercetare, o concepție doctrinală prin care antropologul nord-american J.H. Steward vrea să explice dinamica sistemelor sociale pornind de la modalitățile de adaptare a acestora la mediu. Trei etape sunt necesare pentru a scoate la lumină nucleeele culturale” (*cultural core*), ansambluri de trăsături legate de activitățile de subzistentă și de organizarea economică: 1) analiza raportului dintre tehnicile productive și mediu; 2) studierea comportamentelor (diviziunea muncii și organizarea teritorială) generate de exploatarea unui mediu dat, cu ajutorul unei tehnologii specifice; 3) verificarea felului în care aceste comportamente afectează celelalte aspecte ale culturii (Steward, 1955). Nucleul cultural include instituțiile sociale, politice și religioase care sunt aparent conectate la formele dominante ale activității economice; în schimb, alte trăsături distinctive ale unei culturi au o variabilitate potențială mult mai mare, deoarece nu sunt atât de

puternic dependente de nucleul cultural. Aceste trăsături secundare sunt determinate de factorii istorici - inovație accidentală sau difuziune - și, datorită variațiilor lor aleatorii, culturile ale căror nuclee sunt identice pot părea adesea foarte diferite. Ambi - guitatea acestei metode, care îmbină un proiect evoluționist (determinarea felului în care adaptarea culturii la mediu poate genera anumite schimbări) și o interpretare difuzionistă a trăsăturilor culturale secundare, ține în mare parte de faptul că Steward a devenit sensibil la problema determinării ecologice sub influența unor difuzioniști cum ar fi C. Wissler sau A.L. Kroeber. Numeroșii continuatori ai lui Steward au dorit să depășească această limitare, căutând să integreze trăsăturile secundare (ritualuri, tabuuri, canibalism etc.) în câmpul determinismului ecologic. Acest lucru nu s-a putut realiza decât cu prețul abandonării parțiale a perspectivei diacronice și recurgând la un finalism biologic adesea foarte speculativ, de care Steward însuși s-a ferit întotdeauna (Vayda, 1969; Rappaport, 1979; Harris, 1980).

P. DESCOLA

HARRIS M., 1980, *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*, Random House, New York.

— KROEBER A.L., 1939, *Cultural and Natural Areas of North America*, University of California Press, Berkeley.

— RAPPAPORT R.A., 1979, *Ecology, Meaning and Religion*, North Atlantic Books, Richmond.

— STEWARD J.H., 1955, *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*, University of Illinois Press, Urbana; 1968, „Cultural Ecology”, în D.L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Macmillan Company - The Free Press, New York, 4. - VAYDA A.P. (ed.) 1969, *Environment and Cultural Behavior: Ecological Studies in Cultural Anthropology*,

University of Texas Press, Austin.

— WISSLER C, 1926, *The Relation of Nature to Man în Aboriginal America*, Oxford University Press, New York – Londra.

ECONOMIC (SISTEM ~)

În secolul al XVIII-lea, prin lucrările lui Quesnay și Adam Smith, ia ființă o disciplină nouă, economia politică. Obiectul acesteia este analiza condițiilor de formare a bunăstării națiunilor „civilizate”. Ne aflăm într-o perioadă în care bunăstarea se măsoară în bani, iar bunăstarea unei națiuni pare din ce în ce mai mult a-și avea rădăcinile în producția și acumularea de bunuri. Problema care se pune nu mai este, ca în secolul al XVII-lea, aceea de a ști să vinzi, ci de a ști să produci într-o manieră cât mai eficace, care să poată aduce cât mai mulți bani, cât mai mult profit. Analiza privește două niveluri ale societății, cel local, al întreprinderilor, și cel global, al pieței, interconectate de concurența ce apare între întreprinderi pe o piață supusă acțiunii ofertei și cererii sociale de mărfuri și evoluției costurilor de producție. Totul pare deci a fi reglat de o „mână invizibilă” (A. Smith). Pentru prima oară, gândirea occidentală lua cunoștință de existența unei logici globale care caracterizează producția și circulația bunurilor în cadrul unei societăți, pe scurt, își pune problema existenței „sistemelor economice”. Dar pentru a evalua diversitatea faptelor pe care ni le oferă istoria și antropologia, trebuie ca economia să înceteze a se referi exclusiv la formele de producție comercială și să analizeze orice formă de producție și circulație a bunurilor materiale utile omului. Un proces de producție material combină raporturile intelectuale și materiale ale omului cu natura și raporturile oamenilor între ei. Raporturile materiale constituie obiectul tehnologiei comparate, raporturile sociale – al economiei comparate. Raporturile sociale sunt „economice” dacă îndeplinesc cel puțin una din

următoarele trei funcții, din a căror îmbinare rezultă structurile economice ale unei societăți, „sistemul economic” al acesteia: 1) accesul grupurilor și indivizilor la resursele naturale exploatate și la mijloacele de producție utilizate; 2) derularea diverselor procese de muncă prin care membrii unei societăți acționează asupra naturii înconjurătoare pentru a desprinde din aceasta anumite elemente materiale pe care să le folosească în scopul satisfacerii propriilor nevoi, fie în starea lor naturală, fie transformate de către om. Indivizii sunt repartizați în funcție de sex, vârstă, grup social de apartenență (neam, caste, clase etc.) în diversele procese de muncă necesare producerii condițiilor materiale de existență ale fiecăruia și ale tuturor; 3) modalitățile specifice în care produsele muncii individuale sau colective circulă în societate și sunt apoi redistribuite.

Această definiție a economicului este formală și analitică și nu specifică în niciun fel natura raporturilor sociale care ar putea să îndeplinească aceste cerințe. Faptul că există raporturi „pur” economice, separate de alte raporturi sociale, este în istorie o excepție, corespunzând doar modului capitalist de producție. În unele societăți, cum ar fi cazul aborigenilor australieni, relațiile de rudenie funcționează drept cadru social al apropierei i naturii. În India, raporturile religioase și politice dintre caste cu funcții separate și ierarhizate – brahmanii, războinicii, țăranii, artizanii și negustorii etc. – conferă fiecărei caste drepturi particulare și inegale asupra pământului, asupra produselor muncii altora, și aceasta în funcție de serviciile aduse de fiecare în parte celorlalți. Unul din obiectivele fundamentale ale științelor sociale este de a descoperi rațiunile și procesele care au făcut ca funcțiile economice să ajungă în decursul istoriei să modifice locuri și forme și de a măsura efectele pe care le-au antrenat aceste modificări în evoluția societăților.

Trebuie să înțelegem cum au trecut anumite părți ale omenirii de la economia de exploatare a resurselor naturii (cules, vânătoare) la diverse forme de economie de producție, bazate pe valorificarea plantelor și animalelor domestice. Începând cu anumite stadii de evoluție a acestor sisteme, o întoarcere generală la o economie întemeiată pe vânătoare, cules sau pescuit devine imposibilă. Odată cu trecerea la economia de producție, o parte a naturii, plantele cultivate și animalele domestice, a început să depindă de om pentru a se reproduce. De aici și importanta sporită acordată miturilor și ritualurilor destinate interpretării și îmblânzirii forțelor supranaturale răspunzătoare de abundenta recoltelor și fecunditatea turmelor. Pornind de la această bază materială mai solidă, 'numărul de oameni crește – sursă de conflicte mai numeroase și mai puternice în jurul teritoriilor și al resurselor acestora. Probabil datorită acestor presiuni materiale și sociale, în unele societăți s-au separat atribuțiile religiei, războiului și producției, luând astfel ființă societăți organizate pe ranguri, ordine, caste sau clase, cu funcții distincte și ereditare. Se constată în același timp că grupurile sociale care s-au eliberat total sau în parte de sarcinile materiale pentru a se consacra religiei sau războiului își păstrează, sub forme și în grade diverse, controlul asupra condițiilor și rezultatelor producției. Două exemple din Oceania ilustrează diversitatea gradelor acestui control. La Tikopia, șeful apare ca intermediar necesar între clanuri, strămoșii acestora și zei. Prin atribuțiile sale religioase, el asigură fertilitatea pământurilor și a apelor. El participă la procesul muncii, însă cel mai adesea doar pentru a-l dirija. Nu se implică în sarcinile administrative mai dure sau nedemne de rangul său. În Hawaii, șefii nu participă la procesul muncii. Podoabe prețioase, un limbaj special și tabuuri multiple îi disting de oamenii de rând. O

aristocrație religioasă și militară deține proprietatea asupra pământului și a apelor, lăsate în folosința restului societății, în schimbul prestațiilor în muncă sau în produse. Enorme cantități de bunuri sunt consumate sau distruse în mod ostentativ în cursul marilor ceremonii politico-religioase.

Aceste exemple ilustrează transformările fundamentale ale muncii omului. Alături de munca suplimentară prin care fiecare, în societățile fără caste sau fără clase, contribuie la perpetuarea societății (asigurând mijloacele materiale necesare războiului, religiei etc.) și care este de fapt munca fiecăruia pentru toți și a tuturor pentru fiecare, se mai dezvoltă formele de muncă suplimentară efectuată de aproape toți membrii societății în profitul celor care prestează funcții ce par esențiale pentru întreaga populație. De aici și multiplele forme de exploatare a muncii și de dominare a producătorilor care au însoțit separarea funcțiilor sociale și evoluțiile lor ulterioare. Aproape întotdeauna dominarea și exploatarea au îmbrăcat forma schimburilor dintre munca și bunurile unora și serviciile celorlalți, schimburi inegale, deoarece cei dominați le sunt întotdeauna datori celor care îi domină, fiind câteodată nevoiți să-și dea până și viața aceluia care par să le-o fi dăruit. În fiecare an încă venea împreună cu descendenții săi în grădina din Templul Soarelui pentru a semăna și a recolta porumbul pe care-l oferea zeului-tată ca să-i ceară belșug atât pentru poporul său, cât și pentru popoarele înfrânte. Dar oare nu tributul învinșilor îi umplea hambarele în fiecare an? Darul lor era mai apropiat de corvoadă decât de ofranda oferită în mod spontan.

Aceste exemple ne demonstrează de asemenea că formele de circulație a bunurilor sunt subordonate raporturilor sociale care guvernează procesul de producție. Aceste relații „de ordine” conferă structurilor

economice ale unei societăți caracterul unui tot organic care trebuie să se reproducă ca atare. Supușii îi aduc tribut lui încă din cauză că acesta are drepturi asupra pământului și existenței lor și dispune de mijloace de represiune. Toate formele de circulație a bunurilor sunt de altfel, cum a arătat-o K. Polanyi, variantele a trei forme de schimb: darul, redistribuirea, schimbul comercial cu sau fără monedă (trocul). Aceste forme coexistă în fiecare societate, dar având proporții și funcții diverse, în dependentă de însăși natura raporturilor care guvernează condițiile sociale ale producției. Importanța tributului antrena la incași o limitare a schimburilor comerciale, iar la azteci subordonarea lor intereselor statului. În funcție de raporturile de forțe și de inegalități, darul devine *potlatch*, comerțul devine instrumentul de schimburi inegale între o metropolă și coloniile ei etc.

Rămâne totuși întrebarea: există, așa cum pretindea L.H. Morgan, relații generale de corespondență între un sistem economic și un sistem de rudenie sau un sistem religios? Cercetările nu au confirmat aceste teorii. Întâlnim una sau alta din cele patru forme generale ale sistemelor de filiație (patri -, matri -, bi -, nonliniare) asociate cu cele mai diverse forme de producție. Între formele sociale de producție, formele de rudenie și formele de gândire, care sunt cel mai adesea rezultate ale unor epoci și contexte diferite, există totuși corespondențe parțiale și profunde, provenind din restructurări conștiente, care le fac compatibile pentru o perioadă. Istoria nu este alcătuită din determinări mecanice, dar nici nu este un simplu fruct al hazardului.

M. GODELIER

DALTON G. (ed.), 1967, *Tribal and Peasant Economies: Readings in Economic Anthropology*, The Natural History Press, Washington DC.

— FIRTH R. (ed.), 1967, *Themes in Economic*

Anthropology, Tavistock, Londra.

— GODELIER M., 1966, *Raționalitate et irrationalitate en economie*, Maspero, Paris. 1984, *L'ideel et le materiel*, Fayard, Paris.

— HERSKOVITZ M., 1940, *The economic Life of Primitive Peoples*, A. Knopf, New York.

— MALINOWSKI B., 1922, *Argonauts of the Western Pacific*, Routledge, Londra (trad. fr. *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 1963).

— MURRA J., 1956, *The economic Organization of the încă State*, Chicago University Thesis.

— OBERG

K. (1933), 1973, *The Social Economy of the Tlingit Indians*, University of Washington Press, Seattle.

— POISIL L., 1963, *Kapauku Papuan Economy*, Yale University Press, Yale.

— RICHARDS A., 1939, *Land, Labour and Diet în Northern Rhodesia*, Oxford University Press, Oxford.

— SAHLINS M., 1972, *Stone Age Economics*, Aldine, Chicago (trad. fr. *Âge de pierre, âge d'abondance: L'economie des sociétés primitives*, Gallimard, Paris, 1976).

ECONOMICĂ (ANTROPOLOGIE ~)

„Viața materială” a societăților este o temă recurentă a etnografiei și antropologiei începând cu vastele reconstituiri comparative ale lui L.H. Morgan, Marx, E. Durkheim, F. Boas sau Max Weber. Totuși, în accepția sa precisă, antropologia economică a apărut târziu, atunci când acestei teme generale - i s-a asociat o cunoaștere specializată a faptelor și tehnicilor de producție, de circulație și de utilizare a bunurilor materiale. În anii '20, R. Thumwald, B. Malinowski, M. Leroy, R. Firth și M. Mauss au întreprins în premieră o analiză a acestora - schițând o comparație între fenomenele economice, așa cum apar ele descrise în știința economică, și faptele de

ordin economic, așa cum se manifestă ele în societățile familiare etnologilor. Încărcate de semnificații culturale, de reguli ceremoniale sau ostentative, de norme particulariste, ele apar ca *facte sociale totale* (Mauss, 1923 - 1924), din care e dificil, dacă nu chiar eronat, să se izoleze un singur aspect economic. Pentru unii, totuși, o asemenea procedură părea legitimă, punându-se problema de a compara, în cadrul diversității societăților, relațiile dintre oameni și organizarea lor economică (Leroy, Firth). Puțin mai târziu, D.M. Goodfellow și M.J. Herskovits au încercat din această perspectivă să pună bazele „sociologiei economice” sau ale „antropologiei economice” comparate a societăților așa-zis primitive. De-abia începând din anii '40 s-a constituit antropologia economică ca domeniu specializat.

Un domeniu specializat al cunoașterii antropologice

Născută din preocupările antropologiei anglo-saxone și din considerațiile orientate spre problema „dezvoltării” economice și sociale, istoria antropologiei economice a fost marcată de polemici între un curent „substantivist” (Polanyi, 1957; Dalton, Bohannan) și un curent „formalist” (Firth, 1967; Goodfellow, Herskovits, Parsons). Formaliștii admit o definiție a economiei preluată direct din știința economică: orice fenomen prin care oamenii își gestionează puținele resurse materiale în scopul de a atinge obiective bine determinate ține de economie. În consecință, antropologia economică are sarcina, în principal comparativă, de a analiza economiile arhaice din această perspectivă - cu ambiția de a fonda în cele din urmă o teorie generală și universală a raporturilor dintre economie și societate (sau dintre economie și cultură). La polul opus, substantiviștii resping atât valoarea explicativă a legii abstracte a utilității, cât și comparatismul continuist fondat pe o asemenea premisă. După aceștia, sistemele economice se află, dimpotrivă, într-o relație de

radicală discontinuitate. Acest lucru ține de reglarea lor prin proceduri esențialmente neeconomice. Totuși, antropologul poate determina formele elementare, care fac dovada existenței unor tipuri „de integrare a economiei în societate” (reciprocitate, redistribuire, piață), și le poate combina astfel încât să creeze o imagine a diversității sistemelor economice „reale” (Polanyi, 1957). Economia este astfel decompozabilă în sfere de produse și de schimb distincte: subzistență, bunuri matrimoniale, bunuri de prestigiu, bunuri destinate pieței (P. Bohannan, F. Barth). Opoziția dintre formalism și substantivism, deși prezentă încă, trebuie totuși relativizată. În primul rând, studiile cele mai importante nu au vizat în mod exclusiv niciunul din cei doi termeni ai alternativei: numărul mic de mijloace economice la nivel mondial, respectiv determinarea nevoilor prin condiții neeconomice specifice. Apoi, polemica s-a datorat mai cu seamă unor formalști influențați de microeconomia neoclasică: organizarea economică a unei societăți include în acest caz toate formele sociale rezultate dintr-o strategie de maximalizare a avantajelor (Gray, Cancian, Leclair, Schneider, 1974) înglobând „avantajele sociale și simbolice” (Burling, Homans, Goode).

Antropologia economică s-a văzut confruntată și cu alte teme care se suprapun ariei sale sau îi uzurpă în mare măsură domeniul. Astfel, începând din anii '50, ecologia culturală, etnoștiințele și antropologia ecologică au integrat economia în problematica mai generală a raporturilor societăților cu mediul lor material și biologic (Moran, 1979). De aici rezultă o nouă perspectivă asupra tipurilor de economie (vânătoare și cules de fructe, agricultură extensivă pe terenuri defrișate prin incendiere, exploatare agro-forestieră etc), caracterizate până atunci prin simplitatea tehnicilor și a organizării și prin starea lor de penurie cronică (Conklin, Vayda, Rappaport, Lee, De

Vore, Sahlins, Nash, Ortiz, Barrau, Descola, Juillerat); se regăsește aici și tendința unei formalizări *utilitariste* împinse la extrem a raportului societate - mediu (Murphy, Harris). Pe de altă parte, au luat amploare studiile asupra temei *societăților țărănești*, caracterizate prin raportarea lor organică, economică, dar și culturală și politică, la o societate înglobantă sau dominantă (straturi și clase urbane, stat, metropole capitaliste). Prin locul acordat dominării și conflictelor economice ca fapte istorice și prin constituirea unei „economii mondiale” care înglobează cvasitotalitatea societăților calificate de acum drept „subdezvoltate”, această temă tinde să acopere domeniul clasic al antropologiei economice (Balandier, Geertz, Wolf, Mintz, Hart, Hyden). Această deschidere spre istorie a marcat direcțiile de cercetare recente.

Revenirea la o problematică antropologică generală a economiei

Se operează astfel o întoarcere la o antropologie a economiei, al cărei conținut nu poate fi definit independent de modul de structurare global-social sau simbolic. Mai multe curente au contribuit la aceasta, chiar dacă foarte diferite ca tradiție științifică.

Deși considerată adesea - mai cu seamă de autorii anglo-saxoni (Clamme **r**, Crumney Stewart) - ca o „nouă antropologie economică”, antropologia marxistă vizează, dimpotrivă, diluarea sa definitivă într-o antropologie materialistă și istorică ce ar înlocui antropologia socială și culturală tradițională. Însăși folosirea termenului de „antropologie economică marxistă”, curent în Franța unde a apărut și s-a dezvoltat în mod deosebit această orientare teoretică, se dovedește pentru promotorii săi a fi nepertinentă. Despre acest termen se poate spune cel mult că este potrivit pentru a desemna un „sector” de cunoaștere particular: cel al societăților fără clase, studiate cu predilecție de antropologi (Godelier,

Meillassoux, Terray).

Dezvoltările recente ale antropologiei marxiste îi conduc pe principalii săi reprezentanți la stabilirea unei teorii marxiste a ceea ce Marx numea „extraeconomicul”: legăturile de rudenie și faptele domestice (Godelier, Bonte, Meillassoux), politicul (Terray, 1977; Rey, 1977), ideologicul (Godelier, 1984) sau juridicul (Newman, 1983). Astfel, în ciuda rupturii programate inițial, antropologia marxistă reia relațiile cu problematica antropologică generală a „holismului comparativ”, „diluând” în același timp obiectul unei antropologii economice specializate.

Într-o perspectivă mai generală, antropologia economiei nu poate ignora constituirea și dezvoltarea unei *istorii economice* a societăților privity până atunci din punctul de vedere al „etnoistoriei”. Principalele curente ale antropologiei economice sunt, de altfel, asociate în acest demers: studiul vechilor fenomene de piață și de „capitalism rural” (Hopkins, Hill, Amselle), cercetări asupra modurilor de producție istorice și asupra istoriei economice recente (Amselle, Coquery-Vidrovitch, Hart, Terray, Meillassoux), formalizarea „economiei indigene” (*indigenous économies*, Chipeta) și a sistemului indigen de cunoaștere economică (*indigenous knowledge*, Brokensha, Warren și Werner, Richards).

Economia occidentală „revizuită”.

Aportul perspectivei istorice este completat de cel al analizei propriu-zis antropologice a faptului economic în societățile „occidentale”, „dezvoltate”, sau „moderne”. La fel ca în orice alt sistem social, mijloacele materiale de existență și reprezentările lor sociale nu reprezintă nici aici o sferă autonomă care să se impună ca atare ansamblului corpului social. Ele țin de categorii culturale și de configurații sociale care, bineînțeles, le diferențiază în mod radical de economiile familiare etnologilor, dar se dovedesc a fi tributare unei metode de analiză similare –

oarecum prin inversiune față de modelul de referință.

Printre primii care au propus o antropologie istorică a economiei de piață, Polanyi a subliniat ponderea constrângerilor „socializării” asupra unui sistem economic care trece în mod abuziv drept autonom. Cunoașterea economică apare ea însăși ca un sistem de reprezentări tributar istoriei ideilor (Foucault, Dumont; despre agronomie, Dagognet). Hirschman pune astfel în relație dezvoltarea capitalismului și emergenta categoriilor morale specifice (interesul mai ales) pe care se fundamentează economia politică. Pentru Gudeman (1986), categoria universalistă a economiei nu este decât o construcție culturală locală, comparabilă cu „economia culturală” (*cultural economics*) a societăților neoccidentale. Sahlins (1976) analizează dimensiunea culturală a înseși raționalității materiale, a „rațiunii utilitare” atât de puternic asociată, în mod greșit, cu societatea occidentală. Accentul pus pe dimensiunea culturală și simbolică a vieții economice privilegiază studiul „cererii” (Appadurai) și al „consumului” (Douglas, Isherwood, Sahlins), în defavoarea „ofertei”: producția este ea însăși purtătoarea unei „intenții culturale” (Sahlins); schimbul este investit cu funcții sociale și culturale ireductibile la aspectul lor material și utilitar: nu produsul de valori este cel care îi preexistă, ci locul însuși al genezei sociale a valorii. Prin aceasta, schimbul comercial nu diferă în natura sa de alte forme de schimb (Appadurai, 1986).

Perspectiva sistemelor economice occidentale asupra celor neoccidentale și, invers, perspectiva sistemelor economice neoccidentale asupra celor occidentale au contribuit la o reactualizare a influenței lui M. Mauss (mai cu seamă în Franța, în revista *M.A. U.S.S.*). În multe privințe, curentele precedente dezvoltă o interpretare simbolică a faptelor economice, a cărei pondere în opera

lui Mauss a fost subliniată la timpul său de C. Lévi-Strauss. În acest caz însă, departe de a se rezuma la o simplă restituire a teoriilor locale asupra „economiei”, antropologul este chemat să descopere regularitățile care acționează în ansamblul configurațiilor culturale cunoscute. Comparatismul lui L. Dumont (1977, 1985) se alătură, cel puțin în această privință, preocupării antropologilor marxiști de a oferi o imagine a cauzalității structurilor *globale* - atâta timp cât diluarea conceptului de „determinism economic” nu îi împinge spre o concepție maussiană asupra categoriilor lui Marx (Terry, 1975).

Nefiind recunoscute ca domeniu specific de cunoaștere, faptele „economice” constituie pentru antropolog un *teren de studiu al raporturilor dintre oameni prin prisma raporturilor lor cu lucrurile*. Convergența, cel puțin în planul metodei, a tradițiilor care vin dinspre Mauss și Marx, realizările „istoriei economice” neoccidentale, importanța acordată fenomenelor de contact și de dominare, iată tot atâtea orientări noi, care fac din antropologia economică un domeniu de cercetare ale cărui consecințe asupra problematicii antropologiei generale sunt departe de a fi epuizate.

J.P. CHAUVEAU

APPADURAI A. (ed.), 1986, *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge.

— BOHANNAN P., DALTON G. (ed.), 1962, *Markets in Africa*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois.

— BROKENSHA D., WARREN D.M., WERNER O. (ed.), 1980, *Indigenous Knowledge Systems and Development*, University Press of America, Lanham - New York - Londra.

— CHIPETA C., 1981, *Indigenous Economics: A Cultural Approach*, Exposition Press, Smithtown - New York.

— DOUGLAS M., ISHERWOOD B., 1979, *The World of Goods. Towards and Anthropology of Consumption*, A. Lane, Londra.

— DUMONT L., 1977, *Homo aequalis. Genese et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris. 1985, „Identités collectives et idéologie universaliste: leur interaction de fait”, in *Critique*, 456: 506 - 518. - FIRTH R. (ed.), 1967, *Themes in Economic Anthropology*, Tavistock, Londra.

— GODELIER M., 1974, *Un domaine contesté: l'anthropologie économique*, Mouton, Haga - Paris. 1984, *L'idée et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Fayard, Paris.

— GUDEMAN S., 1986, *Economics as culture. Models and Metaphors of Livelihood*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— HIRSCHMAN A.O., 1977, *The Passions and the Interests*, Princeton University Press, Princeton - New Jersey (trad. fr. *Les Passions et les Interets*, PUF, Paris, 1980).

— LECLAIR E., SCHNEIDER H.K., 1968, *Economic Anthropology. Readings in Theory and Analysis*, Holt, Rinehart & Winston, New York.

— MAUSS M., 1950 (1923 - 1924), „Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques”, in *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.

— MEILLASSOUX C., 1975, *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, Paris. 1986, *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, PUF, Paris.

— NEWMAN K., 1983, *Law and Economic Organization. A Comparative Study of Preindustrial Societies*, Cambridge University Press, Cambridge.

— POLANYI K., 1944, *The Great Transformation*, Holt, Rinehart & Winston, New York (trad. fr. *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de*

notre temps, Gallimard, Paris, 1983). 1957, „The economy as Instituted Process”, în K. Polanyi, C. Arensberg, H. Pearson (ed.), *Trade and Markets in the early Empires*, The Free Press, New York (trad. fr. Polanyi K, Arensberg C, 1975, *Les sistemes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, Larousse, Paris).

— POUILLON F (coord.), 1976, *L'anthropologie économique. Courants et problèmes*, Maspero, Paris.

— PRYOR F.L., 1977, *The Origins of the economy. A Comparative Study of Distribution in Primitive and Peasant Economies*, Academic Press, New York.

— REY P-ți, 1977, „Contradictions de classe dans les sociétés lignageres”, în *Dialectiques*, 21: *Anthropologie tous terrains*: 116 - 133. - RICHARDS P, 1985, *Indigenous Agricultural Revolution*, Hutchinson, Londra.

— SAHLINS M., 1972, *Stone Age Economics*, Tavistock, Londra (trad. fr. *Âge de Pierre, âge d'abondance: l'économie des sociétés primitives*, Gallimard, Paris, 1976). 1976, *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Au coeur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Gallimard, Paris, 1980).

— SCHNEIDER H.K., 1974, *Economic Man*, The Free Press, New York.

— TERRAY E., 1969, *Le marxisme devant les sociétés „primitives”. Deux études*, Maspero, Paris.

— VAN DER PAS H.T., 1973, *Economic Anthropology 1940 - 1972. An Annotated bibliography*, Anthropological Publications, Costerhout.

EDUCAȚIE

Din anii '30, educația constituie un domeniu important al cercetărilor în antropologie, mai cu seamă în Statele Unite, unde a fost definită și explorată de scoala numită „Culture and personality”. Publicarea în 1930 a lucrării lui M. Mead, *Growing up în New Guineea*, s-a aflat

la originea acestui curent. Demersul constă în principal în studierea felului în care un grup uman inoculează copiilor, a căror personalitate nu este încă formată, valorile, credințele, gesturile și atitudinile care le vor fi necesare pentru a duce o viață de adult în cadrul societății în care trăiesc. Pentru a afla răspuns la această întrebare, se cerea să fie analizate nu numai cultura în chestiune și modul de transmitere a acesteia către noile generații – cu alte cuvinte cadrul educației –, ci și psihologia copilului, modul de dezvoltare a personalității sale și formele precoce de învățare. Pornind de la principiul că viziunea freudiană asupra omului se poate aplica tuturor popoarelor, susținătorii școlii „Culture and personality” recunosc că fiecare grup uman are de transmis o cultură aparte și folosește pentru aceasta metode care îi sunt specifice. Această perspectivă, numită a „transmiterii culturii”, s-a impus multă vreme și a oferit largi posibilități de explicare a „structurii caracterului” adult într-o societate dată și a orientărilor de bază ale culturii pe care o trăiește această societate (Whiting, 1941; Spindler, 1963; Spiro, 1958). M. Mead și succesorii săi nu au reușit totuși să evite capcana unui raționament de tip circular, asociind faptele și interpretările, în parte datorită postulatului de omogenitate culturală pe care se sprijineau și care i-a condus la conceperea culturii și a individului ca decurgând din una și aceeași entitate psihică. Pentru a ieși din acest impas, teoreticieni precum A. Kardiner (1939) au căutat să elaboreze un model general al dezvoltării personalității în interiorul căruia s-ar articula sistemul educativ, „personalitatea de bază”, și producțiile ideologice (religie, credințe). Acest model, care stabilește legături strânse între sistemul de întreținere, practicile educative și structurile socio-economice, a fost criticat în Franța, mai cu seamă de către C. Lefort (1969) și A. Zempleni (1972) din cauza determinismului său și a aspectelor sale

reducționiste. Aportul școlii sociologice franceze, mai ales prin introducerea noțiunii de *habitus*, preluată de la M. Mauss (1950), reluată și precizată de P. Bourdieu (1972), trebuia să propună o concepție mai dinamică asupra sistemului educativ, punând accentul atât pe procedurile implicite, cât și pe cele explicite de inculcare a arbitrarului cultural și determinând apariția de procese diferențiate (educație formală educație informală) și totodată paradoxale (deculturație - reculturație) în sistemele pedagogice. Definită ca un ansamblu de dispoziții durabile în care se integrează experiențele trecute, susceptibile astfel de a fi rectificate, sau ca o matrice de percepții, de judecăți și de acțiuni, noțiunea de *habitus* permite accesul la „rațiunea pedagogică” a unei culturi, mai exact la logicile și strategiile pe care aceasta le dezvoltă pentru a se transmite și a se perpetua. Cercetările lui P. Bourdieu în Kabilia (1972) și ale lui J. Rabain în Senegal (1979) au scos în evidență modul de funcționare a rațiunii pedagogice, aflat la îndemâna tuturor, care constă tocmai în „a extrage esențialul sub aparenta că urmărește nesemnificativul” (Bourdieu, 1972).

O a doua problematică, apărută în Statele Unite după cel de-al doilea război mondial, pune accentul pe instituțiile educative moderne considerate drept fenomene culturale și, de aceea, susceptibile de a fi abordate prin intermediul metodelor clasice ale etnologiei. Preluând de la M. Mead teoria că scopul educației este transmiterea culturii, antropologii au avansat ideea că asemenea cercetări puteau furniza o cale de acces privilegiată pentru cunoașterea valorilor centrale ale societății. Mulți dintre ei nu au ezitat să se folosească de acest tip de cercetare pentru a critica materialismul și conformismul pe care, în opinia lor, America postbelică îl vehicula și îl perpetua prin sistemul său educativ. Alți antropologi s-au ocupat de instituțiile de învățământ, al căror studiu oferă un material

bogat în legătură cu valorile culturale dominante (Herdt, 1982; Rohlen, 1983; Varenne, 1983). Mai recent, în timp ce mitul *melting pot-ului* își pierde din forță, iar pretenția culturii WASP (White Anglo-Saxon Protestant) de a fi adevărata cultură nord-americană este contestată, antropologii au început să vadă în școală un loc de conflicte și de antagonisme culturale.

Deși a treia problematică a fost întotdeauna prezentă în antropologia educației în proporții variabile, ea a dobândit abia în ultima vreme o importanță de prim-plan: este vorba de studierea proceselor de învățare. Contrar a ceea ce a fost admis o perioadă de timp, antropologii au observat că transmiterea culturii este de multe ori – chiar dacă nu întotdeauna – imperfectă și că, în situațiile pluriculturale, diversitatea apartenențe lor culturale ale profesorilor și elevilor poate afecta profund rezultatele dorite ale învățării (Rosenfeld, 1983). Cercetări de acest tip au fost utilizate de antropologia cognitivă, care la rândul ei a influențat desfășurarea acestora. Studiul lui J. Gay și M. Cole (1967) asupra predării matematicilor occidentale în mediul liberian tradițional a avut ca rezultat o reflecție generală asupra raporturilor dintre cultură și formele de gândire și a permis să se deschidă noi câmpuri de investigație: asupra cunoștințelor nonformale, asupra cunoștințelor cotidiene și asupra gradului de generalizare potențială a acestora (Rogoff, Lave, 1984). Studiile privind procesele de învățare vizează adesea o consecință practică: își propun să contribuie la soluționarea problemelor de ordin cultural (Heath, 1983), unele dintre ele (Greenfield, Lave, 1979) încercând să distingă tipuri de învățare în interiorul aceleiași culturi.

P. RIESMAN

BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une theorie de la pratique*, Droz, Geneva.

— GAY J., COLE M., 1967, *The New Mathematics and*

an Old Culture, Holt, Rinehart & Winston, New York.

— GREENFIELD P.M., LAVE J., 1979, „Aspects cognitifs de l'éducation non scolaire”, *Recherche, pédagogie et culture*, 44: 16 - 35. — HEATH S.P. 1983, *Ways with Words: Language, Life and Work in Communities and Classrooms*, Cambridge University Press, Cambridge.

— HERDT G. (ed.), 1982, *Rituals of Manhood. Male Initiation in Papua New Guinea*, University of California Press, Berkeley.

— KARDINER A., 1939, *The Individual and His Society*, Columbia University Press, New York (trad. fr. *L'individu dans sa société. Essai d'anthropologie psychanalytique*, Gallimard, Paris, 1969).

— MAUSS M., 1950, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.

— MEAD M., 1930, *Growing up in New Guinea*, W. Morrow, New York (trad. fr. *Une éducation en Nouvelle-Guinée*, Payot, Paris, 1973).

— RABAIN J., 1979, *L'enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Senegal*, Payot, Paris.

— ROGOFF B., LAVE J. (ed.), 1984, *Everyday Cognition*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

— ROHLEN T.B., 1984, *Japan's High School*, California University Press, Berkeley.

— ROSENFELD G., 1983, „Shut Those Thick Lips!”, in *A Study of Slum School Failure*, Waveland Press, Heights.

— SPINDLER G. (ed.), 1963, *Education and Culture. Anthropological Approaches*, Holt, Rinehart & Winston, New York.

— SPIRO M.E., 1958, *Children of the Kibbutz*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

— VARENNE H., 1983, *American School Language*:

Culturally Patterned Conflicts înin a Suburban High School, Irvington, New York.

— WHITTING J.W.M., 1941, *Becoming a Kwona: Teaching and learning înin a New Guinea Tribe*, Yale University Press, New Haven, New Jersey.

— ZEMPLENI A., 1972, „Milieu africain et developement”, în F Duyckaerts, CB. Hindley *et al.* (coord.), *Milieu et developpement*, PUF, Paris: 151 - 213.

EGGAN Fred

Antropolog american născut la Seattle în 1906, Fred Eggan și-a făcut studiile la Universitatea din Chicago (1923 - 1933) unde avea să devină mai apoi profesor. Studiile sale se axează mai ales pe indienii din America de Nord; Eggan a analizat mai cu seamă sistemele de înrudire a acestora, luând în considerație atât societățile particulare (cheyenne, choctaw, arapaho), cât și grupurile de societăți provenind dintr-o arie culturală comună (indienii din Câmpii, indienii din zona Marilor Lacuri, pueblos). Eggan și-a fixat drept obiectiv distingerea universalului de contingent în formarea și reproducerea societăților, pornind de la analize limitate la variațiile de structură în interiorul unei arii culturale relativ omogene. Comparatismul lui Eggan se înrudește prin metodă și scop cu cel al lingvisticii istorice și cu unele aspecte ale evoluționismului biologic modern. Adesea prezentat drept funcționalist, întrucât a fost influențat de cursurile ținute de A.R. Radcliffe-Brown la Universitatea din Chicago, Eggan ar trebui mai degrabă situat la punctul de convergență dintre antropologia britanică, preocupată de structurile sociale, și antropologia americană ce a privilegiat studiul culturilor. Pentru el, structura socială dă seamă de felul în care un grup structurează relațiile dintre membrii săi cu scopul ca între aceștia să ia naștere o cooperare în vederea satisfacerii nevoilor fiecăruia. Cultura este ansamblul convențiilor admise de toți, gratie

căroră o asemenea „structurare” devine posibilă. Pentru Egan nu există decât un număr limitat de forme de structură socială, în timp ce formele culturii pot varia în mod considerabil. Fără a neglija problema integrării sociale privilegiată de funcționaliști, Egan se ocupă în principal de modalitățile de transformare a societăților. El se sprijină în mod sistematic pe arheologie și istorie, evitând să cedeze tentației difuzionismului, prezentă la C. Wissler și A.L. Kroeber, sau celei a istoriei culturale, în maniera lui F. Boas.

D. LEGROS

1937 (Egan F. ed.), *Social Anthropology of American Tribes*, University of Chicago Press, Chicago (ed. adăugită: *Social Anthropology of North American Tribes*, 1955). 1950, *Social Organization of the Western Pueblos*, University of Chicago Press, Chicago. 1966, *The American Indian: Perspective for the Study of Social Change*, Aldine, Chicago.

ELVEȚIA. Antropologia elvețiană

Cuvântul „etnologie” a fost inventat și definit pentru prima dată de pastorul din Lausanne A.C. Chavannes (1731 - 1800), în a sa *Anthropologie ou science generale de l'homme*, apărută în 1788, însă se pare că această „primă” elvețiană nu a avut niciun efect asupra dezvoltării disciplinei. În Elveția, la fel ca în restul Europei, primele muzee de etnografie au fost create în orașele universitare abia la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea și tot în această perioadă au fost organizate primele misiuni de cercetare științifică și de colectare de obiecte.

Basel, orașul unde s-a născut J.J. Bachofen (1815 - 1887), autorul lui *Das Mutterrecht*, posedă încă din acea vreme unul dintre cele mai bogate muzee de etnografie din Europa, iar conservatorii săi succesivi au fost, începând cu 1914, printre primii care au predat cursuri la universitate.

Neuchitel și-a inaugurat muzeul de etnografie în 1904 și a creat în 1912 o catedră de „etnografie și istorie comparată a civilizațiilor” pentru A. Van Gennep, singurul post universitar pe care marele folclorist îl va fi ocupat vreodată; însă predarea acestei discipline a fost întreruptă în 1915. Muzeul de etnografie din Geneva a fost deschis în 1901 și conservatorul său, Eugene Pittard, a devenit din 1916 titularul catedrei de antropologie. Zürich-ul nu a organizat decât în 1935 cursuri de etnologie, susținute de directorul colecțiilor universității. Legăturile strânse dintre muzee și învățământ au fost o regulă în întreaga Elveție universitară până la începutul anilor '70. În 1938, *Anschluss-ul* l-a obligat pe părintele W. Schmidt să se refugieze la Fribourg, unde va rămâne și va preda până la moartea sa, în 1954. Prezența în Elveția a magistrului școlii de la Viena și a redacției revistei *Anthropos* nu a putut să nu exercite o oarecare influență asupra dezvoltării locale a antropologiei.

Astăzi, în Basel, Berna, Fribourg, Lausanne, Neuchitel și Zürich există catedre complete de etnologie (denumirea cea mai frecventă) sau de antropologie culturală și socială (două catedre, la Zürich și la Berna; în plus, la Neuchitel există și un Centre de Recherches Ethnologiques pentru ansamblul Elveției de limbă franceză).

Fondatorii etnologiei elvețiene au creat în 1920 Société Suisse d'Anthropologie et d'Ethnologie, care dispunea de două publicații: *Bulletin și Archives suisses d'anthropologie generale*. Majoritatea acestora au fost formați în Germania în tradiția științelor naturale și a geografiei școlii lui Ratzel. Însă generația de etnologi din anii '60 se revendică de la alte curente de gândire: antropologia culturală americană și structuralismul francez; ea s-a aflat la originea creării, în 1971, a Société Suisse d'Ethnologie și a publicării seriei *Ethnologica*

Helvetica, care reflectă lucrările și dezbaterile membrilor noii societăți.

Vechile specializări, legate de centrele de interes geografic reprezentate în colecții, sunt prezente și astăzi, principalele lor puncte de reper fiind Indonezia, Africa saheliană, Africa neagră, Papua-Noua Guinee, America Latină. Lor li se alătură astăzi noi abordări tematice: antropologia urbană (Berna, Neuchitel), antropologia dezvoltării (Geneva, Basel, Zürich), antropologia domeniului alpin, aceasta din urmă beneficiind de apropierea dintre disciplina noastră și cercetătorii care studiază etnologia Elveției (*Volkskunde*). Participarea mai multor echipe de antropologi și etnologi la programele naționale elvețiene de cercetare a regiunilor muntoase, precum și la cele consacrate identității naționale atestă întoarcerea cercetărilor dinspre regiunile exotice înspre societatea elvețiană contemporană.

P. CENTLIVRES

Archives suisses d'anthropologie generale, Geneva, 1914 - 1922; 1928. - *Bulletin de la Société Suisse d'Anthropologie et d'Ethnologie*, Geneva, 1924 - 1925; 1972. - *Bulletin, Société Suisse des Americanistes*, Geneva, 1950. - CENTLIVRES P., 1976, „Aperçus sur l'ethnologie suisse aujourd'hui et sur la Société Suisse d'Ethnologie”, în *Bulletin de la Société Suisse des Sciences Humaines et de la Société Suisse des Sciences Naturelles*, 2: 29 - 32; 1980, *Beiträge zur Ethnologie des Sweiz/Contributions à l'ethnologie de la Suisse*, Société Suisse d'Ethnologie, Berna; 1985, *Der grosse Archipel, schweizer ethnologische Forschungen în Indonesien/Le grand archipel, recherches ethnologiques suisses en Indonésie*, Société Suisse d'Ethnologie, Berna.

— *Geneve-Afrique*, 1982, 20 (2): 1962 - 1982, vingt ans de dialogue.

— *Geographica Helvetica*, 1979, 34 (2), număr

special, *L'ethnologie suisse*.

— GLOOR P.-A., 1970, „A.-C. Chavannes et le premier emploi du terme ethnologie en 1787 (à-propos d'une note de Topinard en 1888)”, în *L'Anthropologie*, LXXIV (3 - 4): 263 - 268. - *Recherches et travaux de l'Institut d'Ethnologie*, Neuchitel, 1982.

ENDOGAMIE → *Alianță. Castă. Căsătorie* ETNIE

În uzul științific curent, termenul „etnie” desemnează un ansamblu lingvistic, cultural și teritorial de o anumită mărime, termenul de „trib” fiind în general rezervat grupurilor de dimensiuni mai reduse. Evocată în mod constant întrucât se referă la unitatea de bază a studiilor antropologice, în Franța ea se numără totuși printre noțiunile cele mai puțin teoretizate ale disciplinei. Încetul cu încetul, se pun bazele unei investigații explicite a conținutului și implicațiilor termenului, concomitent cu o repunere în discuție a demersului monografic cu care acesta se află în strânsă legătură. În schimb, ideea de etnicitate alimentează deja de mai multe decenii o literatură bogată (Bennett, 1975; Despre's, 1975; Cohen, 1978), pe măsura mizei politice cu care s-a identificat între timp; însă raportul dintre etnie și etnicitate este departe de a fi unul simplu, atât în planul teoriei, cât și în cel al faptelor.

Derivată din grecescul *ethnos*, latinizată, apoi adaptată la sistemul fonetic al limbilor moderne, noțiunea de „etnie” (ca și cea de „trib”) va fi utilizată mult timp exclusiv în mediul ecleziastic. Ea trimite la popoarele păgâne - în opoziție cu cele creștine -, care, în limbaj laic, vor purta la început denumirea de națiuni sau popoare, apoi, începând din secolul al XIX-lea, pe cea de rase și triburi, în timp ce știința însărcinată cu studiul lor se numește, de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, etnologie sau etnografie. La începutul secolului al XX-lea, acești termeni sunt progresiv concurați sau subminați de diverse

neologisme, cum ar fi franțuzescul *ethnie*, (re) inventat de către Vacher deâaporege în 1896, sau termenii germani *Ethnicum* și *Ethnikos*. Apariția lor se produce concomitent cu o evoluție semantică a substantivelor folosite înainte: termenul de „națiune” este rezervat de acum încolo statelor „civilizate” din Occident, cel de „popor”, în sensul de subiect al unui destin istoric, este mult prea nobil pentru a fi atribuit sălbaticilor (cel puțin în limba franceză), iar substantivul „rasă”, centrat acum pe criterii pur fizice, este prea general; un fel de „națiune” cu rabat, etnia a ajuns să se definească printr-un ansamblu de trăsături negative. Apariția sa se pretează deopotrivă exigentelor de încadrare administrativă și intelectuală a colonizării: noua terminologie ce se elaborează permite „punerea la punct” a populațiilor cucerite, fragmentarea și izolarea lor în definiții teritoriale și culturale univoce (Amselle, M'Bokolo, 1985).

În timp ce în Germania, în țările slave și în nordul Europei, derivatele lui *ethnos* pun accentul pe sentimentul de apartenență la o colectivitate, în Franța criteriul determinant al etniei este comunitatea lingvistică. Din vechiul uz al vocabulei „rasă”, subzistă totuși ideea că aceasta reprezintă o esență cvasinaturală și deci imuabilă. Substantivul nu există în engleză; termenul compus *ethnic group* este de dată recentă și desemnează în mod special o minoritate culturală. Totuși, noțiunea de *tribe* (laicizată de mai mult timp decât în Franța) sau cea de *people* (mai târziu *society*) pe care engleza continuă să le folosească țin de același demers naturalist și reificant.

Această viziune substantivistă care face din fiecare etnie o entitate discretă înzestrată cu o cultură, o limbă, o psihologie specifice – și cu un specialist pentru a o prezenta – va domina îndelung antropologia și continuă până în prezent să modeleze organizarea instituțională și profesională a acesteia. Totuși, lucrările lui F. Barth (1969)

și ecoul pe care l-au avut îndată după apariție în rândul comunității științifice sunt expresia reconsiderării critice din anii '60. Alăturându-se demersului dinamist și interacțional dezvoltat de mai multă vreme de savanții sovietici și germani (îndeosebi de Miiklmann, 1964), inspirați și de lucrările lui E. Goffmann, Barth și discipolii săi încearcă să demonstreze că etnia este înainte de orice o categorie ascriptivă, a cărei continuitate depinde de menținerea unei frontiere, și deci a unei codificări reînnoite în mod constant, a diferențelor culturale între grupuri învecinate.

Dezvoltarea unei perspective istorice în antropologie permite aprofundarea criticii aduse etniei ca substanță și deplasarea accentului de pe procesele de autodefinire și „etnogeneză” înspre mecanismele de „etnificare”, care le precedă atât logic, cât și cronologic. Mai cu seamă africanistii au devenit conștienți de faptul că mai multe etnii presupuse a fi tradiționale nu’ sunt decât rezultatul unei lovituri în forță venite să traducă în limbaj savant stereotipiile răspândite printre populațiile vecine (Amselle, M’Bokolo, op. cit.). În general, s-a observat că cristalizarea „etniilor” trimite dintotdeauna la procese de dominare politică, economică sau ideologică a unui grup asupra altuia: chiar și în zilele noastre, discursul etnicist ținut atât de clasele conducătoare ale statelor neocoloniale, cât și de mass-media occidentale are drept țință să descalifice mișcările de revoltă ale căror mize nu au de altfel nimic comun cu „tradiționalele dificultăți” invocate de obicei (Mercier, 1961; Amselle, M’Bokolo, op. cit.).

În definitiv, termenul „etnie” nu ar desemna nimic altceva decât un anumit nivel de organizare socială, al cărui exorbitant privilegiu epistemologic nu este deloc justificat – și cu atât mai puțin procesul de reificare la care a fost supus. Aceste „etnii” deconstruite cu răbdare de antropologi au devenit totuși subiecte în sine, asumându-și

în multe situații – fie printr-un efect dialectic, fie pentru că „nu aveau altă modalitate de a-și exprima revendicările economice și politice – discursul eticist (sau indigenist, sau tribalist) folosit în legătură cu ele de către clasele dominante. Astfel, din rațiuni multiple – accelerarea emigrației urbane (Cohen, 1974), eșecul luptelor de clasă, eșuarea procesului de formare a unui proletariat sau a unei țărârimi însuflețite de speranțe revoluționare, incriminarea unor aspecte ale ideologiei naționale sau naționaliste –, etnicitatea a ajuns să fie considerată o valoare pozitivă de identitate.

Analiza acestor fenomene dă naștere unor vii dezbateri în rândul etnologilor. Având întotdeauna ca motiv denunțarea nedreptăților sociale și economice, mișcările etniciste au adoptat totuși, uneori până la exagerare, viziunea substantivistă a faptului etnic pe care știința încearcă acum să o respingă. Întreaga problemă este de a ști dacă etnicitatea revendicată are o natură cu adevărat distinctă de cea care îi este impusă. Ar trebui oare să vedem în amploarea acestor mișcări un artificiu al Statului (sau al Capitalului) în vederea manipulării maselor rurale sau urbane, sau semnul unei expresii politice cu totul noi? Pentru unii, ideologiile „etniciste” nu servesc decât la zăvorârea minorităților înăuntrul arhaismului lor (Gral/Ciela). Dimpotrivă, alți cercetători, mult mai sensibili la valorile pluralismului cultural văd în acestea o rezervă extraordinară de alternative ideologice. În măsura în care definiția etnicității este de acum înaintea făuririi din interior, în loc de a-i fi atribuită din afară (Gral/Ciela, op. cit.). Din această perspectivă, conștiința etnică ar fi urmarea unei conștiințe de clasă, a cărei naștere nu a fost permisă de istorie, continuând, prin mobilizarea și solidaritatea pe care le încurajează, să joace același rol în lupta împotriva nedreptăților.

În definitiv, dacă proliferarea actuală a „etnicismelor”

îi amintește uneori într-un mod dureros etnologiei de complicitatea sa inițială la întreprinderea de „etnificare” a societăților neoccidentale, ea confirmă totuși într-o manieră strălucită una din concluziile la care disciplina a ajuns prin cercetările sale: „semnificant variabil” prin excelență, etnia nu reprezintă nimic în sine, nefiind decât ceea ce unii și alții încearcă să facă din ea. Tocmai de aceea, retrăgându-se din întrebuințarea care i-a fost îndelung rezervată de către administrația colonială și antropologia clasică, ea poate fi aplicată de acum înainte unor conținuturi sociale foarte eterogene.

A.C. TAYLOR

AMSELLE J.-L., M'BOKOLO E. (ed.), 1985, *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*, La Découverte, Paris.

— BARTH F. (ed.), 1969, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Universitets Forlaget - George Allen & Unwin, Bergen - Oslo - Londra.

— BENNETT J. (ed.), 1975, *The New Ethnicity: Perspectives from Ethnology*, 1973, Proceedings of the American Ethnological Society, West Publishing, St. Paul, Minnesota.

— COHEN R., 1978, „Ethnicity: Problem and Focus în Anthropology”, în *Annual Review of Anthropology*, 7: 379 - 404. - DESPRES L. (ed.), 1975, *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, Mouton, Haga - Paris.

— GRAL/CIELA TOULOUSE, *Indianite, ethnocide, indigenisme en Amérique latine*, Editions du CNRS, Paris.

— MERCIER P, 1961, „Remarques sur la signification du tribalisme actual en Afrique noire”, în *Cahiers internationaux de sociologie*, XXXI: 61 - 80. - MUHLMANN K., 1964, *Rassen, Ethnien, Kulturen*, Neuwied.

— VACHER DE LAPOUGE G., 1896, *Les selections*

sociales, Paris.

ETNII MINORITARE

— *Probleme antropologice*

Asociate una alteia, cele două noțiuni, de „etnie” și „minoritate”, ne invită să le considerăm împreună și pe cele de „grup” și „relație”. Grupul poate fi definit după criterii obiective interne (comunitatea de origini, de cultură, de religie, legăturile de rudenie dintre membrii grupului) sau externe (parcurs istoric comun, situația în interiorul societății globale, rolul economic etc.) și după criterii subiective, care pot fi și ele interne (sentimentul de apartenență, legăturile de solidaritate dintre membri etc.) sau externe (atenția îndreptată asupra grupului de către societatea din jur). Fenomenologia grupurilor astfel identificate evidențiază o diversitate extremă de situații. Există minorități ajunse în această situație pe propriul lor teritoriu (indienii din America de Nord) și altele care, la origine, erau străine de țara în cauză, fie că e vorba de minorități formate din urmașii deportaților (negrii din America), din refugiați sau exilați (originari din Asia de Sud-Est) sau din imigranți (muncitorii străini din țările industrializate). Uneori tradițională (comercianții din Africa Orientală și Australă originari din India, siriano-libanezii din Africa de Vest, chinezii din Pacific și din Asia de Sud-Est), imigrația poate fi un răspuns la o situație economică (a țării de origine și/sau a țării de adopție) sau politică. Anumite minorități se identifică cu teritoriul pe care îl ocupă și nu sunt „minoritare” decât din perspectivă politică (kurzii, sahrauii): există „națiune” sau „naționalitate”, nu însă și stat. În alte cazuri, relația cu un teritoriu statal sau nu este inerentă existenței minoritare: albanezii sunt prin definiție majoritari în Albania și, fiind majoritari în provincia Kosovo, ei constituie una din minoritățile iugoslave. Diaspora armeană face referințe la o Armenie străveche împărțită politic în trei state,

republica sovietică a Armeniei fiind cea care a preluat „moștenirea lingvistică și culturală” a țării de obârșie; evreii din diaspora întrețin o relație de acum dublă cu unul și același teritoriu: fostul ținut al evreilor și statul Israel. Există, în sfârșit, minorități foarte dispersate, fără o bază teritorială comună (țigani). În interiorul uneia și aceleiași țări vom putea întâlni minorități având aceeași origine cu membrii societății dominante sau având origini diferite: în Japonia, minoritatea ainu este formată din descendenții celui mai vechi strat al populației, burakuminii sunt excluși din societatea japoneză, iar coreenii nu sunt decât lucrători imigranți. Grupul minoritar nu își pune problema existenței prin raportare la alte grupuri echivalente, ci prin prisma relației sale cu societatea globală, care la rândul ei nu se afirmă a fi de natură „etnică”. „Etnia minoritară” este considerată de societatea globală ca fiind purtătoarea unor caractere ce o îndepărtează de norma pe care aceasta o definește cel mai adesea ca pe o integrare în statul-națiune.

Un examen critic al noțiunii de „etnie” ar putea ajunge să ne facă să ne îndoim de existența sa efectivă (Amselle, M'Bokolo, 1985): astfel, ea nu ar fi decât o categorie de analiză care permite înțelegerea unei realități sociale schimbătoare. Prin comparație, dacă noțiunea de „etnie minoritară” pare a avea mai multă consistență, aceasta se întâmplă deoarece realitatea socială pe care o desemnează este produsul unui raport de forțe. Și totuși, această desemnare apare ca fiind ideologică: ea face referire mai degrabă la grup decât la relația în care grupul reprezintă unul din termeni; punând accentul pe criteriile interne de definire, ea face să dispară referința la procesul istoric care a produs situația de minoritate. Desemnarea este un enunț de atribuire: a grupului privit ca un ansamblu de diferențe și a diferenței văzută ca o manifestare de caractere imuabile (numai individul

singular își poate depăși condiția și se poate elibera de statutul său inițial); ea este de asemenea un enunț de excludere vizând atât grupul minoritar, cât și sentimentele trăite de acesta. În timp ce această dublă determinare funcționează perfect atunci când este aplicată celor pe care îi întâlnim la marginile societății, ea pare nepotrivită atunci când vizează persoane care, deși au origini și cultură comune, sunt repartizate în toate straturile populației. Fiind performativă, desemnarea creează grupuri: chicanos în Statele Unite, maghrebienii în Franța, aborigenii în Australia, fără a ține cont de felul în care cei astfel etichetați își pun problema propriei identități. Ca răspuns la această procedură, revendicările motivate prin identitatea etnică, venite din partea grupărilor naționale, regionale, sociale, pot, în mod similar, să încerce să instaureze o colectivitate, dând câștig de cauză mai cu seamă registrului cultural: astfel, ele vizează anularea disparităților existente între membrii societății.

Există mai multe exemple care arată că asumarea unei identități etnice simultan cu participarea la viața societății globale este posibilă gratie unor strategii adecvate. Urmând, cu mai mult sau mai puțin succes, modalități variabile în funcție de situație, valorile și modul de organizare a unei comunități (în opinia lui F. Formies) se pot înscrie în contextul societății globale. De când au apărut, grupurile de țigani continuă să se perpetueze, conturându-și fără încetare cultura și forma de organizare. Imersiunea nu este neapărat sinonimă cu dezagregarea. Situația unei minorități trebuie evaluată stabilind natura relațiilor existente între dinamismul intern propriu grupului minoritar și constrângerile venind dinspre societatea globală. O asemenea evaluare oferă mai degrabă o deschidere spre stabilirea unei genealogii a fiecărei entități considerate decât o tipologie a etniilor minoritare: primul demers pune în discuție rolul jucat de

grupările majoritare, lucru pe care al doilea demers nu îl abordează.

P. WILLIAMS

AMSELLE J.-L., M'BOKOLO E. (ed.), 1985, *Au coeur de l'ethnie*, La Découverte, Paris.

— Association Française des Anthropologues (AFA), 1987, *Vers des sociétés pluriculturelles: étude comparative et situation en France*, Actes du colloque de l'AFA, Editions de l'ORSTOM, Paris.

— BARTH F (ed.), 1969, *Ethnic Groups and boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Universitets Forlaget - George Allen & Unwin, Bergen - Oslo - Londra.

— Groupement pour les Droits des Minorites, 1985, *Les minorites à l'âge de l'Etat-Nation*, Librairie Artheme - Fayard, Paris.

— MUGA D., 1984, „Academic Subcultural Theory and the Problematic of Ethnicity: A Tentative Critique”, în *The Journal of Ethnic Studies*, 12 (1): 1 - 51. - PARK R.E., 1964, *Race and Culture*, The Free Press, Glencoe, Illinois.

— VAN DEN BERGHE P (ed.), 1972, *Intergroup Relations: Sociological Perspectives*, Basic Books, New York - Londra.

— *Probleme juridice și politice*

Nu există etnii minoritare în sine, ele sunt astfel doar prin raportare la alte grupuri cu care sunt asociate în interiorul unui angrenaj guvernat de aceleași legi (statul). Cel mai adesea, această încorporare se află la originea dificultăților de afirmare și de existență: etniile minoritare sunt victimele dominării și abuzurilor din partea societăților globale, propriile lor interese fiind întotdeauna subordonate viziunilor hegemoniste ale statelor-națiuni. Această dominare culturală, economică și politică se răsfrânge în negarea identității etniilor minoritare, în supravegherea teritoriilor și a resurselor acestora și chiar

a deplasărilor efectuate de membrii lor. O abordare juridică și politică a acestor probleme ar reține în primul rând diversitatea extremă a situațiilor întâlnite.

Ca urmare alegerilor sau comportamentelor în vigoare, unele grupuri (pigmeii, boșimani) devin obiectul discriminărilor diverse din partea membrilor societății înconjurătoare sau a unora dintre ei, sau sunt supuse unor reglementări „naționale” care lovesc în propriile tradiții și împiedică funcționarea armonioasă a vieții lor economice și sociale (populațiile nomade, masaii din Kenya). Există alte minorități care, dispunând până acum de o autonomie de fapt, sunt expuse spoliierilor funciare sau altor diverse forme de constrângere care le amenință existența (indienii din Amazonia) sau care le pretind renunțarea integrală sau parțială la fostele lor teritorii (minoritatea kanak din Noua Caledonie, aborigenii din Australia, boșimani). Cum o sugerează unele din exemplele citate, aceste situații atât de variate nu se exclud reciproc.

Natura și ținta revendicărilor etniilor minoritare pot varia enorm, în funcție de prejudiciile ce au fost aduse drepturilor lor, de durata în timp a integrării lor forțate în societatea globală etc. Aceste revendicări se pot limita la obținerea de garanții în fața anumitor amenințări, pot viza concesionarea unor drepturi de natură economică, socială, politică, sau, dimpotrivă, egalitatea în drepturi cu cetățenii statului-națiune dominant; în sfârșit, ele pot fi expresia unor pretenții mai radicale, de autonomie sau independentă. În paralel, mijloacele puse în serviciul revendicărilor pot merge de la acțiuni care se înscriu în limita legislației țării respective și până la lupta armată.

Noțiunea de „protecție juridică internațională”, garantând etniilor minoritare respectarea drepturilor și satisfacerea revendicărilor vitale este de dată relativ recentă și dispozițiile actuale nu oferă deocamdată decât garanții restrânse. Numeroși factori – economici, socio-

culturali, politici - constituie încă un obstacol în calea elaborării unei doctrine universale în materie.

În afara organizațiilor indigene și indigeniste naționale care reprezintă interesele etniilor minoritare în interiorul guvernelor lor, trebuie semnalată importanța organizațiilor internaționale nonguvernamentale. Unele dintre acestea sunt formate exclusiv din autohtoni, cum ar fi International Indian Treaty Council, creată în 1974 în rezervația indiană Standing Rock (națiunea Dakota, SUA) și reprezentantă pe lângă Națiunile Unite a aproximativ o sută de națiuni indiene din cele două Americi, sau World Council of Indigenous People, fondată în 1975 în timpul primei conferințe internaționale a populațiilor indigene de la Port Albertini (Columbia Britanică). Altele asigură reprezentarea acestor popoare pe lângă instituții ale căror decizii le-ar putea afecta viitorul. Printre acestea, International Work-group for Indigenous Affairs (IWGIA) fondată în 1968, în timpul Congresului americanistilor de la Copenhaga, publică începând din 1971 o serie de documente prezentând situația etniilor minoritare în lume (*IWGIA Newsletter, IWGIA Documents Series*), iar Survival International, creată la Londra în 1969 și reprezentată în aproximativ cincizeci de țări, își asumă responsabilitatea programelor de asistentă și publică în mai multe limbi dosare cuprinzând informații (*Bulletins d'action urgente*), documente și reviste (*SÂN - ews* în Marea Britanie, *Ethnies* în Franța).

J.P. RAZON

BENNETT G., 1978, *Aboriginal Rights în International Law*, The Royal Anthropological Institute/Survival International, Londra.

— CARATINI R., 1986, *La force des faibles*, Larousse, Paris.

— CARNEIRO DA CUNHA M., 1987, *Os direito de Indio. Ensaio e documentos*, Editora Brasiliense, São

Paulo.

— COE P, 1987, „Aborigines Demand Self-determination”, în *IWGIA Yearbook 1986*, Copenhaga.

— COLCHESTER M., 1986, „Unity and Diversity: Indonesia's Policy towards Tribal Peoples”, în *The ecologist*, Tapol - Survival International, t. XVI, nr. 2 - 3. - IWGIA, 1987, *Selfdetermination and Indigenous Peoples. Sami Rights and Northern Perspectives*, IWGIA, document nr. 58, Copenhaga.

— MAYBURY-LeWia D. (ed.), 1984, *The Prospects for Pluralăocieties*, Stuart Plattner, Proceedings Editor, Washington DC.

— Națiunile Unite, Consiliul Economic și Social, Comisia Drepturilor Omului, 1985, *Raport final (ultima parte)*, prezentat de J.R. Martínez Cobo, Geneva.

ETNOCENTRISM

Termenul „etnocetrism” a fost folosit pentru prima dată de către W.G. Summer în 1907. În mod obișnuit el desemnează o atitudine colectivă ce constă din „repudierea [...] formelor culturale: morale, religioase, sociale, estetice, mai diferite” de cele ale unei societăți date. Barbarul lumii greco-romane, sălbaticul civilizației occidentale sunt termeni datați istoricește și oarecum metaforici care transpun un refuz al diversității culturale și o respingere în afara culturii, în natură, a celui care nu se conformează normelor societății ce folosește acești termeni.

O asemenea judecată de-valoare pare a fi universală. Pentru fiecare grup social, omenirea ia sfârșit la frontiera sa lingvistică, etnică, chiar la frontiera de clasă sau de castă. Foarte adesea, popoarele se numesc între ele „oamenii”, „lumea cumsecade”, „adevărații”, categorii din care un străin este prin natura sa exclus. Etnocentrismul poate da naștere intoleranței - adeziune oarbă și exclusivă la propriile valori -, poate lua forme extreme sau chiar

extremiste (religioase, politice, culturale), mergând până la negarea și distrugerea altor culturi și altor popoare (etnocid, genocid) sau chiar la justificarea acestor acțiuni prin teorii pseudostiintifice (rasismul). O altă formă a etnocentrismului, mai subtilă și mai atenuată, a constat în recunoașterea diversității culturale din momentul când a fost ierarhizată fie logic (mentalitatea prelogică), fie ontologic (primitivismul), fie chiar istoric (stadiile de civilizație), fie, în sfârșit, retoric („societăți făcute să dispară”). Acest punct de vedere a fost reluat de științele umane apărute în secolul al XIX-lea, care au anexat diversitatea culturală etapelor unei deveniri sociale uniforme, comparabilă cu vârstele vieții. Astfel, erau desconsiderate istoria umană și procesul de hominizare: „primitivii” actuali nu sunt nici copii mari întârziați în afara timpului și nici martori vii ai timpurilor preistorice, care trebuie să devină adulți, „maturi”, integrându-se civilizației occidentale. Prejudecății etnocentrice îi lua locul norma științifică etnocentristă, ca în cazul lui L.H. Morgan, E.B. Tylor, H. Spencer, J.G. Frazer sau L. Levy-Bruhl, aceasta ajungând, printr-o curioasă răsturnare, unul din principiile de bază ale demersului etnografic, care postulează că orice cultură poate fi înțeleasă și analizată de cineva străin culturii în cauză.

F.M. RENARD-CASEVITZ

HERSKOVITS M.J., 1939, *Man and His Works*, A. Knopf, New York (trad. fr. *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, Payot, 1967); 1952, *Economic Anthropology*, A. Knopf, New York.

— JAULIN R., 1970, *La paix blanche*, Le Seuil, Paris.

— KLUCKHOHN C., 1949, *Mirror for Man*, McGraw-Hill, New York.

— LEVI-STRAUSS C., (1952) 1961, *Race et histoire*, Gonthier, Paris.

— MAQUET J., 1964, „Objectivity în Anthropology”,

în *Current Anthropology*, 5: 47 - 55. - MERCIER P, 1966, *Histoire de l'anthropologie*, Paris.

— MORGAN L.H., 1877, *Ancient Society*, H. Holt, New York (trad. fr. *La société archaïque*, Anthropos, Paris, 1971).

Relativism cultural

ETNOGENEZĂ → URSS (CSI). *Antropologia rusă și sovietică*

ETNOMUZICOLOGIE

În sens larg, etnomuzicologia analizează fenomenul muzical în toate culturile, exceptând muzica savantă occidentală. G. Rouget (1968) a definit-o drept muzicologia civilizațiilor al căror studiu constituie domeniul tradițional al etnologiei. Câmpul său de investigație acoperă trei arii distincte, însă complementare: muzica privită ca fapt social (folosire, funcții, reprezentări), instrumentele sau organologia muzicală (factură, acordare, întrebuințare), sistematica muzicală (timbre, ritmuri, trepte, moduri și forme). Spre deosebire de muzicologia *stricto sensu*, care dispune de texte de referință fixe - partiturile -, etnomuzicologia se întemeiază pe documente înregistrate și culese în marea lor majoritate chiar în contextul socio-cultural care le-a produs. Atât abordarea, cât și demersul au deci loc în sens invers: în muzicologie, teoria care susține un corpus se răs este cunoscută dinainte de către cercetători; în etnomuzicologie, doar analiza aprofundată a corpusului transcris în prealabil permite degajarea trăsăturilor care îl singularizează și deducerea principiilor teoretice care îl ghidează. Problemele cu care se confruntă etnomuzicologia pretind deci elaborarea și desfășurarea unor instrumente metodologice adaptate subiectului, adesea „inedite”. De exemplu, cum se poate ajunge la evidențierea criteriilor în funcție de care membrii unei culturi determină ceea ce este sau nu semnificativ din punct de vedere muzical în interiorul acesteia? Răspunsul

la această întrebare ar însemna de fiecare dată un pas important în cunoașterea unui repertoriu sau a unui stil muzical propriu unei societăți, ori chiar unei arii culturale date.

Sub denumirea de „etnomuzicologie”, disciplina există doar de aproximativ patru decenii. Adesea desemnată și prin termenii „etnologie muzicală” (Schaeffner, 1929) sau „antropologie muzicală” (Merriam, 1964), aceasta își datorează atât multiplicarea și diversificarea ariilor sale de cercetare, cât și reînnoirea problemelor privind statutul său epistemologic expansiunii geografice a misiunilor de investigare și progresului de după 1945 în domeniul tehnicilor de înregistrare și tratare a materialului sonor. Pentru a clarifica unele aspecte ținând de latura practică, un număr crescând de etnomuzicologi au recurs la discipline înrudite cum ar fi lingvistica și acustica, ceea ce a permis rafinarea tehnicilor de descriere și a procedurilor de analiză a fenomenului muzical. Aspectele teoretice și metodologice și implicațiile activității etnomuzicologice fuseseră deja observate și dezbătute în perioada cuprinsă între sfârșitul secolului al XIX-lea și cel de-al doilea război mondial. Acesta este momentul când disciplina – care își recunoaște atunci precursorii în J.J. Rousseau, J.J.M. Amiot și W. Jones – ia naștere cu adevărat, sub numele de „muzicologie comparată”. Sub impulsul unor adevărați pionieri ca F.J. Fetis, A.S. Ellis, G. Adler, C. Stumpf, activitatea din această perioadă se caracterizează prin importante culegeri de date și prin apariția a diverse scoli. Din 1890, grație inventării gramofonului, cercetătorii americani, unguri și ruși efectuează primele înregistrări pe teren.

La începutul secolului se constituie arhive sonore la Viena, apoi la Paris și Berlin. În perioada interbelică, colecțiile se diversifică, mai ales în America de Nord, în Polonia și în Ungaria. Atât prin referințele filosofice, cât și

prin practicile de cercetare, scoala din Berlin – reprezentată în special prin J. Kuns t, M. Koliński, C. Seeger și M. Hood și caracterizată la origine prin teoriile evoluționiste ale lui E. von Hombostel și C. Sachs, precum și prin studiile făcute adesea pe materiale culese de altcineva –, exercită o influență importantă în Europa și America de Nord. În Franța, Schaeffner ridică etnomuzicologia la rangul unei discipline în sine și fondează, în 1929, departamentul de etnologie muzicală al Musée d'Ethnographie de la Trocadero (devenit departamentul de etnomuzicologie al Musée de l'Homme). În aceeași perioadă, în Europa de Est, B. Bartók, Z. Kodály și C. Brăiloiu combină sistematic colecții, analize ale materialului muzical și preocupări metodologice. Antropologul F. Boas, la rândul său, va influența în mod durabil o parte demnă de luat în seamă a școlii americane (îndeosebi F. Densmore, H. Roberts, G. Herzog, D. McAllester, B. Neul și A. Merriam, care vor acorda o importanță specială aspectului social al muzicii), atât prin diversitatea centrelor sale de interes, cât și prin opțiunile sale metodologice. Recent, etnomuzicologia a asistat la dezvoltarea interesului pentru o abordare cognitivă a faptului muzical și pentru metode de analiză de tip semiologic.

Primatul oralității este cel care stabilește linia de demarcație între etnomuzicologie sau antropologie muzicală și muzicologie. Acesteia din urmă i-ar reveni tot ceea ce privește studiul muzicii savante occidentale, a cărei consemnare grafică prezintă un *caracter prescriptiv*. Muzicologiei comparative și continuatoarelor acesteia i s-ar subscrie muzica „exotică” și/sau populară și transcrierile cu scop descriptiv. În domeniul oralității, unii cercetători privilegiază doar studiul documentelor muzicale, alții observarea și descrierea contextului socio-cultural; mai există și o a treia categorie, care încearcă să

pună în evidență legătura *organică* dintre cele două ordini. Diversității subiectelor de studiu îi corespunde diversitatea instrumentelor metodologice și conceptuale adecvate. Astfel, instrumentele muzicale pot fi studiate atât dintr-un unghi evoluționist, cât și dintr-o dublă perspectivă, sociologică și tehnică. La fel, opoziția dintre perspectiva comparativă și cea care se ocupă strict de studiul corpusului unui grup etnic se bazează pe atitudini funciar diferite. Interesul pentru reprezentările muzicale poate duce fie la manifestarea unei preocupări exclusive pentru discursul „indigen” asupra faptelor muzicale, fie la studierea acestuia în raportul său cu practicile. Atitudinea care privilegiază relația dintre datele muzicale și contextul cultural se vede confruntată cu două opțiuni divergente: fie stabilirea unei legături între materialele care țin de cele două ordini ale realității după ce fiecare dintre acestea va fi fost bine delimitată; fie, chiar în cadrul analizei, facilitarea unei circulații constante între datele celor două ordini. Opțiunea favorizată își va exercita influența asupra manierei în sine de culegere a informațiilor. Nici studiul specificităților, nici cel al unor eventuale universalii nu pot neglija preocuparea pentru raporturile dintre materialul pe care asemenea cercetări îl iau drept obiect, instrumentele pe care le folosesc și modul de organizare internă a datelor. O retrospectivă vizând istoria ideilor ar conduce la evidențierea demersurilor și opțiunilor conceptuale și practice pe care etnomuzicologia le împarte parțial cu alte discipline ale științelor umane.

După ce modalități este inserată practica muzicală în cadrul ei socio-cultural și care sunt elementele constitutive ale sistematicii muzicii în sine? Înainte de a aborda aceste chestiuni, este important să reamintim că muzica de tradiție orală se află la îndemâna noastră: în multe regiuni ale Europei ea duce, chiar și în zilele noastre, o existență specifică și v ivace. În plus, din punct de vedere istoric,

acest fel de muzică transmis pe cale orală de la o generație la alta este cel care, în mare parte, a zămislit muzica occidentală. Practicată din timpuri imemorabile de civilizații extrem de diferite, muzica tradițională este și ea la fel de variată, în planul funcțiilor colective sau individuale cărora le corespunde, al reprezentărilor al căror obiect îl face, al instrumentelor pe care le realizează și le folosește, al materialelor și procedeeleor puse în practică sau al formelor prin care se manifestă. Ritmul, vocea sau instrumentul pot fi fiecare privilegiate, în funcție de cultura respectivă. În ceea ce privește timpul, acesta poate apărea fie ca un simplu element de fundal, fie structurat în mod aritmetic. Unele societăți datează originea operelor, le atribuie un autor real sau mitic, stabilesc înlănțuiri, recurg la amplificare, dispun de o teorie explicită transmisă pe cale orală sau prin manuscrise; altele nu le recunosc operelor nici vârsta, nici autorul, acordă un loc preponderent improvizației, principiului variației sau al reiterării periodice a uneia și aceleiași „materii prime”, se referă la o teorie care poate să nu fie decât parțial formulată, sau chiar total implicită. Dar dincolo de aceste diversități, muzica tradițională provine în ansamblul său dintr-o sistematică. Pentru „fabricarea” muzicii, fiecare arie geografică privilegiază un anumit număr de constituenți și de procedee.

Coerența muzicii tradiționale se manifestă sub două aspecte complementare – extrinsec și intrinsec –, ordonate pe două niveluri: cel mai general, social și cultural, este definit prin funcție (o anumită muzică este asociată unei anumite circumstanțe) și prin reprezentările utilizatorilor; cel de-al doilea, tehnic, privește instrumentele și materialele și trimite la structura obiectului însuși, adică la muzica privită ca sistem formal. Ansamblul care înglobează aceste două aspecte constituie un *cod*.

În unele culturi, deși codul este accesibil tuturor,

puțini sunt aceia care știu să-l folosească: este apanajul specialiștilor, considerați sau nu profesioniști. Așa stau lucrurile mai ales în cazul muzicilor savante din India și Japonia. În alte culturi, nu numai că acest cod – ca și limba – este cunoscut de către toți, dar poate fi pus în practică de majoritatea adulților. Astfel, în societățile tradiționale din Africa Centrală – ca și în comunitățile evreiești care respectă tradiția – oricine este muzician, altfel spus poate participa de o manieră mai mult sau puțin activă la practica muzicală sau la un tip de practică muzicală, astfel că fiecărei funcții îi corespunde un repertoriu muzical care ține numai de ea. De aceea, atunci când se trece la inventarierea circumstanțelor în care muzica intervine într-o societate sau alta, se procedează și la realizarea unei taxonomii, deoarece, prin însăși destinația ei simbolică sau pur și simplu metaforică, muzica rămâne asociată unei anumite funcții. Cât privește sistematica intrinsecă, ea se preocupă, pe de o parte, de modalitățile de combinare a parametrilor pe care o anumită comunitate i-a selectat în elaborarea muzicii sale, iar pe de altă parte, de modalitățile de utilizare a tehnicilor instrumentale sau vocale cu ajutorul cărora respectiva comunitate realizează muzica. Fie că e vorba de planul melodic sau de cel ritmic, acești parametri sunt definiți prin combinarea de înălțimi și de durate și prin alegerea între procedee monodice și procedee multipartite. Apoi intervine modalitatea de folosire a acestor mijloace, adică repartizarea unui material sonor între timbre diferite (în primul rând între voce și instrumente) și multiplele combinații la care se poate preta această repartiție. Această parte a codului include atât tipurile de gamă folosite, cât și principiile de ordonare a timpului, elaborarea structurilor ritmice, timbrul și combinațiile de timbre – cel mai adesea predeterminate –, cât și diversele combinații posibile între linie (linii) melodică (melodice) și ritm (ritmuri). În sfârșit,

aparțin sistematiei muzicale formele la care se recurge și modalitatea în care substanța sonoră este distribuită în interiorul acestora, ceea ce definește însăși structura muzicii.

Diversitatea procedeeilor muzicale – dintre care unele nu sunt încă inventariate – cu care se vede confruntată etnomuzicologia și care reclamă de la aceasta punerea în practică a unor noi instrumente de investigație conduce în cele din urmă la o readucere în discuție a unui număr de idei preconcepute asupra muzicii. Este deci evident că etnomuzicologia are de jucat un rol preponderent în elaborarea unei muzicologii generale, așa cum intuise Schaeffner.

S. AROM, ALVAREZ-PEREYRE

AROM S., 1981, „New Perspectives for the Description of Orally Transmitted Music”, în *The World of Music*, XXIII (2).

— BLACKING J., 1973, *How Musically Man?* University of Washington Press Seattle (trad. fi *Le sens musical* Editions de Minuit Paris 1980)

BOILES C, NATTIEZ J.-J., 1977, „Petite histoire critique de l'ethnomusicologie”, în *Musique en Jeu*, 28. – BRĂILOIU C, 1973, *Problèmes d'ethnomusicologie*, Minkoff Reprint, Geneva.

— HOOD M., 1971, *The ethnomusicologist*, McGraw-Hill, New York.

— LOMAX A., 1968, *Folk Song Style and Culture*, American Association for the Advancement of Science, Washington DC.

— MERRIAM A.P., 1964, *The Anthropology of Music*, Northwestern University Press, Evanston.

— NETTL B., 1983, *The Study of Ethnomusicology*, University of Illinois Press, Urbana – Chicago – Londra.

— ROUGET G., 1968, „L'ethnomusicologie”, în J. Poirier (ed.), *Ethnologie generale*, Gallimard, Paris; 1980,

La musique et la transe, Gallimard, Paris.

— SACHS C, 1962, *The Wellsprings of Music*, Martinus Nijhoff, Haga.

— SCHAEFFNER A., 1929, „Des instruments de musique dans un musée d'ethnographie”, în *Documents*, 5: 248 - 254; 1936, *Origine des instruments de musique. Introduction ethnologique à l'histoire de la musique instrumentale*, Payot, Paris.

ETNOSIHIATRIE

Etnopsihiatria poate fi definită ca studiere din perspectivă antropologică a maladiei mentale, în măsura în care aceasta din urmă ține de o perspectivă specifică unei culturi determinate. În acest sens, etnopsihiatria trebuie considerată o ramură a antropologiei maladiei și/sau a antropologiei medicale sau chiar a etnomedicinei: ea este în acest caz apropiată de psihiatria transculturală, de psihopatologia transculturală, de psihiatria interculturală sau chiar de sociologia maladiilor mentale și de psihiatria socială, atunci când nu se confundă cu una sau alta din aceste discipline.

Această abordare clinică a maladiei mentale a condus la introducerea noțiunii de „maladie mentală etnică”, de tipul amok-ului malaezian. În anii '60, la spitalul psihiatric din Dakar-Fann, care, împreună cu spitalul din Abeokuta (Nigeria), era unul din laboratoarele etnopsihiatriei africane, H. Collomb și colaboratorii săi au identificat forme de febră delirantă necunoscute nosologiei occidentale și care își preia elementele din culturile africane înconjurătoare (Collomb, 1965). În Europa - mai ales în Franța -, diagnosticarea bolilor emigranților a beneficiat din plin de această abordare (Bastide *et al.*, 1974). Din această perspectivă, etnopsihiatria încearcă să răspundă la întrebările pe care clinicienii le pun antropologiei.

Natura însăși a maladiei mentale - contradicția

dintre caracterul generalizabil al diagnosticului și singularitatea manifestării sale - i-a făcut pe specialiștii în științe umane, și mai ales pe antropologi, să repună în discuție deosebirea dintre individ și social sau, mai exact, dintre ceea ce, în studierea societăților particulare, ține de persoană și de destinul acesteia, pe de o parte, și ceea ce ține de cultură, pe de altă parte. Astfel, observarea câtorva manifestări considerate a fi legate de intervenția supranaturalului - posedare, transe șamanice etc. -, dar care decurg în mod evident din evoluția bolii privită din perspectiva simptomatologiei occidentale, a servit ca punct de pornire pentru o reflecție antropologică asupra diferenței dintre normal și patologic în câmpul psihicului.

Etnopsihiatria s-a constituit astfel la răspântia mai multor demersuri clinice și teoretice. La început, curentului culturalist inițiat de F. Boas, împreună cu M. Mead și R. Linton în primul rând, i se datorează faptul de a fi plasat în centrul reflecției antropologice problema interacțiunii culturii cu personalitatea. Inspirându-se foarte liber și adesea într-o manieră implicită din psihanaliză, unii reprezentanți ai culturalismului - ca A. Kardiner, unul din principalii teoreticieni ai „personalității de bază” (Kardiner, 1936) - nu au știut totuși să evite întotdeauna reducerea antropologiei culturale la psihologie.

În 1934, G. Bateson analizează ceremonia *naven* la populația iatmul din Noua Guinee în termeni care prefigurează teoria sa asupra comunicării, teorie aplicată în continuare studiului schizofreniei. În aceeași perioadă, G. Roheim, un psihanalist inițiat în antropologie provenit din anturajul lui Freud, efectuează simultan lucrări clinice de psihanaliză și cercetări antropologice asupra aborigenilor australieni (rituri de inițiere, vise, mituri, șamanism etc). Dintr-o multitudine de cercetări făcute în general dintr-un punct de vedere mai degrabă antropologic

(de exemplu, Henry, 1974; Corin, 1976; Fortes, 1977; Zemleni, 1984; Spiro, 1987) decât psihologic, opera lui G. Devereux se detașează ca ținând de o „antropologie” înțeleasă în sensul total al termenului, denumiri ca „etnopsihiatrie”, „antropologie psihanalitică” sau „etnopsihanaliză” nefiind decât etichete folosite pentru a marca etapele majore ale unei cercetări.

A. DELUZ

BASTIDE R., MORIN F., RAVEAU F., 1974, *Les Haïtiens en France*, Mouton, Haga - Paris.

— BASTIDE R., 1972, *Le reve, la transe et la folie*, Flammarion, Paris.

— COLLOMB H., 1965, „Bouffees delirantes en psychiatrie africaine”, în *Psychopathologie africaine*, I, 2, 167 - 239.

— CORIN E., 1976, „Zebola, une psychoterapie communautaire en milieu urbain”, în *Psychopathologie africaine*, XII, 3, 349 - 389. - DEVEREUX G., 1961, *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide*, Smithsonian Institution, Washington DC; 1970, *Essais d'ethnopsychiatrie generale*, Gallimard, Paris; 1972, *Ethnopsychanalyse complementariste*, Flammarion, Paris; 1975, *Tragedie et poesie grecque*, Flammarion, Paris.

— FORTES M., 1987, „Custom and Conscience”, în *Religion, Morality and the Person*, Cambridge University Press, Cambridge: 175 - 617.

— ORTIGUES M.-C. și E., 1966, (*Edipe african*, Plon, Paris.

— ROHEIM G., 1950, *Psycho-analysis and Anthropology. Culture, Personality and the Unconscious*, International Universities Press, New York (trad. fr. *Psychologie et anthropologie. Culture, inconscient, personalite*, Payot, Paris, 1969).

— SPIRO M., 1987, *Culture and Human Nature*, University of Chicago Press, Londra - Chicago.

ETNOȘTIINȚĂ

În ciuda scurtei sale istorii, termenul „etnoștiință” a primit accepții diferite, în funcție de spațiu și epocă. Când a apărut, în anii '50, existau și alți termeni, construiți în mod similar, adăugând „etno” numelui unei discipline recunoscute. Primul cuvânt de acest tip a fost, fără îndoială, „etnobotanică”, creat în 1895 de către J.W. Harshberger și destinat arheologilor, pentru a desemna studiul plantelor folosite de populații le primitive, repartizarea și răspândirea lor în trecut, și pentru a sugera alte utilizări, mai bine adaptate timpurilor actuale. Doar în timp a reușit etnobotanica să devină studiul concepțiilor „celorlalți” asupra plantelor.

Termenul „etnoștiință” a fost folosit pentru prima dată în 1950 de către G.P. Murdock în indexul din *Outline of Cultural Material* pentru a desemna, în fișierul pe care îl organiza pe culturi umane (*Human Relaționarea Files*), secțiunea 82, al cărei titlu este „Idei pe tema naturii și omului”, cu următorul comentariu: „Această secțiune este destinată să acopere noțiunile speculative și populare privind fenomenele lumii exterioare și ale organismului uman”. În această secțiune 82 se întâlnesc etnoanatomia, etnobotanica, etnometeorologia, etnozoologia etc, fără însă ca termenul „etnoștiință” să apară.

Folosirea acestor termeni a rămas învăluită în ambiguitate. Au fost utilizați pentru a desemna studiile raporturilor dintre diferitele etnii și obiectele, fenomenele sau activitățile la care se referă a doua parte a cuvântului. Astfel, după J. Millot, etnobotanica este știința raporturilor reciproce dintre om și lumea vegetală; la fel, J. Ruffie definește etnobiologia ca studiu al incidentelor biologice ale anumitor fapte culturale. J. Barrau (1985) a criticat folosirea greșită a termenului „etnoștiință”, adesea întâlnit la plural, pentru a desemna ansamblul tuturor abordărilor care vizează raportarea omului la natură. Foarte aproape,

probabil, de această din urmă accepție, cei pentru care toate „*etno + disciplină științifică*” reprezintă științele despre „ceilalți” aplică acești termeni nu obiectului de studiu, ci demersului științific care permite studierea acestuia: nu se fac cercetări asupra etnoștiințelor, ci se face etnoștiință, cum se face și etnobotanica.

Acest demers propriu etnoștiinței a fost definit de către H. Conklin, fără îndoială primul care a pretins a-i fi adept, astfel: parcurgerea categoriilor semantice indigene, pentru a studia apoi cunoștințele unei societăți despre mediul său înconjurător. Prin analogie cu lingvistica, aceste categorii semantice sunt considerate unele față de celelalte ca și trăsăturile distinctive ale sunetelor limbii în interiorul unui sistem fonologic (*phonemic*, în engleză); este ceea ce anglo-saxonii numesc abordarea *emic* a unei culturi, pornind exclusiv de la conceptele pe care aceasta din urmă le reține, în opoziție cu abordarea *etic*, care pornește de la felul cum este percepută realitatea din exterior (analiză fonetică).

Etnoștiința ca demers științific a dobândit o mare importanță în antropologie din momentul în care s-a extins asupra ansamblului cunoașterii sociale. A fost numită atunci „noua etnografie”, al cărei obiectiv era să îi confere etnologiei un aspect mai „științific”, prin introducerea unor metode preluate din lingvistică. Stabilind o analogie între codul lingvistic și codul cultural, se cerea elaborarea în cazul fiecărei societăți a unei „gramatici culturale”, permițând înțelegerea și anticiparea, în funcție de circumstanțe, a comportamentului membrilor săi. Termenul „cultură” era privit într-o accepție specială: „diferită de moștenirea biologică, [...] ea este ceea ce popoarele trebuie să învețe, [...] este vorba de construirea mentală de obiecte, de modele de percepție, de punerea în relație și de interpretarea acestor obiecte” (Goodenough, 1964). Deoarece această metodă considera culturile ca

fiind constituite din domenii cognitive izolabile, se spera reconstituirea fiecăreia dintre ele, pornind „de la suma clasificărilor populare aplicate tuturor acestor domenii” (Struțevant, 1964). Totuși, studiile întreprinse în această perspectivă au rămas limitate la anumite domenii (rudenie, boli, culori, plante, animale), și niciodată nu s-a ajuns în felul acesta la reconstituirea unei societăți în ansamblul ei. Etnologii s-au îndepărtat repede de acest demers care, fără îndoială, era prea tributار fascinației față de teoriile comunicării și cibernetică, aflate în plină expansiune la momentul respectiv.

Anul 1969 reprezintă un moment de cotitură pentru dezvoltarea etnoștiinței, deoarece au apărut în acest an o culegere de texte dintre cele mai marcante ale „noii etnografii”, sub titlul *Cognitive Anthropology* (S.A. Tyler, ed.) și lucrarea lui B. Berlin și P. Kay, *Basic Colours Terms. Their Universality and Evolution*, care urma să devină punctul de plecare al unui nou demers. În cadrul „ordonării lumii” nu mai urmau să fie studiate principiile proprii fiecărei culturi, ci, dimpotrivă, ceea ce depinde de moștenirea biologică comună tuturor oamenilor.

Studiile etnoștiințifice asupra modului de cunoaștere a naturii în diferite societăți s-au succedat independent de avatarurile noii etnografii și nu s-au limitat la colectarea clasificărilor populare ale obiectelor și fenomenelor naturale. Etnologii s-au ocupat de asemenea de cunoștințele privitoare la biologia plantelor, la comportamentul animalelor, și în general de fenomenele naturale. Observațiile făcute în acest domeniu sunt cu mult anterioare creării termenului „etnoștiință”. C. Lévi-Strauss, care s-a folosit mult de această „știință a concretului” în analiza sa asupra miturilor, a evocat în *la pensée sauvage* (1962) o mare parte din informațiile disponibile la acea vreme.

În ciuda imperfecțiunilor sale, termenul „etnoștiință”

continuă să fie utilizat pentru a desemna o anumită metodă de abordare a cunoștințelor naturaliste. Etnoștiința reunește două tipuri de analiză; unul din acestea urmărește atingerea categoriilor și conceptelor implicite din punctul de vedere al celor care le utilizează; cel de-al doilea presupune abordarea acelorași obiecte și fenomene pornind de la categorii și concepte științifice. Pentru a distinge aceste două direcții este preferabil să se vorbească de analiză „interioară” și „exterioară”, neimplicând nicio ipoteză *a priori* privind natura a ceea ce se observă, și să nu se facă referiri la antinomia *emic/etic*. Într-adevăr nu poate să existe realitate *etic* în stare brută; operând cu criteriile de distincție pe care i le furnizează cultura observatorului, percepția este întotdeauna de ordin *emic*.

Confruntarea acestor două puncte de vedere, cel al actanților și cel al științei, duce la punerea sub semnul întrebării a legitimității limbajului pe care se bazează analiza. De exemplu, în cadrul unui studiu asupra practicilor terapeutice populare, putem ajunge la efectuarea unei analize fiziologice a tulburărilor care, în concepția celor la care acestea apar, nu intră în categoria „boală”, cum s-ar presupune *a priori*, ci sunt o consecință a absentei ritualului, fiind posibilă și invocarea altor evenimente, de exemplu o recoltă proastă care, din punct de vedere științific, ține de o analiză agronomică.

Această confruntare poate avea de asemenea un interes practic; de exemplu, comparația dintre categoriile indigene de sol și analiza pedologică poate permite o mai bună evaluare a posibilităților agricole ale unui teritoriu. În plus, unele fenomene – cum ar fi comportamentul animalelor sălbatice, evoluția vegetației în mediile antropizate, consecințele climei etc. – scapă analizei științifice și nu sunt cunoscute decât prin acumularea de observații de-a lungul mai multor generații. O anumită

formă de etnoștiință, cea care, căutând să identifice universalul, nu se preocupă decât de categoriile independente de contextul cultural care le-a produs, este respinsă de către informatori deoarece pare să prezinte ca nelegitim modul lor de cunoaștere. La etnologii francezi, grație lui C. Lévi-Strauss și A.H. Haudricourt, studiile de etnoștiință au rămas ancorate în cele ale practicilor tehnice și simbolice. Cunoștințele sunt examinate în relație cu abilitățile și reprezentările simbolice și, într-o manieră sistemică, în interiorul ecosistemelor socio-culturale și economice în care s-au dezvoltat. Ele sunt considerate revelatori ai apartenenței la o structură socială specifică și mai puțin reflectări ale unei structuri mentale universale.

În Franța, în ciuda sau poate datorită unei profunde transformări a societății rurale, cunoștințele naturaliste tradiționale (fie că se referă la plantele medicinale, la gestiunea zonelor împădurite, la varietățile de legume sau fructe pe cale de dispariție, la rasele de animale adaptate unui mediu specific etc.) devin miza unei identități regionale, afirmându-se totodată ca un mijloc de a pătrunde într-o modernitate condusă din interior și nu impusă de o tehnocrație exterioară.

— FRIEDBERG

BARRAU J., 1985, „À-propos du concept d'ethnoscience”, în *Les savoirs naturalistes populaires*, Actes du Seminaire de Sommières, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

— BERLIN B., KAY P, 1969, *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles.

— FRIEDBERG C, 1987, „Les études d'ethnoscience”, în *Le courrier du CNRS*, supliment la nr. 67: 19 - 24. - GOODENOUGH W.H. (ed.), 1964, *Explorations in Cultural Anthropology*, McGraw-Hill, New York - San Francisco - Toronto - Londra.

— LEVI-STRAUSS C, 1962, *La pensée sauvage*, Plon, Paris.

— MILLOT J., 1968, „L'ethnobotanique”, în J. Poirier (ed.), *Ethnologie generale*, Gallimard, Paris.

— STRUȚEVANT W.C., 1964, „Studies în Ethnoscience”, în *American Anthropologist*, 66 (3): 99 - 131. - TYLER S.A. (ed.), 1969, *Cognitive Anthropology*, Holt, Rinehart & Winston, New York.

EUROPA

Antropologia nu a acordat Europei un loc comparabil cu cel pe care îl ocupă în domeniu celelalte mari regiuni ale lumii. Studiile europene nu au același statut ca etnologia africanistă, de exemplu, sau ca studiile indianiste. Chiar dacă abundente, lucrările consacrate Europei se prezentau, până de curând, ca o colecție eteroclită de investigații de inspirații diverse, folclorice, sociologice, istorice, geografice, lingvistice etc.

Etnologiile și antropologia Europei

Această situație specială a studiilor europene se explică prin mai multe niveluri de rațiuni. Unele țin de geneza și dezvoltarea științelor umaniste și, implicit, a antropologiei. Constituite de mult timp în discipline, istoria, geografia, sociologia, lingvistica, filosofia chiar, nu i-au lăsat etnologiei decât un spațiu instituțional restrâns, ea însăși dedicându-se mai mult studiului societăților neeuropene decât studiului societăților care au asistat la nașterea sa.

Apărută târziu, această etnologie a Europei a fost în plus marcată de o extremă diversitate de tradiții științifice, epistemologice și academice. Acest caracter diversificat se manifestă mai ales la nivelul câmpului conceptual. Unii termeni-cheie ai disciplinei organizează configurații semantice diferite de la o țară la alta, cum o arată exemplul complexului format din noțiunile de „popor”, „națiune” și „etnie”. La fel, importanta conferită

cercetărilor asupra Europei variază extrem de mult: în această privință este suficient să se compare poziția pe care universitatea germană o recunoaște lui *Volkskunde* cu situația marginală în care se află folclorul în Franța. În sfârșit, etnologia europeană a întreținut cu etnologia „exotică” raporturi diverse, în funcție de epoci și, mai ales, de țări. Contrastul este deosebit de clar, fie că este vorba de state care se confruntă cu problema naționalităților (cum ar fi URSS) sau cu problema colonială (Franța, Marea Britanie, Olanda etc.). Opoziția dintre „civilizați” și „primitivi”, apărută odată cu etnologia, își găsește totuși echivalentul în etnologia Europei în opoziția dintre „savant” și „popular”, care se află încă în centrul lucrărilor efectuate de către un mare număr de scoli de folclor și etnologie națională.

Acestor motive - întârziere istorică și diversitate științifică - li se adaugă altele, care țin de însăși istoria Europei, de pluralismul cultural dominant, de concepțiile diferite asupra faptului etnic și de motivele interesului pentru acesta. Apariția timpurie a statelor naționale, confruntate cu existența grupurilor etnice și a culturilor hegemonice sau minoritare a făcut ca etnologiei Europei, ca și istoriei, de altfel, să i se atribuie foarte devreme o funcție politică de legitimare sau contestare a ordinii stabilite. Poverii diverselor ideologii i s-a adăugat aceea a revendicărilor de ordin politic, mai ales în cadrul regimurilor autoritare și totalitare. Numeroase cercetări au fost inițiate cu unicul scop de a susține sau de a infirma revendicărilor etnice, de a proiecta o clasă socială ca agent exclusiv al creației culturale. Într-o manieră încă și mai generală, influența exersată de anumite curente de gândire a făcut ca mult timp etnologiei Europei să interpreteze diferențele culturale prin ierarhizări. Astfel, studiul raselor a ajuns să servească în Europa drept model pentru studiul culturilor (Beddoe, 1912). Mai aproape de

zilele noastre, s-a ajuns să se stabilească superioritatea sau inferioritatea din punct de vedere științific a anumitor grupuri culturale sau „biologice” (Gemdt, 1987). Această permeabilitate aparte a etnologiei Europei la o formă de ideologie, chiar dacă nu îi este proprie, a fost agravată de faptul că - exceptându-i pe călătorii etnografi de pe vremuri și, mai recent, pe reprezentanții unor școli mai mult dialectologice decât etnografice, cum ar fi școala germanofonă „Wörter und Sachen” din anii '30 - puțini etnologi au întreprins cercetări în afara țării lor de origine.

Acești factori s-au conjugat așadar pentru a întârzia apariția unei etnologii a Europei și a împiedica unificarea ei, cel puțin relativă. Pe de altă parte, istoria antropologiei, în sensul modern și de acum specializat al termenului, explică de ce Europa este încă o idee nouă, sau aproape nouă în cadrul disciplinei. Deoarece proiectul antropologic, născut în Europa, ținea să considere că omenirea exotică nu provine din aceeași formă de cunoaștere ca și lumea zisă civilizată. S-a estimat mult timp că întreprinderea antropologică, cu fundamentul său etnografic, nu este în esență adaptată cunoașterii societăților și culturilor continentului european, cu excepția supraviețuirii locale a unor instituții străvechi sau a unor particularisme etnice amenințate de dominația statelor-națiuni și a modelelor de civilizație pe care acestea le propagă. Deși devreme contestată în teorie, mai cu seamă în Statele Unite, această convingere exista încă în vremea când debutează primele cercetări asupra Europei, reclamându-se clar din metodele de gândire și investigație ale antropologiei sociale și culturale.

Mișcarea începe să prindă formă imediat după al doilea război mondial, apoi se accentuează grație interesului etnologilor anglo-saxoni, adesea și al celor americani, manifestat față de culturile europene. Societățile riverane mediteraneene, de la Peninsula Iberică

la Balcani, au fost dintre cele mai studiate, însă în prezent se înmulțesc de asemenea cercetările întreprinse în Insulele Britanice, în Franța, în Norvegia, în Elveția, dar și în mai multe societăți din Europa de Est (*Europe and Its Cultures*, 1963; Theodoratus, 1969; Nixdorf, Hauschild, 1982). Aceste lucrări sunt, mai ales în Franța, dovada unei rupturi cu tradiția intelectuală moștenită de la etnologiiile naționale și investigațiile folcloriștilor, adoptând într-o manieră destul de generală modelul etnologiilor cu vocație colonială (G. Stocking). Marea lor majoritate se prezintă sub formă de monografii locale. Doar de curând manifestă tendința de a se diversifica și de a aborda aspecte instituționale, politice și culturale ale societății de tip modern, surprinse la o scară mai largă. Și mai puțini etnologi au încercat să elaboreze sinteze regionale, în maniera lui J. Davis asupra Mediteranei (1977), sau să întreprindă cercetări comparative de o oarecare amploare; fac excepție câteva lucrări, în esență tot din aria mediteraneană, care analizează fenomene ca onoarea (Peristiany, 1965), utilizările segmentare ale violentei, *feud* sau *vendetta* (Black-Michaud, 1975; Boehm, 1984) sau chiar organizarea familială (Peristiany, 1976), însă aceste lucrări depășesc clar câmpul european, pentru a cuprinde și celălalt țărm al Mediteranei.

În prezent, deși nu este cu adevărat autonomă în organizarea sa științifică și nici nu constituie o specializare antropologică cu legitimitate asigurată, etnologia Europei nu încetează totuși să existe. Ea oferă însă o imagine a continentului prea puțin fidelă profilului Europei reale. Până de curând, imensa majoritate a monografiilor etnologice aveau drept obiect comunitățile sătești și țărănești; erau preferate în general regiunile din sud celor din nord, masivele muntoase câmpiilor, țările unde se practică agricultura sau creșterea extensivă a animalelor regiunilor deschise și industrializate. Lucrările efectuate

au privilegiat în studiul societăților locale trăsăturile trimitând la trecutul acestora, pe de o parte, și particularitățile sau autonomia lor relativă (sau presupusă), pe de altă parte – domenii de fapte (rudenia, sistemele simbolice etc.) a căror cercetare a fost inițiată de antropologia generală în alte regiuni ale lumii. Europa antropologilor nu este cea a industrializării, a urbanizării, a transformării statului, a birocratizării, a mobilității geografice, a conflictelor de clasă sau a diverselor forme de integrare supraregională (Boissevain, 1975). Aceste fenomene majore, cu toate că se pot constitui în obiecte de studiu etnologic, nu sunt luate în considerare decât prin prisma instituțiilor „interstițiale” (Wolf), cum ar fi, în domeniul politic, clientelismul.

Dezvoltarea în interiorul disciplinei a unei antropologii vizând problemele lumii urbane și industriale a antrenat totuși o deplasare progresivă a terenurilor de cercetare în Europa. De câțiva ani, studiile europeniste încearcă să descrie unele aspecte ale proceselor de urbanizare și industrializare care au transformat profund Europa câmpurilor agricole. Acest curent este mai puțin rezultatul unei reflecții anume asupra Europei – multe din modelele sale au fost elaborate de altfel în Statele Unite –, cât al ambiției nutrite de antropologi în general pentru analizarea și înțelegerea formelor moderne ale societății și culturii.

Cadre intelectuale și instituționale

Chestiunea legitimității unei etnologii europeniste continuă să fie discutată. Domeniul societăților și culturilor europene care prezintă totuși, dincolo de multiplele sale linii de ruptură, și tocmai datorită acestora, o unitate de ansamblu comparabilă celei a Africii negre, de exemplu, nu este recunoscut în general drept un cadru de referință pertinent. Se pare că faptul de a studia societăți cu o puternică bază demografică, supuse unor principii de

organizare la scală diferită și rezultate dintr-o lungă istorie strict arhivată, continuă să antreneze o dispersie a cercetărilor și a școlilor. Fenomenele privilegiate de analiză variază de la o țară la alta; nu se ajunge la un acord nici în legătură cu legitimitatea epistemologică a investigațiilor lor, nici în legătură cu modul în care trebuie explicat. Cercetările par astfel a fi un mozaic de lucrări al căror scop în ansamblu este dificil de stabilit, în cazul că acesta ar exista. Doar în mod excepțional, mai ales în zilele noastre, se observă o oarecare unificare a problematicilor. Acest fapt își are originea în propagarea curentelor de gândire antropologică și a unor modele teoretice și metodologice majore ale disciplinei.

Nu există de fapt niciun cadru intelectual sau măcar instituțional care să permită studiilor europene să-și construiască obiectul de cercetare într-o manieră globală. Problema existenței antropologice a continentului european nu poate fi formulată din perspectiva ariilor culturale. Noțiune depășită din punct de vedere metodologic în ciuda aparentei vitalități pe care i-o conferă nenumărate atlase etnografice, ea își întemeiază utilizarea, aici mai mult decât oriunde altundeva, pe concepții teoretice contestabile (*Kulturkreise*, difuzionism etc.) și pe eșafodajul arbitrar, dacă nu chiar simplist, de corelații între diferitele aspecte ale realității. Dezvoltarea în prezent a unei abordări preluate din antropologia socială și tinzând să negligeze repartizarea în spațiu a faptelor de cultură a accentuat și mai mult dificultatea. Nu este o pură întâmplare faptul că tradiția etnocartografică rămâne în picioare în țările Europei de Nord, Centrale și de Est, în timp ce în țările din Vest și Sud a decăzut. Această tradiție a încercat cel mai adesea să surprindă pe o scară foarte restrânsă logici de sistem și structuri de ordonare. Gria pentru raportarea imediată a lucrărilor la problematica antropologiei generale, dimensiunea redusă a unităților de

observare, respectarea frontierelor naționale, problema limbilor, toate acestea au frânat considerabil evoluția demersului comparativ în interiorul europenismului (Freeman, 1973). În definitiv, puținele lucrări provenind din antropologia socială sunt fără îndoială diferite ca principii, însă echivalente ca rezultate cu acelea care caracterizează etnologiile naționale și investigațiile folclorice. Oricât de legitime și promițătoare ar părea, aceste cercetări – referindu-se la Europa în întregime sau la una ori alta dintre regiunile sau ariile sale lingvistice, la configurațiile originale ale căror „trăsături diferențiale”, adevărate obiecte ale antropologiei în viziunea lui C. Lévi-Strauss, sunt susceptibile de a fonda o antropologie europenistă – se întâlnesc încă în număr foarte redus. Printre cele câteva excepții, cităm studiile întreprinse asupra instituției casei în Pirinei (Los Pireneos, 1986).

Se dovedește astfel că asamblarea datelor localizate furnizate de lucrările etnologilor cu nenumăratele tentative de ordonare a diversității europene, făcute în afara câmpului disciplinei și urmând criterii eterogene, este imposibilă. Cele câteva delimitări empirice propuse de către etnologi (Arensberg, 1963, de exemplu) nu se suprapun decât aproximativ hărților Europei, întocmite în funcție de criterii geografice, de repartizarea elementelor de cultură materială, de familiile lingvistice, de marile arii religioase sau chiar de ansamblurile istorice, cu frontiere slab conturate și schimbătoare, purtând însemnele evenimentelor majore ale trecutului european. Chiar dacă fac uneori referire la harta substraturilor „etnice”, care trimite mai mult înspre iluziile „vânătorii de strămoși” (J. Geipel) decât la o realitate pertinentă, delimitările operate nu coincid-mai trebuie oare precizat? – cu aceasta. Nimeni nu-și imaginează astăzi că ar putea să întocmească un „manual” al culturilor europene după modelul *handbooks* din antropologia nord-americană.

Cadrul instituțional al cercetării nu este deloc mai unitar. Un element comun studiilor întreprinse în diferite țări este relația instaurată între cercetarea etnologică propriu-zisă, practica muzeografică în formele sale tradiționale (muzee naționale, regionale, locale etc.) și mai recente (ecomuzee, centre de cultură științifică și tehnică etc.) și politicile culturale: politica patrimoniului etnologic în Franța, a bunurilor culturale în Italia, a moștenirii culturale în Marea Britanie. Stabilirea acestei conexiuni reflectă preocupările pentru conservarea fenomenelor tradiționale pe cale de dispariție (forme ale vieții sociale, culturale și materiale) care este nevoie să fie studiate de urgentă și salvate, în măsura în care acest lucru este posibil. Probabil în acest domeniu întâietatea tradițională a folclorului rămâne evidentă în etnologia Europei.

Școlile etnologice europene sunt slab organizate din cauza conflictelor internaționale și a diviziunilor politice. După încheierea primului război mondial a fost creată Comisia Internațională a Artelor Populare (CIAP). Treizeci de ani mai târziu, Societatea Internațională de Etnologie și Folclor (SIEF) i-a urmat celei dintâi. Ea și-a propus drept scop studierea culturii popoarelor europene și a grupurilor care descind din acestea. Secretariatul său general se află actualmente la Institut for Follivskorfung din Stockholm, spațiu reprezentativ pentru predominanta curenților proprii etnologiei Europei de Nord. SIEF furnizează un cadru activității mai mult sau mai puțin regulate a comisiilor specializate care se ocupă de etnocartografie, utilajele agricole, literatura orală și basmele populare, cultura Carpaților și Balcanilor și, în sfârșit, de arhitectura rurală.

Publicațiile și instrumentele de documentație în etnologia Europei sunt puțin numeroase. *Ethnologia Europaea* este un periodic apărut în 1967 la Paris, la inițiativa lui G. de Rohan-Csermak; inspiratorul său a fost

suedezul S. Erixon care, încă din 1937, în *Regional European Ethnology* încerca să definească finalitățile unei etnologii a Europei. *Ethnologia Europaea* apare în prezent în Danemarca, sub îndrumarea lui B. Stoklund. Pe plan bibliografic îi corespund două publicații: *Bibliografia artelor și tradițiilor populare* care apare din 1948 și a cărei redacție este asigurată de J.R. Dow, la Departament of Foreign Languages and Literatures (Iowa State University, Statele Unite), și revista bibliografică *Demos*, publicată la Berlin (RDA), care oferă informații despre publicațiile țărilor din Est. Printre instrumentele specializate vom cita *Enzyklopädie des Mär-chens* (Enciclopedia basmului) care apare, începând cu 1978, sub coordonarea lui K. Ranke și H. Bausinger.

I. CHIVA, G. LENCLUD

ANDERSON R.T., 1971, *Traditional Europe. A Study în Anthropology and History*, Wadsworth Publishing Company, Belmont.

— ARENSBERG C.M., 1963, „The Old-World Peoples: The Place of European Cultures în World Ethnography”, în *Anthropological Quarterly*, 36 (III), *Europe and Its Culture*: 75 - 100. - BEDDOE J., 1916 (1985), *Anthropological History of Europe*, The Cliveden Press, Washington DC.

— BOISSEVAIN J., 1975, „Towards a Social Anthropology of Europe”, în J. Boissevain, J. Friedl (ed.), *Beyond the Community*, Departament of Educational Science of the Netherlands, Amsterdam.

— BROMBERGER C. *et al.*, 1982 - 1983, „L'ethnocartographie en Europe: coups d'oeil retrospectifs et questions ouvertes”, în *Technologies, ideologies, pratiques*, IV (1 - 4), *L'ethnocartographie en Europe*: 15 - 41. - CHIVA I., JEGGLE U. (ed.), 1987, *Ethnologies en miroir: la France et les pays de langue allemande*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme - Mission du Patrimoine Ethnologique, Paris.

— CURSENIER J. (ed.), 1979, *Europe as a Cultural Area*, Mouton, Haga - Paris - New York.

— DAVIS J., 1977, *People of the Mediterranean. An Essay in Comparative Social Anthropology*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— FREEMAN S.T., „Introduction”, în *American Anthropologist, Studies in Rural European Social Organization*.

— GERNDT H. (ed.), 1987, *Volkskunde und National-Sozialismus*, Munchner Vereinigung fur Volkskunde, München.

— MAGET M., 1968, „Problèmes d'ethnographie européenne”, în J. Poirier (ed.), *Ethnologie generale*, Gallimard, Paris.

— NIXDORF H., HAUSCHILD T. (ed.), 1982, *Europäische Ethnologie*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin. - 1986, *Pireneos (Los), Estudios de Anthropologia e Historia*, Casa de Velásquez, Madrid.

— THEODORATUS R.J., 1979, *Europe: A Selected Ethnographic Bibliography*, Human Relations Area Files, New Haven.

EUROPA ATLANTICĂ

Partea atlantică a Europei, de la Insulele Britanice la vestul Peninsulei Iberice, cuprinde în primul rând două ansambluri culturale bine diferențiate în raport cu culturile dominante ce le înconjoară: regiunea bască pe de o parte, rămășițe ale vechii Europe celtice pe de altă parte: Irlanda, Scoția, Țara Galilor, Cornwall-ul britanic și Bretania franceză.

Trăsăturile principale ale vechii organizări sociale celtice ne sunt cunoscute gratie culegerilor de texte juridice din evul mediu timpuriu, irlandez și galez. Regăsim aici îndeosebi descrierea parentalității (*kindred*), unitate de consangvinitate reunind toți descendenții, pe linie paternă, ai unui strămoș comun, de-a lungul a patru

generații. În acest cadru de ansamblu, statutul individual, proprietatea asupra pământului, împreună cu un mare număr de drepturi și îndatoriri erau transmise în linie agnatică. Aceste elemente de organizare au existat sub o formă aproape identică în Irlanda și Tara Galilor și prezintă trăsături comune cu sistemul anglo-saxon de arendare a pământurilor bazat pe familia extinsă (Charlesedwards, 1972; Howell, 1976; Goody, 1983). Identificarea legăturilor de rudenie social în filiație cognatică și pe un număr de patru generații a caracterizat în mod durabil terminologia de înrudire celtică: ea a rezistat mai multor secole de colonizare britanică în Irlanda, deși sub o formă oarecum schimbată. Găsim, până în secolul al XIX-lea, un sistem de folosire a pământurilor, numit *rundale*, bazat pe familia extinsă, cu redistribuirea terenurilor la fiecare generație (Cresswell, 1969; Fox, 1978).

Marea foamete din 1845 - 1846 a antrenat dispariția sistemului *rundale* din societatea rurală irlandeză, creșterea considerabilă a vârstei de căsătorie, dar și apariția instituției moștenitorului unic în locul vechiului mod egalitar de repartizare a bunurilor. Aceste transformări au fost însoțite de o expansiune a celibatului și de un flux important de emigrație (Arensberg, 1968; Cresswell, op. cit.).

În lucrarea sa asupra societății rurale englezești din evul mediu, G.C. Homans (1975) distinge două mari tipuri de structuri agrare și de ocupare a spațiului. Primul, numit *woodland*, asociază terenurile îngrădite de mici dimensiuni cu habitatul dispersat după modelul francez al fermelor împrejmuite. Al doilea, numit *champion*, combină culturile în *openfield* cu habitatul concentrat. În zonele *woodland* predomină sistemul de transmitere egalitară, în timp ce în regiunile *champion* instituția moștenitorului unic era considerată drept normă.

Istoria socială engleză a favorizat studiul transformărilor economice legate de declanșarea revoluției industriale. Cea mai importantă dintre aceste transformări este generalizarea unei agriculturi practicate pe vaste întinderi împrejmuite, ceea ce a condus la proletarizarea țăranilor și la urbanizarea satelor. Presiunile economice și demografice rezultate de aici au contribuit la succesul reformei și la revoluția puritană din secolul al XVII-lea.

În Bretania, diferitele sisteme de arendare a terenurilor au coexistat de la sfârșitul feudalismului, fiecare dintre acestea fiind asociat cu un anumit tip de închiriere a fermei și cu un mod specific de succesiune patrimonială. Lucrările etnografice au reliefat existența strategiilor matrimoniale bazate pe „refaceri” ale alianțelor în interiorul ansamblurilor familiale stabile. Aceste strategii au drept efect perpetuarea identității ansamblurilor locale, pentru a le permite să se afirme în calitate de susținători „pe linie genealogică” ai intereselor economice și politice specifice (Burguiere, 1975; Segalen, 1985). Căsătoria era un element major al acestei identități a ansamblurilor familiale, după cum o dovedește importanța socială și rituală ce îi revenea.

Există foarte multe texte datând din evul mediu, cum ar fi ciclurile din Ulster și cel fenian sau *Mabinogion-ul* galez, care permit accesul la vechile fonduri mitologice ale Europei Atlantice. Ele subliniază prezenta elementelor precreștine, dar și trăsături ale culturii materiale ajungând până la epoca fierului. Cercetătorii sunt confrunțați și cu „tradiții” a căror autenticitate este îndoielnică, cum ar fi celebrele poeme dedicate lui Ossian, de James MacPherson (Trevor-Roper, 1983). În Bretania, numeroase tradiții populare au fost descoperite în a doua jumătate a secolului al XIX-lea de către P. Sebillot, F.M. Luzel și A. Le Braz.

J. GAUGHAN

ARENSBERG CM., 1968 (1937), *The Irish Countryman: An Athropological Study*, The Natural History Press, Garden City - New York.

— BURGUIERE A., 1975, *Bretons de Plozevet*, Flammarion, Paris.

— CHARLES-EDWARDS T.M., 1972, „Kinship, Status and the Origins of the Hide”, în *Past and Present*, 56. -

CRESSWELL R., 1969, *Une communauté rurale de l'Irlande*, Musée de l'Homme, Paris.

— FOX R., 1978, *The Tory Islanders: A People of the Celtic Frânge*, Cambridge University Press, Cambridge.

— GOODY J., 1983, *The Development of the Family and Marriage în Europe*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*, Armand Colin, Paris, 1985).

— HOMANS G.C., 1975 (1941), *English Villagers of the Thirteenth Century*, W.W. Norton, New York.

— HOWELL C., 1976, „Peasant Inheritance Customs in the Midlands, 1280 - 1700”, în J. Goody, J. Thirsk, E.P. Thompson (ed.), *Family and Inheritance: Rural Society în Western Europe, 12801700*, Cambridge University Press, Cambridge.

— SEGALEN M., 1985, *Quinze generations de bas-Bretons. Parente et société dans le pays bigouden Sud, 1720 - 1980*, PUF, Paris.

— TREVOR-ROPER H., 1983, „The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland”, în E. Hobsbawm, T. Ranger (ed.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.

EUROPA CENTRALĂ ȘI DE EST

Doar prin intermediul unor individualități marcante, precum B. Malinowski, S.F. Nadel sau K. Polanyi, a reușit Europa Centrală și de Est să-și lase amprenta tradițiilor sale intelectuale asupra dezvoltării antropologiei. Căci, în mod curios, țările lor de origine au fost neglijate în calitate

de obiecte de studii etnologice. Antropologia la care au contribuit aceste personalități era produsul unei Europe Occidentale dominante din punct de vedere intelectual. A fost nevoie ca aceasta din urmă să-și piardă din influență pentru ca Europa Centrală și de Est să devină în sfârșit loc de cercetări pentru etnologii veniți din alte părți. Istoricii din Vest vorbeau despre ea ca despre o „regiune intermediară” sau chiar o „frontieră de stepă a Europei”. Mai târziu, ei au abordat-o prin prisma aspectului său de relativă subdezvoltare sau de „capitalism periferic”. Chiar și astăzi, Europa Centrală și de Est este considerată ca o zonă-tampon între economiile de piață occidentale și economiile centralizate și planificate din Est, cam așa cum altă dată această regiune era văzută ca un pod aruncat între feudalismul occidental și imperiile asiatice. Pe scurt, Occidentul a fost rareori dispus să trateze *Mitteleuropa* ca pe o lume în sine.

Trebuie totuși menționată o excepție: studiul de pionierat al lui W. Thomas și F. Znaniecki (1918), rezultat din colaborarea dintre cercetători originari din regiune și cercetători străini. Acest studiu a contribuit la proiectarea regiunii ca arhetip al societății și economiei țărănești, abordare care trebuia să aducă rezultate. Totuși, trebuie să recunoaștem că marea parte a ceea ce trece drept antropologia Europei Centrale și de Est este produsul specific al unor țări diferite. Este vorba în cea mai mare parte de cataloage reunind elemente de cultură materială și de „folclor” care aparțineau în general *etnikumului* dominant, deși erau adeseori considerate în cadrul grupurilor etnologice localizate. Am putea, pentru mai multă claritate, să comparăm aceste lucrări cu *Volkskunde*, în măsura în care apariția „etnografiei naționale” a fost direct sau indirect influențată de exemplele germane, în contextul general al marilor mișcări naționaliste și populiste din epoca presocialistă. Persistenta acestor

tradiții de cercetare în societățile socialiste contemporane constituie în sine un fenomen remarcabil, demn de o analiză antropologică în adevăratul sens al cuvântului. Știința unor etnografi naționali precum

J.S. Bystron în Polonia, K. Weis în Cehoslovacia, V. Hnatjuk în Rutenia subcarpatică și K. Visky în Ungaria a rezistat probei timpului. Unele lucrări, cum ar fi cele ale lui K. Moszyński, încearcă un studiu de ansamblu al lumii slave. De curând s-a trecut la prezentarea reunită a documentației etnografice asupra societăților rurale tradiționale (J. Burszta). Alți cercetători au recurs la analize de tip comparativ (de exemplu, B. Gunda). Aceste monografii sunt îmbogățite prin compilații remarcabile, ca recentul *Magyar Nepraizi Lexicon*. Numeroși etnografi se consacră ani la rând aceleiași regiuni, însă există foarte puține studii remarcabile despre comunități, care să se asemeneze cu studiile în manieră „holistică” ce caracterizează antropologia occidentală. Vom cita totuși lucrările lui Z.T. Wierzbicki (1963) despre un sat catolic din Galiția de sus, cât și cele ale lui E. Fel și T. Hofer despre un sat calvinist din Marea Câmpie maghiară. Puține din aceste cercetări au fost traduse, iar cei mai marcanți etnografi, ca Hofer în Ungaria, sunt conștienți de prăpastia ce separă practica lor etnografică de studiile comparative și generalizante ale antropologiei occidentale.

Doar de puțin timp au început antropologii străini să se ocupe de Europa Centrală și de Est. În ciuda unui interes aproape exclusiv acordat modernizării comunităților rurale (Hann, 1980; Bell, 1984; Vasary, 1987 sau Hollos, Maday, 1983, al căror volum cuprinde contribuțiile cercetătorilor maghiari), Ungaria a fost studiată în mod special. Nume – roase lucrări au fost întreprinse de asemenea în Polonia. În timp ce C. Hann (1985) scoate în evidență supraviețuirea structurilor țărănești în statul socialist ne colectivizat, cercetările lui J.

Wedel (1986), centrate pe fenomenul urban, constituie un exemplu foarte diferit, arătând maniera în care trebuia să procedeze antropologia occidentală pentru a reda și a înțelege istoria contemporană în contexte puternic politizate. Așadar, europeniștii din Est trebuie să facă față nu numai problemelor specifice apărute pe teren, ci și celor ivite „la ei acasă”, în confruntarea cu publicul occidental. În sfârșit, lui Z. Salzmann și V. Scheufler (1974) li se datorează un studiu foarte prețios asupra unui sat din Boemia, care reunește trei aspecte: antropologic, etnografic și-i istoric.

Este evident că rămân încă multe de făcut atât pentru cercetătorii naționali, cât și pentru cei din străinătate, iar eforturile lor ar trebui să se completeze. Este nevoie mai ales de o regândire a importanței pe care ar putea-o avea contribuția cercetătorilor străini. În afara studiilor privind comunitățile sătești, identitatea etnică a fost de asemenea un subiect foarte des abordat, și la fel și minoritățile, precum minoritatea ucraineană lemko din Polonia, slavii și ungurii din Burgenlandul austriac sau grupurile „paria”, cum ar fi ȣiganii unguri. Totuș, ritualurile și simbolismul au fost aproape ignorate, deși importanța lor în cazul țărilor socialiste a fost de nenumărate ori semnalată. De asemenea, puține lucrări s-au axat pe schimbările intervenite în privința înrudirii și în domeniul relațiilor interpersonale. Antropologia urbană este cvasi-inexistentă: nu se știe aproape nimic despre noile forme de habitat, nici despre locurile de muncă socialiste, deși cercetările privind „economiele secundare” iau amploare pe zi ce trece.

Antropologia Europei de Est mai are încă mult de lucru. Apărută târziu în scenă, ea nu poate ignora contribuțiile altor discipline și mai ales ale etnografiei locale. Ea trebuie de asemenea să se sustragă influenței unei propagande active, fără însă a cădea într-un

relativism absolut. Bilanțul său în prezent este extrem de redus. Antropologii care s-au consacrat acestei regiuni marginale, pentru a nu se rupe de tradițiile disciplinei lor, au ales în mod deliberat grupuri „exotice” și s-au limitat la studiul micilor comunități rurale sau, unii mai îndrăzneți, la aspectele „deviante” ale comportamentelor economice în mediul urban. Aceasta nu este însă de ajuns pentru a cunoaște *în profunzime țara*. Asemenea cercetări pot oferi perspective prețioase și pot corecta teoriile științifice avansate de savanți recunoscuți oficial, însă o antropologie consacrată instituțiilor *centrale*, simbolurilor și valorilor ar cântări mult în cunoașterea societăților socialiste contemporane din Europa Centrală și de Est.

— HANN

BELL P.D., 1984, *Peasants în Socialist Transition. Life înin a Collectivized Hungarian Village*, University of California Press, Berkeley.

— FEL E., HOFER T., 1969, *Proper Peasants. Tradițional Life înin a Hungarian Village*, Aldine, Chicago.

— HANN C.M., 1980, *Tăzlăr: a Village în Hungary*, Cambridge University Press, Cambridge; 1985, *A Village without Solidarity. Polish Peasants in Years of Crisis*, Yale University Press, New Haven.

— HOLLOS M., MADAY B.C. (ed.), 1983, *New Hungarian Peasants: An East Central European Experience with Collectivization*, Brooklyn Collège Press, New York.

— SALZMANN Z., SCHEU FLER V., 1974, *Komarov; a czech Farming Village*, Holt, Rinehart & Winston, New York.

— THOMAS W., ZNANIECKI F., 1918, *The Polish Peasant în Europe and America*, University of Chicago Press, Chicago.

— VASARY I., 1987, *Beyond the Plan. Social Change înin a Hungarian Village*, Westriew Press, Boulder.

— WEDEL J., 1986, *The Private Poland An Anthropologist's Look at Everyday Life*, Facts on File Publications, New York.

— WIERZBICKI Z.T., 1963, *Zmiaca w pol wieku pozniej*, Ossolineum, PAN, Wrocław

EUROPA DE NORD. Etnologia Europei de Nord în țările Europei de Nord, termenul de „etnologie” se aplică în general lucrărilor consacrate domeniului scandinav, pe când cercetările efectuate în societăți și culturi diferite țin de antropologia socială.

Dacă se poate vorbi de o etnologie a țărilor nordice, ca o consecință a paralelismului direcțiilor de studiu în Suedia, Norvegia, Danemarca și Finlanda, aceasta nu înseamnă că există o unitate culturală a Scandinaviei. Această etnologie este străveche: Nordiska Muséet, fondat în 1873, își prezentase o parte a colecțiilor sale la Expoziția universală de la Paris, iar după modelul său s-a creat Musée d'Ethnographie de la Trocadero în 1878. Cât despre Skansen, care a adunat în 1901 modele de arhitectură rurală culese din toate regiunile Suediei, acesta a dobândit statutul de pionier cu muzeul său în aer liber, a cărui concepție va fi preluată de către muzeografi germani.

Prima catedră de etnologie, asociată la Nordiska Muséet, a fost creată la Stockholm în 1919; direcțiile de studiu sunt axate în esență pe viața rurală tradițională, mai cu seamă în aspectele sale tehnologice și materiale. Sigurd Erixon, al doilea titular al catedrei, va face din cercetările folclorice o ramură a etnologiei; sub direcția sa va fi publicat un *Atlas al culturii folclorice suedeze*. În Danemarca, sub îndrumarea lui Troels-Lund, va fi elaborat atât un *Dicționar al culturii nordice*, cât și un *Dicționar al culturii istorice a Scandinaviei medievale*. Să notăm și faptul că la Lund, C.V. von Sydow este inventatorul unui sistem de clasificare a literaturilor orale, bazat pe

principiul taxonomiilor botanice. Influenta germană, mai ales cea a geografiei lingvistice, este ușor sesizabilă în aceste lucrări.

La sfârșitul celui de-al doilea război mondial, la inițiativa lui F. Barth care predă la Bergen și într-o perspectivă metodologică ce datorează mult antropologiei funcționaliste engleze, etnologia scandinavă se orientează spre studierea societății contemporane și a formelor sale de integrare. Lucrările lui A. Daun (1969) sau B. Ehn (1983) marchează părăsirea vechilor orientări. Alte curente de cercetare iau naștere la catedrele de etnologie de la Lund (fondată în 1946), Uppsala (1948), Göteborg (1969) și Uimea, specializată în studiul culturii lapone (1975). În 1972, termenul *Folklivsforksning* (folclor) a fost înlocuit cu cel de „etnologie”, fapt ce marchează sfârșitul privilegiului acordat până atunci studiilor folclorice.

Printre principalele lucrări reprezentative ale etnologiei domeniului scandinav, le vom cita pe cele ale lui N.A. Bringeus. Cercetările colective asupra alimentației, literaturii orale, ritualurilor și sărbătorilor pe care le inițiază asociază studiului culturii și reprezentărilor o abordare materialistă temperată (Lofgren, 1981). Lucrările în chestiune trimit atât la R. Barthes sau M. Foucault, cât și la N. Elias, M. Douglas sau R. Sennett. *Den Kultijverade Manniskan* (*The Civilised Man*, 1979) este o ilustrare a acestei antropologii a culturii, consacrată analizei proceselor cognitive, în măsura în care acestea orientează comportamentele burgheziei victoriene în zorii secolului al XX-lea.

Alți etnologi, precum S.B. Ek (1971), la Göteborg, întreprind cercetări de etnologie urbană, ocupându-se mai ales de condițiile de muncă ale diverselor categorii de muncitori.

Norvegia și Danemarca, mai rurale decât Suedia, favorizează studiul comunităților țărănești, însă în paralel

apar și cercetări privind proletariatul sau chiar studii ale unor comunități supuse unei observări de durată (Christiansen, 1978; Stocklund, 1985). La Bergen, sub influența lui B. Alvar, lucrările de etnomedicină cunosc un avânt puternic. Printre personalitățile marcante ale etnologiei scandinave îl mai amintim pe finlandezul L. Honko. U. Hannerz este cu siguranță cel mai cunoscut dintre etnologii scandinavi contemporani, datorită contribuției sale la reflecția asupra etnologiei urbane.

Muzeografia scandinavă estefarg deschisă acestor noi câmpuri de studiu. Astfel, de la crearea sa, un departament din Nordiska Muséet a fost consacrat „claselor superioare” și, începând cu anii '30, au fost întreprinse aici cercetări asupra mediului urban și culturii sale. În anii '40, muzeul a inițiat o vastă acțiune de colectare de autobiografii proletare, actualmente în curs de interpretare. În 1985, *Modell Sverige* (Modelul suedez) propunea o meditație asupra transformărilor sociale și culturale din țară, sprijinindu-se pe o muzeografie inventivă. Muzeele s-au asociat pentru punerea în aplicare a proiectului „Samdok” (Astăzi pentru mâine), care-și propune să adune o documentație asupra lumii contemporane prin intermediul unei politici de achiziționare sistematică a obiectelor sale cele mai semnificative.

M. SEGALÉN

BRINGEUS N.-A., 1958, *Klockringningsdeni Sverige* (Obiceiurile legate de bătutul clopotelor în Suedia), Nordiska Muséet, Stockholm; 1987, *Livets Hogtider*, Forlag, Stockholm.

— DAUN A., 1969, *Upp till kampi Batskarnas! En etnologisk studie au ett samhalle infor-industrinediaggelse* (Sus și luptați la Batskarnas! Studiu etnologic asupra unei comunități industriale amenințate cu închiderea), Prisma, Stockholm.

— CHRISTIANSEN P.O., 1978, „Forms of Peasant Dependency in a Danish Estate”, în *Peasant Studies*, 7, 1, 38 - 66.

— ERIXON S., 1957, *Atlas över svensk folkkultur*, t. I, *Materiel och social kultur* (Atlasul culturii populare suedeze), Kungl. Gustav Adolfs Akademien, Stockholm.

— EHN

— 1983, *Ska vi leka tiger? Daghemsliv un kulturell synvinkel* (Vreți să vă jucați cu tigru? Perspective culturale asupra vieții într-o creșă), Liber, Lund.

— EK S.B., 1971, *Noden Lund* (Noden la Lund), Gleerups, Lund.

— *Ethnologia Europaea*.

— *Ethnologia Scandinavica*.

— FRYKMAN J., 1977, *Horan i bondesamhället* (Țârfele în societatea țărănească), diss., Lund.

— FRYKMAN J., LOFGREN O., 1979, *Den kultiverade manniskan* (Omul civilizat), Liber, Lund (trad. engl. *Culture Builders. A Historical Anthropology of Middle Class Life*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, 1987).

— HANNERZ U., 1983, *Explorer la ville. Elements d'anthropologie urbaine*, Editions de Minuit, Paris, 1983. - LOFGREN O., 1981, „On the Anatomy of Culture”, în *Ethnologia Europaea*, XII, 1: 26 - 46. - STOCKLUND B., 1985, „Economy, Work and Social Roles. Continuity and Change in the Danish Island Community of Laeso, C. 1200 - 1900”, în *Ethnologia Europaea*, Xv (2): 129 - 163. - SYDOW

— W. von, 1948, *Selective Papers on Folklore*, Rosenkilde & Bagger, Copenhaga. - „Trends în Nordic Tradition Research”, în *Studia Fennica*, 1983, 27.

EVANGHELIZARE

În accepția sa cea mai largă, termenul de „evangelizare” desemnează astăzi propagarea oricărei

forme de ideologie. Uzajul strict îl rezervă totuși predicării Evangheliilor, incluzând aici și preocupările misionare. Primirea Evangheliei înseamnă acceptarea unei credințe care, în principiu și dincolo de orice grad de scepticism și de convingere, este susceptibilă de a se exprima în orice cultură: acesta este fundamentul universalismului creștin. Prin aceasta se explică fără îndoială diversitatea formelor religioase și culturale pe care le ia creștinismul în fiecare din culturile unde este întâlnit, cât și diviziunile sale în diferite ramuri și secte, atât de des asociate cu grupurile socio-culturale. În vremurile de început ale istoriei Bisericii au apărut discuții care i-au opus pe cei care însciau învățătura lui Cristos în iudaism, ceea ce excludea orice prozelitism în rândul străinilor, celor care, considerând că mesajul Său avea o destinație universală, dădeau fundament teologic unei evanghelizări care îi privea pe toți oamenii. Cea de-a doua opțiune a ieșit biruitoare, în mare parte gratie operei lui Pavel, considerat a fi primul misionar, chiar dacă această titulatură ar trebui să-i revină lui Toma, care a răspândit Evanghelia în Kerala. Tensiunea dintre credința universală și reprezentările culturale particulare va persista totuși și întotdeauna va rămâne o miză crucială atunci când această universalitate va fi impusă de către străini.

Creștinismul se răspândește profitând de hegemonia romană. Începutul secolului al VII-lea îl găsește deja bine implantat de jur-împrejurul Mediteranei, până în Europa de Nord, de la Marea Caspică până în Etiopia, animat de diverse popoare ce străbat rutele comerciale înspre India și Asia Orientală. Odată cu expansiunea islamului, creștinătatea se vede lipsită de rădăcinile sale și îngrădită în Europa. Eforturile cruciaților pentru recucerirea Țării Sfinte și numeroasele tentative de a redeschide căile comerciale orientale și a ocoli astfel țările musulmane ale Eurasiei Centrale rămân zadarnice. Abia în secolul al XVI-

lea creștinătatea își reia mișcarea de expansiune. În zorii secolului al XVII-lea există enclave creștine în India, Malaezia, Filipine, Japonia și China. Numeroase convertiri au loc în timpul marilor călătorii ale lui F. Xavier (1506 – 1552). R. de Nobili (1577 – 1656) în India și M. Ricci (1552 – 1606) în China se străduiesc să adapteze culturilor locale o religie creștină ancorată de acum încolo în valorile sale europene; este vorba aici de o problemă pe care Roma o recunoaște în 1659, recomandându-le misionarilor să răspândească credința și nu obiceiurile culturale ale Europei (Neill, 1964).

Bine înrădăcinată în India de sud și în Filipine, prezenta creștină se menține la Malacca și Macao, însă dispare în China până când, începând cu 1890, misionarii francezi și americani vor reintroduce creștinismul. „Secolul creștin” al Japoniei (și cele 300.000 de convertiri) se sfârșește în 1637 prin persecuții și masacre; misionarii, acuzați de a fi intrat în comerț și în viața politică, sunt expulzați, iar religia lor interzisă. De-abia în jurul anului 1900 va avea loc o nouă tentativă de evanghelizare. Descendenți ai creștinilor scăpați de persecuțiile din secolul al XVII-lea se mai întâlnesc încă în insulele situate în largul portului Nagasaki.

În Asia, misionarii își exercită apostolatul în rândul marilor civilizații care cunosc scrierea, unde creștinismul nu se poate impune cu adevărat. Totuși, pretutindeni unde islamul nu îi devansase, misionarii îndeplinesc o muncă de convertire cu adevărat remarcabilă, care va supraviețui perioadelor de persecuție și de izolare.

În Americi, în Africa sud-sahariană și în Oceania, misionarii, urmați sau însoțiți de coloniști și administratori, se văd confrunțați în general cu popoare ce nu cunosc scrierea, ceea ce îi obligă la o reconsiderare a metodelor lor de evanghelizare. Credința creștină și cultura europeană puteau fi în unele cazuri impuse, lucru care de

altfel s-a întâmplat adeseori. Totuși, de la începutul acestei evanghelizări, Las Casas (1474 - 1566), revoltându-se împotriva tratamentului impus indigenilor, a mers până la a declara că niciun popor nu se naște pentru a fi sclav și că toți oamenii sunt, în aceeași măsură, copiii lui Dumnezeu (Hanke, 1959).

Misionarii catolici pătrund în majoritatea regiunilor lumii, explorând pământuri, evanghelizând oameni și consemnând în scris obiceiurile și limbile pe care le descoperă (Sagard, 1632; Lafitau, 1724). În America de Nord, ei își croiesc drum din Noua Franță până la Oceanul Arctic, traversează Câmpiile pentru a atinge coasta vestică a Pacificului, evanghelizează Louisiana și Florida. Sub îndrumarea lui Junâpero Serra (1713 - 1784), franciscanii întemeiază comunități creștine în California, înainte de a li se alătura dominicanilor și altor ordine pentru a purta mesajul credinței în America Centrală și în America de Sud.

Exceptând munca de evanghelizare întreprinsă de Ziegenbalg (1682 - 1719) în India și de frații Moraves sub îndrumarea contelui Zinzendorf (1700 - 1760) în Africa Occidentală și Labrador, protestanții nu se lansează în aventura misionară decât prin anii 1830, odată cu începuturile expansiunii coloniale moderne; de acum încolo, ei vor fi prezenți în toată Africa sud-sahariană, în Oceania, pe Coasta nord-vestică a Pacificului și în diverse regiuni din Asia și America. Mai puțin tolerantă în privința culturilor și religiilor indigene decât cea catolică, activitatea misionară a protestanților este în plus tributară divizării protestantismului într-un mare număr de confesiuni. Ca și catolicii, misionarii protestanți vor lua parte la expediții de explorare înainte de a înființa centre permanente cu caracter religios, medical și social. În momentul când antropologia începe să se dezvolte ca știință autonomă, un protestant pe nume G. Warnek (1834

- 1910), căruia i se datora elaborarea sistematică a unui discurs misionar modern, înființează în 1874 *Allgemeine Missions Zeitschrift*.

Scoala, alfabetizarea, asistenta medicală, însușirea de noi tehnici și apariția ideilor noi însoțesc pretutindeni procesul de evanghelizare, făcând inevitabile schimbările culturale. Fondatori ai antropologiei, misionarii se află de asemenea la originea programelor de ajutor și dezvoltare, așa cum sunt ele înțelese astăzi. În rândul popoarelor fără cultură scrisă mai ales, evanghelizarea suscită numeroase mișcări mesianice și milenariste, fiecare căutând să reinterpreteze creștinismul în relație cu valorile indigene locale. Asemenea mișcări, care le copiază pe cele din primele secole ale Bisericii și sunt obiectul întrebărilor ce traversează întreaga istorie a creștinismului european (credința universală față în față cu diversitatea culturilor), ar trebui să fie considerate inerente creștinismului, în loc să fie puse exclusiv pe seama reacțiilor împotriva colonialismului și conflictelor de tip economic, care ar opune societățile țărănești nemonetarizate, occidentului industrial și comercial.

Și astăzi, ca și în timpul lui Las Casas, misionarii sunt de fapt criticați mai mult de propriii lor compatrioți, care le consideră prezenta drept o amenințare pentru interesele lor politice și economice, decât de popoarele cărora le adresează mesajul religios. Dacă e adevărat c'a, odată cu expansiunea civilizației occidentale, creștinismul are ocazia de a răspândi Evanghelia, fiind de fapt asociat întreprinderii coloniale, trebuie totuși recunoscut și faptul că misionarii au căutat adeseori să apere interesele popoarelor indigene împotriva exceselor imigranților europeni.

Considerați altă dată drept antropologi, având în vedere masa de informații lingvistice și etnografice adunate, misionarii au astăzi în antropologi pe unii din

detractorii lor cei mai severi, cel puțin dacă e să dăm crezare declarației din Barbados (1971). Reproșurile care li se adresează – și care nu sunt făcute altor forme de prozelitism: propagandă marxistă, convertiri la islam, hinduism și budism – vizează mai puțin schimbările economice și sociale care pot fi imputate pretutindeni celor ce au pus în practică exploatarea resurselor naturale, dezvoltarea agriculturii de export și a mâinii de lucru imigrante, cât activitatea religioasă propriu-zisă, care ar fi distrus autenticitatea culturilor și existența sistemelor simbolice, a căror cunoaștere ar fi definitiv pierdută.

Numărul misionarilor creștini – clerici sau laici – se ridică astăzi la aproximativ 135.000 de catolici și 85.000 de protestanți, dintre care mulți nu sunt de origine europeană. Legate în principal de diferențele de naționalitate, rivalitățile dintre Biserici, care s-au aflat la originea atâtor certuri și lupte în perioada colonială, lasă treptat locul unui nou spirit ecumenic. Marea majoritate a popoarelor indigene, atât în Americi, cât și în Oceania, se declară a fi creștine. În Asia și Africa creștinii rămân totuși minoritari (Barrett, 1982). Exersând o influență politică, culturală și ideologică fără egal prin numărul și bogăția lor, misionarii creștini continuă să fie denigrați de către apărătorii laicității euro-americane. Schimbările pe care le-au adus, altă dată bine primite, sunt astăzi recuzate.

K. BURRIDGE

BARRETT D.B., 1982, *World Christian Encyclopaedia*, Oxford University Press, Oxford.

— CLIFFORD J., 1982, *Person and Myth*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles (trad. fr. *Maurice Leenhardt: personne et mythe en Nouvelle-Caledonie*, Jean-Michel Place, Paris, 1987).

— DENG FM., 1980, *Dinka Cosmology*, Cornell University Press, Londra, Ithaca.

— HANKE L., 1959, *Aristotle and the American*

Indians, Holis & Carter, Londra. - 1971, *International Work Group for Indigenous Affairs, Declaration of Barbados*, document nr. 1. - LAFITAU J.

— F, 1724, *Moeurs des sauvages americains comparées aux moeurs des premiers temps*, Sangrain l'a îne, Paris (reed., 2 vol., La Découverte, 1983, Paris).

— LATOURETTE

K.S., 1937 - 1945, *A History of the eexpansion of Christianity*, 8 vol., Harper & Brothers, New York - Londra.

— LESTRINGANT F., 1990, *Le huguenot et le sauvage. L'Amerique et la controverse coloniale en France au temps des Guerres de religion*, Aux Amateurs de Livre, Paris.

— NEILL S., 1964, *A History of Christian Missions*, Penguin Books, Oxford.

— SAGARD G.T., 1632, *Le grand voyage du pays des Hurons situe en l'Amérique vers la mer douce, les derniers convins de la Nouvelle France dite Canada*, Emile Chevalier, Tross, Paris.

EVANS-PRITCHARD Edward Evan

Specialist în populațiile sud-sudaneze din regiunea Nilului Alb (azande, nuer, dinka, shilluk, anuak, luo), teoretician al sistemelor puterii în societățile nestatale, inventator al unui model de analiză comparativă care asociază teoria grupurilor de unifiliație cu cea a grupurilor teritoriale, Edward Evan Evans-Pritchard deține un loc important în istoria etnologiei africaniste și în cea a antropologiei politice. Opera, personalitatea și cariera sa îl recomandă, în plus, drept fondator incontestabil al antropologiei structurale britanice.

Născut în 1902 în Sussex, fiu al unui păstor anglican de origine galeză, Evans-Pritchard studiază istoria modernă la Oxford, apoi antropologia la London School of Economics, unde își dă doctoratul în 1927. Elev, apoi

colaborator al lui C.G. și B.Z. Seligman, întreprinde sub îndrumarea lor primele sale misiuni în Sudanul anglo-egiptean, nu înainte de a urma cursurile lui B. Malinowski – în privința căruia va rămâne întotdeauna destul de rezervat – și ale lui A.R. Radcliffe-Brown. Prin acesta din urmă îl descoperă pe E. Durkheim și sociologia franceză, însă Evans-Pritchard va elimina curând din studiile sale proiectul unei antropologii concepute ca știință naturală a societăților. La departamentul de antropologie de la University College din Londra unde îl reîntâlnește pe A.M. Hocart, fostul său coleg de la Oxford –, urmează cursurile lui G. Elliott Smith și W.J. Perry.

Din 1926 în 1940, Evans-Pritchard efectuează numeroase misiuni în Sudan, neîntre-rupându-și lungile șederi pe teren decât prin foarte scurte perioade de studiu la London School of Economics, la Universitatea Fuad I din Cairo – unde ocupă catedra de sociologie (1932 – 1934) –, apoi la Oxford, unde se va apropia din ce în ce mai mult de Institute of Social Anthropology înființat de Radcliffe-Brown.

În 1940, guvernul britanic se folosește de competența lui Evans-Pritchard pentru a organiza revolta populației anuak împotriva italienilor care ocupau Etiopia, înainte de a-l trimite apoi în Siria la beduinii aleviți. Din 1942 până în 1944, consilier al administrației militare în Cirenaica, Evans-Pritchard studiază confreria musulmană sanussi: lucrarea asupra acesteia pe care o publică în 1942 demonstrează și preocupări istorice, inseparabile în ochii autorului de orice antropologie.

După o scurtă trecere pe la Cambridge în 1945, E.P. – cum îl numesc de acum încolo elevii și colegii săi – îi succede în anul următor lui Radcliffe-Brown la catedra de antropologie socială de la Oxford, pe care o va ocupa până la pensionare. Moare în 1973, lăsând o bibliografie de peste patru sute de titluri.

Publicată în 1973, prima monografie a lui Evans-Pritchard reprezintă o expunere a credințelor și practicilor rituale ale populației azande. El încearcă mai puțin să definească magia în ea însăși, cât să observe căror aspecte li se opune ea, pentru a interpreta raporturile convenționale pe care le întrețin, într-o cultură dată, registrul reprezentării și cel al unei cunoașteri orientate spre acțiune. Această lucrare va provoca în Marea Britanie, în anii '70, o dezbatere pasionată asupra problemei „raționalității” (*rationality*) credințelor, dacă nu științifice, cel puțin eficiente din punct de vedere practic, ce pot fi regăsite în societățile neoccidentale (MacIntyre, Winch, în Wilson, 1970).

În esență, numele lui E'vans-Pritchard rămâne totuși legat de etnologia populației nuer, la care ajung în 1930, după ce mai multe campanii militare de represiune le distruseseră țara, „nu numai ca străin, ci chiar ca dușman” și căroră nu le va câștiga niciodată încrederea de care se bucurase la populația azande; le va consacra acestora trei lucrări și aproximativ o sută de articole.

Prima dintre aceste cărți, *The Nuer* (1940), a devenit o lucrare clasică a antropologiei, datorită analizei făcute sistemului segmentar și influenței pe care a exercitat-o asupra studierii sistemelor politice africane. A doua (1951), bogată în materiale privind alcătuirea grupurilor locale, concepute ca rețele de rudenie și de alianță, va fi oarecum neglijată din cauza atenției aproape iconoclaste pe care Evans-Pritchard o acorda afinității, în opoziție cu teoriile dominante ale consangvinității. Până la reexaminarea sa din perspectiva lucrărilor asupra populației azande, a treia carte (1956), care se oprește asupra religiei nuerilor, nu va fi decât obiectul unui interes formal: partea de preocupări personale ale autorului pentru religie a fost găsită atunci prea voluminoasă și, în ciuda analizei fine a ritualurilor și sacrificiului, unii au

văzut în ea o abandonare a metodei sociologice atât de strălucit expuse în lucrările precedente.

În anul în care apare *The Nuer* (1940), Evans-Pritchard publică o analiză a instituțiilor politice anuak și conduce împreună cu M. Fortes publicarea lucrării colective *African Political Systems* care pune bazele unui proiect comparativ având ca model lucrările asupra populației nuer.

După ce descrisese în lucrările sale dubla morfologie sezonieră a grupurilor locale nuer, în strânsă legătură cu mediul lor natural și sistemul de descendențe care nu întrețin decât un raport indirect, Evans-Pritchard reia într-o manieră mai abstractă studiul organizării genealogice și politice. Această pluralitate de perspective care dictează însăși ordinea de expunere a primei lucrări a părut a fi uneori semnul unei evoluții în itinerarul intelectual al autorului (Dumont, 1971; Evens, 1984). Ea îi permite să pună în evidență caracterul virtual al grupurilor sociale care, în funcție de circumstanțe, sunt definite din perspectiva teritorialității sau sunt concepute ca unități genealogice întemeiate pe legături de sânge. Manifestarea tendinței particulare spre sciziune și fuziune, care remodelează în mod constant grupurile, nu le permite decât o realitate și o semnificație relative din punct de vedere structural. Într-un asemenea sistem social, feudurile și conflictele se reglează în funcție de alianțele dintre diferitele segmente genealogice și teritoriale implicate, întotdeauna susceptibile de a manipula, în funcție de circumstanțe, propriile niveluri de afiliație în unități mai largi. Din această formă de „anarhie ordonată”, Evans-Pritchard deduce noțiunea de „distanță structurală” pe care o consideră a fi principiul explicativ al societăților segmentare. Se remarcă astfel interpretări cu un caracter juridic și politic, chiar economic, ce vor fi asociate apoi acestor sisteme: structura nu mai reprezintă o traducere

directă a organizării sociale, ci o realitate mentală.

Sub influența lui M. Fortes, A. Southall și a lucrărilor celor care, în jurul lui M. Glückman, vor întemeia școala de la Manchester, interesul pentru categoria politicului se va detașa progresiv de dimensiunea sociologică susținută inițial de Evans-Pritchard. Trebuia însă să apară *Marette Lecture* în 1950 („Social Anthropology Past and Present”, publicată în 1962) pentru ca ruptura cu Radcliffe-Brown și, mai mult, cu tradiția de studiu în mod clar funcționalistă a societății, la a cărei înnoire își adusese contribuția propria sa operă, să devină publică. Evans-Pritchard provoacă astfel o veritabilă revoluție, constând în trecerea „de la funcție la semnificație” (Pocock, 1961), a cărei importanță va fi descoperită în același timp, însă pe căi diferite, de structuralismul francez. Tot din perioada imediat postbelică (*Frazer Lecture*, 1948) datează o altă scriere importantă a lui Evans-Pritchard, *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*, în care, pornind de la un exemplu deja folosit de Frazer pentru a explica noțiunea de „regalitate sacră”, este revocat caracterul ritual al regicidelor atestate în - istorie. Acolo unde J.G. Frazer vedea în ritualurile uciderii sacralitatea regalității, Evans-Pritchard vede un „asasinat politic travestit în ucidere rituală” (Adler, 1982). Acest reducționism socio-politic a fost puțin convingător, însă Evans-Pritchard a avut totuși meritul de a relansa dezbaterea pe această temă și, în mod paradoxal, de a da o nouă actualitate o perechi lui Frazer.

Spre sfârșitul vieții, Evans-Pritchard a reluat etnologia poporului azande (1967, 1971, 1974). El desăvârșea astfel punerea în practică a unui proiect comparativ, conceput cu treizeci de ani în urmă și în care lucrările asupra nuerilor nu reprezentaseră decât o etapă. Astfel, el conferea operei sale o nouă actualitate care nu s-a dezmințit de atunci; aceasta se justifică atât prin calitatea analizelor sale, cât și prin diversitatea temelor pe

care le-a abordat: raporturile dintre antropologie și istorie – una din constantele gândirii sale –, relațiile dintre ritual și dans (1965 b), situația femeilor în societate (1965 a), rudenie, schimburi, jocuri de cuvinte, deviații, cărora trebuie să li se adauge atenția acordată instituției căsătoriei și conceptului de „paternitate”, care l-au făcut să fie considerat succesorul lui H. Ma’ine și W. Robertson Smith.

J.C. GALEY

1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande*, Gallimard, Paris, 1972). 1940 a, *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple Nilote*, Gallimard, Paris, 1968). 1940 b, *The Political Sistem of the Anuak of the Anglo-Egyptian Sudan*, Londra – Lund, Humphries. 1940 c, „Preface”, în M. Fortes, E.E. Evans-Pritchard (ed.), *African Political Sistems*, Oxford University Press, Oxford (trad. fr. *Sistemes politiques africains*, PUF, Paris, 1964). 1949, *The Sanussi of Cyrenaica*, Clarendon Press, Oxford. 195 la, *Kinship and Marriage among the Nuer*, Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *Parente et mariage chez les Nuer*, Payot, Paris, 1973). 195 lb, *Social Anthropology*, Cohen & West, Londra (trad. fr. *Anthropologie sociale*, PUF, Paris, 1969). 1956, *Nuer Religion*, Clarendon Press, Oxford. 1962, *Essays în Social Anthropology*, Faber, Londra. 1965 a, *The Position of Women în Primitive Societies and Other Essays în Social Anthropology*, Faber, Londra (trad. fr. *La femme dans les sociétés primitives et autres essais d'anthropologie sociale*, PUF, Paris, 1971). 1965 b, *Theories of Primitive Religion*, Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *La religion des primitifs a travers les theories des anthropologues*, Payot, Paris,

1965). 1967, *The Azande Trickster*, Clarendon Press, Oxford. 1971, *The Azande: History and Political Institutions*, Clarendon Press, Oxford. 1974, *Man and Woman among the Azande*, Faber, Londra.

BEATTIE J.H.M., LIENHARDT R.G. (ed.), 1975, *Studies in Social Anthropology: Essays in Honour of E.E. Evans-Pritchard*, Clarendon Press, Oxford.

— BEIDELMAN T.O. (ed.), 1971, *The Translation of Culture: Essays to E.E. Evans-Pritchard*, Tavistock, Londra. 1974, „Sir Edward Evans-Pritchard (1902 - 1973): An Appreciation”, în *Anthropos*, 59: 553 - 567; 1974, *A Bibliography of the Writings of E.E. Evans-Pritchard*, Tavistock, Londra.

— DOUGLAS M., *Edward Evans-Pritchard*, The Viking Press, New York.

— DUMONT L., 1968, „Preface”, în *Les Nuer*, op. cit., Gallimard, Paris. 1971, *Introduction a deux theories d'anthropologie sociale: groupes de filiation et alliance de mariage*, Mouton, Haga - Paris.

— EVENS T.M.S., 1984 „Nuer Hierarchy”, în J C Galey (ed) *Différences valeurs hi & rarchie Textes offerts o. Loui, s Dumont*, Editions de l'EhESS, Pari, s. - pOcOCK D.F. „1961, *Social Anthropology*, Sheed & Ward, Londra.

— WILSON B.R., 1970, *Rationality*, Basil Blackwell, Oxford.

EVOLUȚIONISM

În sensul său cel mai larg, acest termen desemnează în antropologie o perspectivă teoretică ce presupune existența unei ordini imanente a istoriei umanității și vizează identificarea unor legi în ordinea succesiunii fenomenelor sociale și culturale: singularitățile culturale nu sunt așadar luate în seamă decât în măsura în care se dovedesc a fi revelatoare pentru fluctuațiile istorice. În acest context, evoluționismul se opune atât altor tipuri de abordări istorice, ca de exemplu difuziunea, cât și

modelelor de analiză centrate pe forma sau aglomerarea faptelor socio-culturale în sincronie.

Într-un sens mai restrâns și mai uzual, în Franța, expresia denotă un ansamblu de teorii elaborate în cursul celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea, pentru a explica traiectoria istorică unică a umanității, obiectivul fiind acela de a izola stadiile succesive parcurse și legile lor de înlănțuire. Astfel definit, evoluționismul este de obicei diferențiat de celelalte variante ale istoricismului sociologic sau cultural, cum ar fi „istoria rațională” a filosofilor iluminiști sau neo-evoluționismul multilinear al lui J. Steward și al discipolilor săi. Deși premisele lui sunt respinse astăzi, evoluționismul antropologic al secolului al XIX-lea constituie un moment decisiv în istoria disciplinei: atunci au luat formă instituțiile sale de cunoaștere, vocabularul său tehnic (mai ales cel al studiilor despre înrudire) atunci a fost creat, iar numeroase problematice ce continuă încă să fie dezbătute își găsesc originea în acel moment.

Ideea, împărtășită de mulți specialiști, după care evoluționismul antropologic ar deriva din evoluționismul darwinist, întâmpină numeroase rezerve. În ciuda unor împrumuturi conceptuale, cele două tipuri de evoluționism sunt foarte diferite, iar raporturile dintre ele – mai complexe decât se crede în general. Pe lângă faptul că evoluționismul antropologic este mult mai apropiat de un Lamarck al eredității caracterelor dobândite decât de un Darwin al variantei pozitive, evoluționismul biologic a preluat de la istoricii societății tot atâta, dacă nu mai mult decât au luat aceștia de la naturaliști. Evoluționismul biologic este devansat de transformismul sociologic sub două aspecte: pe de o parte, elaborând ideea de societate sau civilizație ca un tot sistematic variabil în timp, în interiorul căruia fiecare element (sau individ) îndeplinește o funcție specifică (A. Smith, 1776; Condillac, 1776),

aceasta cu mult înainte ca Lamarck (1803) să dezvolte prin analogie noțiunea de organism susceptibil de a se schimba în decursul timpului; pe de altă parte, în timp ce naturaliștii de până la Darwin nu pot invoca pentru explicarea istoriei vii decât un vag elan creator finalizat, istoricii secolului al XVIII-lea propuneau deja o explicație curentă a mecanismului causal grație căruia evoluează societatea: contradicția dintre nevoile înnăscute (sau „pasiuni”, în limbajul epocii) și resursele limitate (Duchet, 1971), dezechilibru care determină apariția invențiilor tehnice, a surselor de productivitate crescută și de expansiune demografică, generând în același timp conflicte și declanșând în mod automat reasezări sociale, consensuale, pentru a evita dezordinea civilă (Ferguson, 1767; Helvetius, 1772). În cursul primelor decenii ale secolului al XIX-lea, această schemă de transformare alunecă spre o interpretare vitalistă și belicistă a societății: noțiunea de „consens” este înlocuită treptat de cea de „luptă pentru supraviețuire și pentru controlul resurselor”. Ideea de *struggle for survival* era astfel banală în antropologie de mai multe decenii în momentul când Darwin se folosește de ea pentru a explica evoluția speciilor. În schimb, evoluționismul darwinist se diferențiază de istorismul sociologic într-un aspect esențial, deoarece, admitând intervenția hazardului în istoria naturii, acesta ajunge să înlăture din științele lumii vii finalismul, care degradează modelele sociologice. Cât despre antropologii evoluționiști, aceștia păcătuiesc aproape inevitabil prin teleologism, deoarece, fie implicit, fie explicit, își iau drept punct de referință traiectoria unei societăți date, în cazul de față propria societate.

Evoluționismul antropologic își extrage de fapt esențialul inspirației sale din gândirea filosofilor secolului al XVIII-lea; preia de la aceștia mai ales postulatul central al unei istorii universale care îmbrățișează într-o singură

mișcare, orientată și ireversibilă, ansamblul omenirii. Sălbaticii sunt astfel convertiți în primitivi, în timp ce culturile lor devin încarnările sau figurările trecutului societăților „civilizate” (W. Robertson, 1777). Sarcina științei va consta deci în elucidarea trecerii de la o stare la alta, prin intermediul unei metode asociind comparatismul – se combină asemănările, apoi se definesc secvențele în funcție de o axă orientată dinspre „simplu” înspre „complex” – și introspecția antropologică, fiind admisă uniformitatea psihismului uman (D. Stewart, 1793; de Gerando, 1800; Spencer, 1862; Tylor, 1871). Întreprinderea este ghidată de un spirit militant și utopist, antropologia stabilindu-și ca obiectiv să definească adecvarea ideală între societate și individ (în secolul al XVIII-lea) sau între societate și civilizație (în secolul al XIX-lea). Cu excepția câtorva detalii, schemele evoluției umanității sunt în rest aproape identice de la un secol la altul: se trece astfel de la stadiul de sălbăticie, caracterizat prin economii de vânătoare și cules sau pastorale, la cel de barbarie, marcat de intervenția agriculturii, apoi la comerț și industrie, apanajul civilizației, fiecare etapă fiind asociată unei anumite forme de organizare familială și socială: familia nucleară, apoi patriarhatul (în secolul al XVIII-lea), hoarda, apoi matriarhatul (în secolul al XIX-lea), „șefiile” tribale, regalitatea primitivă etc. Operele cele mai reprezentative pentru acest demers sunt în secolul al XIX-lea cele ale lui E.B. Tylor (1871) și

— H. Morgan (1871, 1877). Dacă se pun de acord în privința definirii principalelor etape parcurse de omenire, cei doi savanți se diferențiază totuși prin rolul pe care-l atribuie tehnicii: pentru Tylor, aceasta este doar reflectarea dezvoltării mentale a umanității, în timp ce pentru Morgan progresul inteligenței tehnice este cel care explică evoluția culturală în ansamblul ei și care determină în particular configurațiile sociologice proprii fiecărui

stadiu. De altfel, lucrările lor ilustrează clivajul dintre paraleliștii conservatori, cum ar fi Morgan, F. MacLennan (1865) sau J.G. Frazer (1890), pentru care fiecare societate trece printr-o succesiune imuabilă de etape bine definite, și evoluționiștii difuzioniști, de exemplu Tylor și antropogeografi germani (Bastian, 1860, 1868; Ratzel, 1894, 1899), dispuși să acorde un spațiu suficient de mare împrumutului de elemente culturale; interesul pe care acești savanți îl acordă variabilității asociațiilor dintre elemente conduce la o disociere progresivă a noțiunilor de „cultură” și „civilizație” și face ca antropologia să șteargă acest ultim termen din vocabularul său tehnic, odată cu începutul secolului al XX-lea.

Evoluționismul antropologic al secolului al XIX-lea se deosebește de filosofii istoriste ale epocii Luminilor, prin ponderea pe care o dă factorilor biologici și prin prelungirea considerabilă a axei temporale pe care și-o atribuie, mergând până la descoperirile în materie de geologie și paleontologie (Boucher de Perthes, 1838). Primitivii se îndepărtează deci în timp, iar prăpastia care îi separă de lumea civilizată nu mai poate fi pusă pe seama accidentelor istoriei locale contingente sau a unui simplu determinism climateric; dacă întreaga omenire este supusă aceleiași mișcări istorice, cu atât mai mult trebuie explicat de ce unele societăți au progresat, în timp ce altele par a fi într-o primitivitate iremediabilă. În acest context se dezvoltă ideea de rasă, de diferență (adică inegalitate) biologică, noțiune făcută să ilustreze stagnarea culturală a populațiilor neoccidentale, la fel cum altă dată teoria climatelor și recursul la istoria locală făceau posibilă justificarea diferențelor dintre societățile aflate în același stadiu cultural. Astfel, natura umană însăși se istoricizează, și nu numai societatea, cum se întâmpla în secolul al XVIII-lea. Rasismul științific nu mai dărmă postulatul primitivist și credința în unitatea psihismului

uman, deoarece stadiile mentale anterioare rămân accesibile lumii civilizate. Bineînțeles, sălbaticii sunt de acum încolo incapabili să gândească precum occidentalii evoluți, raționalitatea fiind un produs al dezvoltării și nu o facultate naturală, precum rațiunea; principiul introspecției analogice rămâne totuși valabil, atâta timp cât se aplică domeniilor percepute ca reminiscențe ale primitivității, adică psihologiei infantile, visului și patologiei mentale. Cât despre istorie, în sensul de progres, aceasta nu mai este o problemă de decizie colectivă consensuală, de înaintare conștientă ghidată de luminile înțelegerii; ea s-a transformat între timp într-un proces ce se desfășoară fără ca oamenii să aibă conștiința lui și, dintr-un fenomen ce se explica prin recurgerea la o natură imuabilă confruntată cu medii socio-geografice variabile, a devenit ea însăși principiu explicativ și dat fundamental.

A.C. TAYLOR

BRYSON G., 1945, *Man and Society: the Scottish Enquiry of the eighteenth Century*, Princeton University Press, Princeton.

— BURROW J.W., 1966, *Evolution and Society: a Study in Victorian Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.

— DUCHET M., 1971, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Maspero, Paris.

— MORGAN H.L., *Sistems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Smithsonian Institution, Washington DC; 1877, *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, Holt, New York (trad. fr. *La société archaïque*, Anthropos, Paris, 1971).

— STOCKING J.W. Jr., 1982, *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago.

— TYLOR E.B., 1871, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, 2 vol., H. Murray, Londra (trad. fr. *La civilisation primitive*, 2 vol., Reinwald, 1876 - 1878, Paris).

Originile antropologiei 4 - Fondatorii 1860 - 1880

EXOAMIE - ¥ Alianță. Clan. Genealogie. Rudenie 1
- Domeniul clasic al rudeniei

F

FAMIE

Toată lumea are impresia că știe ce înseamnă familia: ceva ce pare să descindă direct din ordinea naturii, ceea ce îi conferă caracterul unui dat universal, cel puțin în forma sa elementară, de tip conjugal, definită prin unirea, recunoscută din punct de vedere social, dintre un bărbat și o femeie care trăiesc împreună cu copiii lor. Este adevărat, de altfel, că această formă se întâlnește atât la popoarele cele mai dezvoltate, cât și la cele primitive (cum ar fi celebrul exemplu al populației vedda din Ceylon, ai cărei membri trăiesc practic goi în adăposturi săpate în stâncă, dar fiecare familie elementară, departe de a se amesteca cu celelalte, se limitează, dimpotrivă, la spațiul care îi revine). Celula conjugală elementară este unitatea de bază atât a familiilor conjugale poligame, în cazul cărora mai multe unități de același fel au unul și același partener, cât și a familiilor așa-zis ramificate, care se întâlnesc în numeroase părți ale lumii și pe care societățile occidentale le-au cunoscut sub forme și denumiri diverse. În cazul acestora, regula impune coexistența sub același acoperiș și aceeași autoritate a multiple celule conjugale înrudite, repartizate pe mai multe generații și după mai multe linii colaterale, prin raportarea la un strămoș comun.

Este însă interesant de constatat că, deși vitală, esențială și aparent universală, instituția familială nu beneficiază, ca de altfel nici căsătoria, de o definiție

riguroasă. Dictionarul Littré dă cel puțin șase definiții diferite ale familiei; definiția principală constă în opoziția stabilită între familie și casă, prin aceea că familia înseamnă „ansamblul de indivizi de același sânge care trăiesc împreună”, iar casa reprezintă succesiunea și transmiterea în timp. Astfel, pentru dicționarul Littré, locuința comună și legăturile de sânge sunt principalele criterii care definesc familia.

În *Encyclopaedia Britannica*, familia este caracterizată prin locuință comună, cooperare economică și reproducerea prin adulții de sex opus, dintre care cel puțin doi întrețin relații sexuale admise social. Familia reușește să satisfacă astfel nevoile esențiale: sexualitate, procreare, supraviețuire economică, identificare personală și colectivă, creșterea și educarea descendenților.

Pentru K. Gough, familia este „un cuplu'căsătorit sau orice alt grup de adulți înrudiți care cooperează atât economic, cât și în creșterea copiilor și care împart o rezidență comună” (1975: 52). Această instituție specific umană reclamă, pornind de la o bază biologică particulară (faptul că estrul revine lunar și că femeile sunt constant receptive la acesta), un anumit număr de condiții prealabile esențiale pentru a putea funcționa: prezența continuă a unui mascul, interzicerea incestului, care aduce în relația dintre grupuri și în căsnicie o diviziune a sarcinilor între sexe, recunoașterea relației de paternitate legală, oricare ar fi realitatea legăturii biologice care unește soțul - bărbatul din cadrul familiei - cu copiii soției sale.

Insistând asupra condițiilor sale de emergentă - recunoașterea socială necesară unirii a doi parteneri sexuali, procreatori și care cooperează economic, locuința comună, legăturile de sânge sau transmiterea în timp -, devine vizibilă conturarea unui model care tinde să precizeze la ce servește familia, celula de bază a oricărei

societăți, fără însă a putea furniza o definiție universal corectă, care să nu fie deloc tautologică: familia servește la nașterea de copii în virtutea reproducerii societății, iar organizarea socială impune obligativitatea schimbului și deci constituirea de familii, care nu s-ar putea perpetua fără această obligativitate.

Acestea fiind zise, dacă familia conjugală este practic universală, ea reprezintă, cum afirmă C. Lévi-Strauss, „mai degrabă un echilibru instabil între extreme decât rezultatul unei nevoi permanente și constante exprimând exigentele cele mai profunde ale naturii umane” (1956). Ea poate lua câteodată forme neobișnuite, care se opun diverselor definiții propuse: legăturile libere ale nayarilor, unde femeile întrețin relații sexuale, cel mai adesea pasagere, cu bărbați aleși de ele și care nu au niciun fel de drept asupra progeniturilor lor, chiar dacă există o căsătorie rituală și fictivă care unește mai degrabă două grupuri cu ascendență liniară decât doi indivizi; căsătoriile așa-zise „între femei”, care nu implică relații homosexuale, ci în care o femeie, de obicei sterilă sau la vârsta menopauzei (la nueri), sau o comerciantă bogată (la yoruba), deține un statut masculin și ocupă în cadrul familiei o funcție economică și autoritară față de soțiile fecundate de către bărbații din anturajul lor; „căsătoriile-fantomă”, unde un bărbat este reprezentantul unui defunct pe lângă o soție, familia astfel constituită fiind administrată în numele defunctului, iar genealogia copiilor fiind stabilită prin raportare la acesta etc.

Dacă unirea conjugală stabilă și recunoscută dintre un bărbat și o femeie nu există pretutindeni în forma generală cunoscută de noi, aceasta se întâmplă din cauză că nu avem de-a face cu o nevoie naturală. Nimic de altfel nu este fondat biologic în această instituție, nici chiar raportul mamă - copii (nu peste tot mama biologică este cea care își alăptează și își crește copiii). Sexul, identitatea

partenerilor, paternitatea fiziologică nu sunt exigente absolute. Ceea ce contează este legalitatea, adică nu o caracteristică naturală, ci una eminent socială.

Nu există nicio societate lipsită de o instituție care să răspundă mai mult sau mai puțin acestor exigente, îndeplinind aceleași funcții, dar se pune întrebarea de ce societățile actuale sau trecute au resimțit necesitatea creării acestei instituții artificiale și care sunt constrângerile suficient de puternice care fac să existe în organizarea familiilor din întreaga lume, dincolo de variantele menționate mai sus, un anumit aer comun, am spune noi.

În afară de legalitate, elementul comun ce impune peste tot o formă stabilă și reglementată a raporturilor sexuale este prestarea de servicii reciproce între soți, după repartizarea sarcinilor între sexe care nu mai este fondată pe imperative fiziologice. Fiind arbitrară, ea face ca cele două sexe să fie dependente unul de celălalt și deci contribuie la stabilirea unei relații durabile între indivizi. Contractului de întreținere i se asociază regularizarea prestațiilor sexuale, familia întemeiată pe căsătorie fiind locul privilegiat al reproducerii, fără să existe însă o legătură necesară, în mod logic, între aceste două ordini de fapte: întreținerea reciprocă, gratificarea sexuală și reproducerea. Contracte de acest tip ar fi putut fi încheiate între consangvini, omenirea fiind în acest caz populată de grupări închise, ostile una alteia și recurgând la forță pentru a-și procura parteneri, dacă aceștia le-ar fi lipsit la un moment dat. Această constatare, care ține de variabilele demografice, arată că nicio formă stabilă de societate n-ar fi fost posibilă pe asemenea baze. Societatea a trebuit să se construiască opunându-se consangvinității.

În timp ce aparatul simbolic al limbajului începea să capete formă, în diversele lor puncte de urgență și supuse aceluiași necesități, grupurile umane își elaborau

soluții structural asemănătoare, deoarece toate se supuneau legii posibilităților limitate: o reglementare a raporturilor sexuale; recunoașterea unui principiu de filiație clasificând indivizii grupului în apti și inapti pentru căsătorie; punerea la punct a principiilor de alianță fondate pe interzicerea incestului; în sfârșit, în scopul stabilizării raporturilor dintre indivizi, diviziunea sexuală a sarcinilor intervine pentru a-i face dependenți unul de celălalt în interiorul grupului, în virtutea respectivelor incapacități, determinate în mod artificial.

Rezultă că în orice societate contractul de alianță între grupuri consangvine guvernate de o regulă de filiație este fundamentul minim al unei societăți stabile; căsătoria este instrumentul acestui contract, iar femeile reprezintă elementul reproducător. Familia presupune cooperarea între grupuri distincte de consangvinitate pentru a se putea perpetua generație după generație: din două familii rezultă o a treia. Familia permite societății să existe pe baze relativ pașnice, să funcționeze, să se reproducă. Ea face aceasta implicit, deoarece prin însăși existența ei, și regăsim aici tautologia de pornire, familia este o simplă reacție, concretă, elementară, la nevoile societății.

F. HÉRITIER-AUGE

BURGUIERE A., KLAPISH-ZUBER C, SEGALIN M., ZONABEND F. (ed.), 1988, *Histoire de la famille*, 2 vol., Armand Colin, Paris.

— EVANS-PRITCHARD E.E., 1945, *Some Aspects of Marriage and the Family among the Nuer*, The Rhodes Livingstone Institute, Livingstone. 1957, *Kinship and Marriage among the Nuer*, Clarendon Press, Oxford.

— DUBY G., LE GOFF J. (ed.), 1977, *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, École Française de Rome. 1975, *Finie la Famille? Traditions et nouvelles règles, Autrement*, Dossier nr. 3. — GOODY J., 1983, *The Development of Family and Marriage in Europe*,

Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*, Armand Colin, Paris, 1985).

— GOUGH K, 1975, „Origin of the Family”, în Reiter A.R. (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York - Londra: 51 - 76. - LEVI-STRAUSS C, 1956, „The Family”, în H.L. Shapiro (ed.), *Man, Culture and Society*, Oxford University Press, New York (trad. fr. „La famille”, în *Le regard éloigné*, Plon, Paris, 1983).

— MURDOCK G.P. 1949, *Social Structure*, The Free Press, New York (trad. fr. *De la structure sociale*, Payot, Paris, 1972).

— RADCLIFFE-BROWN R.B., FORTES M. (ed.), 1950, *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, PUF, Paris, 1953).

— SAHLINS M., 1959, „The Social Life of Monkeys, Apes and Primitive Man”, în J.N. Spunler (ed.), *The evolution of Man's Capacity for Culture*, Wayne State University Press, Detroit.

— SCHNEIDER D.M., GOUGH K. (ed.), 1961, *Matrilineal Kinship*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - Londra.

FEMINISTE (STUDIILE ~) ȘI ANTROPOLOGIA

Spre sfârșitul anilor '60 a început să ia amploare în rândul științelor umane un câmp de cercetări interesau pluridisciplinare, denumite în mod curent *women's studies*, studii „făcute de/despre femei”. Mai mult sau mai puțin integrate, tolerate sau reprimăte în universități și institute de cercetare, în funcție de atitudinea fiecărei țări (și destul de puțin reprezentate în Franța), *women's studies* își manifestă dinamismul prin diverse asociații, profesionale sau nu, prin conferințe naționale sau internaționale, prin colecții și reviste specializate, prin

institute de cercetare – inclusiv în alte țări decât cele dezvoltate (de exemplu în India). Dacă sintagma „studii feministe” este mai puțin folosită, din motive tactice sau ideologice, istoricește vorbind, ea este totuși cea mai justificată: impulsul de pornire a acestor lucrări este legat în mod obiectiv de (re) nașterea și impactul mișcărilor de emancipare a femeilor atât în țările occidentale, cât și în lumea a treia. Așa cum analiza întreprinsă de Marx asupra raportului proletariat – capital, determinată de o viziune critică a organizării sociale, este diferită de descrierile lui Villerme sau Le Play privind „condiția proletară”, tot astfel și studiile feministe diferă de lucrările anterioare relative la „condiția feminină”.

În toate disciplinele, prima fază a constatat într-o critică epistemologică a tendinței sexiste a științei și în punerea sa în relație cu structurile de oprimare a femeilor în societățile, mai ales în cele occidentale, care o produc: studiile feministe sunt astfel una din ramurile, nu îndeajuns de bine cunoscute, ale sociologiei cunoașterii.

Evidențierea androcentrismului (*male bias*) gândirii științifice era cu atât mai necesară în antropologie, cu cât, reprezentând un discurs produs de un anumit tip de societate, ea este de asemenea un discurs despre societăți, „diferite” desigur, însă deseori la fel de androcentrice (de unde o intensificare a celor două ideologii). Numeroase studii au arătat că, oricare-ar fi domeniile de referință și orientările teoretice ale autorilor, există anumite mecanisme de minimalizare a femeilor, atât în strângerea de date, cât și în interpretarea acestora:

— La nivelul observației, unele activități ale femeilor fie nu sunt menționate sau nu sunt descrise, fie sunt subapreciate. De exemplu, un studiu „global” și minuțios va indica durata construirii (de către bărbați) unui adăpost pentru câini, nu însă și timpul de alăptare și îngrijire a copiilor de către femei. Alte studii vor lua în considerare

consumul energetic din timpul alăptării, nu însă și pe cel din timpul sarcinii (sau invers), sau vor neglija subnutriția femeilor în comparație cu bărbații. Studiile asupra înrudirii privilegiază căsătoriile primare în defavoarea căsătoriilor secundare, în interiorul cărora femeile aplică totuși strategii proprii, uneori în contradicție cu normele structurale. De asemenea, nu vor fi avute în vedere nici schimburile comerciale dintre femei, în ciuda importanței lor nu numai materiale, ci pentru ansamblul sistemului socio-simbolic.

— La nivelul teoretizării din perspectivă etnologică a „faptelor”, viziunea androcentrică inconștientă, care guvernează deja spațiile libere din cadrul observației, poate fi descoperită prin analiza ambiguităților și contradicțiilor din interiorul textelor, datorate unei utilizări selective a datelor asupra sexelor. Există contradicții între date și concluzii, de exemplu în caracterizarea unor societăți ca fiind „pastorale”, deși munca agricolă a femeilor este recunoscută ca esențială. Există contradicții între premisele teoretice și concluzii, de exemplu în polemicile dintre autorii marxiști privind existența sau nu a unei exploatare de clasă în societățile precapitaliste: unele definiții prealabile ale termenilor „clasă” și „exploatare” ar fi trebuit să se aplice, logic, datelor asupra raportului economic dintre bărbați și femei, dacă acesta n-ar fi fost exclus în mod aproape sistematic din orice considerație de clasă. În plus, analizarea raporturilor de producție dintre bărbați și femei ar permite o viziune diferită asupra relațiilor dintre primii născuți și mezini (de sex masculin), problemă ce se află în centrul discuției.

— Limbajul servește în același timp și drept mască pentru particularizarea sau marginalizarea femeilor. Terminologiile sau formulările „generale” au în mod constant un referent masculin (ceea ce adesea le face imposibil de aplicat unui subiect feminin) – și aceasta chiar

și atunci când sunt aparent neutre/simetrice: acest lucru poate antrena, de exemplu, în câmpul relațiilor de rudenie și de alianță, obliterarea mecanismelor în care diferența dintre sexe este operatorie. S-a putut demonstra totodată, folosindu-se metode lingvistice de analiză a enunțării, că bărbații sunt construiți ca [+ animat, + uman], iar femeile fie ca [+ animat - uman], fie ca [animat].

Femeile sunt astfel reduse la „non-vizibilitate”, pe două planuri: ca actante sociale, chiar ca ființe umane și ca grup constituit social. Ceea ce se corelează cu „supravizibilizarea” lor în calitate de ființe mai naturale decât bărbații: naturalismul care susține conceptualizarea femeilor a împiedicat, pe de o parte, analiza sociologică a procreării și a maternității și, pe de altă parte, analiza economică a muncii femeilor (și deci producția în ansamblu), privilegiind de exemplu sarcinile lor productive (inclusiv „reproducerea producătorilor”) în defavoarea raportului acestora cu mijloacele de producție (controlate în general de către bărbați), atât în interiorul, cât și în exteriorul grupului „domestic”.

Pe scurt, se constată o asimetrie în tratamentul metodologic acordat celor două sexe și o absență a integrării sau o integrare inadecvată a femeilor atât în modelele teoretice, cât și în descrierile empirice ale formațiunilor sociale. (Pentru o prezentare mai detaliată a acestor studii critice, cf. Mathieu, 1985.)

Anumite probleme de interes general (știință, ideologie și structuri sociale; ideologie dominantă și categorii dominate) sau proprii disciplinei (raportul cognitiv și politic al etnologului cu terenul său) sunt astfel reactualizate de *women's studies*. Dacă critica feministă implică inițierea de noi studii asupra femeilor, aceasta se întâmplă pentru a contrabalansa tendința androcentrică și pentru a ajunge la o antropologie a sexelor și a societății globale. Dacă aceste lucrări sunt efectuate în principal de

către femei, aceasta nu se întâmplă în virtutea vreunui fundament biologic, ci în calitatea lor de membre ale unui grup oprimat pe baza criteriului sexual: experiența minoritară poate conferi distanțare în raport cu viziunea androcentrică și acuitate în perceperea modalităților de oprimare din alte societăți (depășind atât un relativism cultural comod, cât și un etnocentrism orb). Acest fapt nu invalidează cunoștințele masculine în exercitarea puterii: poziția, în același timp obiectivă și subiectivă, a etnologului în câmpul raporturilor dintre sexe în societatea proprie reprezintă unul din cadrele sociale ale cunoașterii. Aceste studii permit de asemenea luarea în considerare a „punctului de vedere” al femeilor în privința societăților (inclusiv prin analiza formelor alienate ale acestuia). În sfârșit, ele implică și un aspect deontologic: prin scrierile și atitudinea sa pe teren (acordă sau nu atenție părerii femeilor despre opresiunile la care sunt supuse, rezistenței lor, pretențiilor acestora), ce grup sexual privilegiază etnologul? Antropologia aplicată intră și ea în discuție, deoarece ia parte la „planul de dezvoltare” (Rogers, 1980) care înrăutățește condițiile de muncă și viață ale femeilor, anihilând unele forme de autonomie a acestora sau întărind structuri patriarhale deja existente.

Fie că vedem între feminism și antropologie o relație dificilă (Strathern, 1987) sau o posibilă alianță (Dagenais, 1987), există, dincolo de consensul asupra androcentrismului, o diversitate de poziții teoretice, în reinterpretarea datelor și în orientarea noilor cercetări. Această diversitate reflectă diferitele niveluri ale criticii androcentrismului și tendințele interne din mișcările feministe, însă amintește de asemenea divergențele de analiză a antropologiei precedente.

— Unele studii, de inspirație funcționalistă și chiar tradițională, văd în ideologia androcentristă a majorității societăților mai degrabă un efect de suprafață și insistă

asupra puterii „reale”, deși mai puțin vizibile, a femeilor în complementaritatea sexelor (concepută ca simetrică sau asimetrică). În acest punct intervin definițiile puterii, statutului, autonomiei etc. Însă se pune problema de a ști dacă femeile au „putere” și valoare doar în domeniul ce le este atribuit sau au asupra bărbaților și asupra societății puterea de decizie finală și globală pe care aceștia o au asupra femeilor și a societății.

— O altă tendință, în prelungirea lucrărilor lui Engels, care se numește ea însăși feminist - marxistă în Statele Unite, se preocupă de condițiile de apariție a inegalității dintre sexe, în funcție de contextele socio-istorice: schimbarea modurilor de producție, formarea claselor, a statului, destructurările datorate colonizării, capitalismului etc. Fără a nega dominația masculină în numeroase societăți, ea afirmă existența societăților egalitare din punct de vedere sexual, mai ales în cadrul societăților de vânători-culegători, fapt intens contestat (Leacock, 1978).

— Dacă primele două orientări încearcă să „vizibilizeze” femeile în analiza relațiilor „dintre” sexe, o a treia tendință își propune mai degrabă să ilustreze oprimarea femeilor prin însăși construirea diferenței sociale dintre sexe. De inspirație „radicală”, materialistă sau „marxiană” (mai c’urând decât marxistă), aceasta subliniază necesitatea depășirii unei viziuni fixe asupra sexelor, întemeiată pe o conceptualizare naturalistă a femeilor și pe ideea unei „naturalități” a procreării și a diviziunii sexuale a muncii. Această orientare nu vede „universalitatea” (în stadiul actual al cunoștințelor) subordonării femeilor ca fiind ineluctabilă și se raportează la mecanismele sociale, materiale și ideale, ale diferențierii, care definesc dialectic cele două categorii sau „clase” de sexe: modalitățile de control masculin asupra muncii, sexualitatea și conștiința femeilor.

În general - și depășind opozițiile dintre autoare (autori), inclusiv în interiorul tendințelor prezentate aici simplificat -, studiile feministe au pus problema conceptului de „sex”, sistematizând noțiunile de „gen” (*gender*) și „sex social”, ceea ce a dus la noi cercetări în antropologia simbolică în privința variabilității dispozițiilor cognitive ale categoriei sexuale în funcție de diferitele societăți.

N.-C. MATHIEU

ARDENER S. (ed.), 1975, *Perceiving Women*, Malaby Press, Londra. 1977, „Women's Issue”, în *Critic of Anthropology*, 3, 9 - 10. - DAGENAIS H., 1987, „Methodologie feministe et anthropologie: une alliance possible”, în *Anthropologie et sociétés*, 11, 1: 19 - 44. - ETIENNE M., LEACOCK E. (ed.), 1980, *Women and Colonization. Anthropological Perspectives*, J.F. Bergin Publication - Praeger, New York.

— LEACOCK E., 1978, „Women's Status în Egalitarian Society: Implications for Social Evolution”, în *Current Anthropology* 19, 2: 247 - 275.

— MATHIEU N. - C., 1985, „Critiques epistemologiques de la problematique des sexes dans le discours ethno-anthropologique”, raport pentru UNESCO, Lisabona. 1985 (ed.), *L'arrai-sonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Editions de l'EHESS, Paris.

— MOORE H.L., 1988, *Feminism and Anthropology*, Polity Press - Basil Blackwell, Cambridge - Oxford.

— ROGERS B., 1980, *The Domestication of Women. Discrimination in Developing Societies*, Kogan Page, Londra.

— ROHRLICH-LEAVITT R. (ed.), 1975, *Women Cross-Culturally. Change and Challenge*, Mouton, Haga - Paris.

— ROSALDO M.Z., 1980, „The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-cultural

Understanding", în *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 5 (3): 389 - 417. - ROS ALDO M.Z., LAMPHERE L., 1974, *Woman, Culture and Society*, Stanford University Press, Stanford, California.

— SCHLEGEL A., 1972, *Male Dominance and Female Authonomy. Domestic Authority în Matrilineal Societies*, Human Relations Area Files Press, New Haven.

— STATHREN M., 1987, „An Awkward Relations hip: the Case of Feminism and Anthropology”, în *Signs: Journal of Women în Culture and Society*, 12, 2: 276 - 292. - WEINER A.B., 1976, *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives în Trobriand Exchange*, University of Texas Press, Austin - Londra (trad. fr. *La richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes [Iles Trobriand]*, Le Seuil, Paris, 1983).

Sexe (Diferențierea ~lor)

FEUD (activități războinice de tip raze, întreprinse în scop de răzbunare, la unele popoare din nordul Africii) → *Mediteraneană (Lumea ~)*. *Răzbunare (Sistem de ~)*

FICȚIUNI ȘI MITURI ETNOLOGICE

Ficțiunea este adeseori întâlnită în câmpul etnologiei și face parte din istoria acesteia, la fel ca și exotismul. Apare de multe ori ca un risc, ca ceva ce trebuie evitat, ca o greșeală, însă de asemenea ca o tentație. Comică, înspăimântătoare sau înșelătoare, legată de gândirea mitică, ea scapă noțiunii de „gen”. Sub formă de ipoteză sau de scenariu, joacă însă un rol operator în teorie. Astfel, etnologiei, în diverse momente și la diverse niveluri, într-o manieră difuză sau punctuală, se confruntă cu toții cu tema ficțiunii.

Continuatoare a povestirilor de călătorie, în paginile cărora falsificările nu sunt deloc rare (Adams, 1980; Weil, 1984; Keay, 1985), etnologia a fost adesea victima informatorilor săi (Melville, 1952) sau a manifestat indulgență în privința minciunilor oficiale (Hobsbawm,

Ranger, 1983). În mod excepțional s-a întâmplat ca etnologia să-și construiască, punând toate elementele la un loc, un personaj-cheie, providențial, care servește la punerea în valoare a teoriilor autorului: descrierea „fenomenologică” a vrăjitoriei făcută de Carlos Castaneda probabil că aparține chiar acestui gen.

Lăsând la o parte aceste cazuri extreme, ficțiunea și etnologia merg mână în mână și nu se opun decât rareori ca domeniu al minciunii, respectiv al adevărului. Imaginarul face parte din lumea reală; din această cauză, etnologul este adesea pus în situația de a capta semnele acestuia și de a le studia.

Pe lângă popoarele legendare, ca amazoanele și patagonezii, utopia, contra-utopia și povestirea moralistă au dat naștere unui catalog impresionant de popoare imaginare (Versins, 1972; Gudalupi, Manguel, 1981). H. Michaux, în *Voyage en Grande Carabagne* (1967) se proiectează ca etnolog al triburilor pe care le inventează. Numeroși autori de la Homer încoace, printre care Swift și literatura științifico-fantastică, au fost supuși tentației acestei „etnologii conjuncturale”. Îi amintim, în epoca modernă, pe Jules Verne cu *Le village aerien*, R. Messac cu *Valeretin*, R. Queneau cu *Saint-Glinglin* (1948), Vercors cu *Les animaux denatures* sau, mai aproape de zilele noastre, J.J. Saer cu **ancêtre** (1987). Toate aceste scrieri țin de mitul bunului sălbatic sau de reversul său complice, sălbaticul cel rău. Ele nu se fondează pe o observație efectivă, ci – presupunând „faptul social total” – pe manipularea parametrilor. Ele sunt, oarecum, niște simulări etnologice, ceea ce nu le răpește nimic din valoarea lor artistică.

De ce ar fi fantezia un unghi mort în câmpul antropologiei? Romanelor al căror erou principal este etnologul (v. scurta recenzie din Firth, 1964), vin să li se adauge romanele scrise de către etnologi, lingviști și

preistorici: *Umbre pe soare* (1956) de C. Oliver, *Pământul rămâne* (1980) de G. Stewart, *Bariera Santaroga* (1979) și *Steaua și biciul* (1973) de F. Herbert, *Fixarea* (1974) de I. Watson, *Mâna stângă a întinericului* (1971), *Deposedații* (1975) și *Numele lumii este pădure* (1979) de U. Le Guin, fiica lui A.L. Kroeber, *Cântecul cochiliei Kalasai* (1973) de B. Villaret, *Cei de nicăieri* (1988) de F. Carsac, *Mormântul soarelui* (1986) de P. Laburthe-Tolra și *Cei care împart lumea* (1985) de P. Dibie.

Antropometrie, anchetări, chestionare. Etnologia și poliția, în absența unei motivații comune, se întâlnesc pe terenul tehnicilor: s-au gândi t la acest lucru mai mulți scriitori de formație umanistă. Printre reușite, îi cităm pe T. Hillermann, excelent observator al rezervațiilor indiene (zuni, navajo, hopi) și pe R. Van Gulik, eminent orientalist, împreună cu celebrul său judecător Ti. Acestei categorii de cercetări i se poate asocia foarte bine recentul val de filme turnate în interiorul etniilor și al minorităților sau produse de specialiști în domeniu ca J. Rouch, precum și tentativa lui P. Brook, cel ce a pus în scenă povestirea etnologului C. Turnbull, *Iks*.

În sens invers, etnologia privește cu jind înspre ficțiune. I-ar plăcea într-adevăr să posede capacitatea polifonică și farmecul acesteia. Uniune între artă și știință, între tehnică și talent, între abordarea contrastivă și comprehensibilitatea rafinată, ea și-ar dori să evoce la modul ideal, fără a o veșteji, frumusețea societăților mărunte și a ordinilor generalizate. Însă cum să împrumute ubicuitatea romancierului fără să trișeze? Un început de răspuns se găsește probabil în *Naven*, unde G. Bateson, luând în considerare mai multe viziuni, oferă trei puncte de vedere diferite asupra aceluiași ritual (Bateson, 1971). M. Mauss, care nu era un susținător fervent nici al subiectivismului, nici al etnologiei narative, spunea în prima sa lecție din *Manuel d'ethnographie*: „Sociologia și

etnologia descriptivă îți cer să fii în același timp cartograf, istoric, statistician... și de asemenea romancier capabil de a evoca o întreagă societate" (Mauss, 1967: 8).

J. MEUNIER

ADAMS P.G., 1980, *Travellers and Travel Liars (1660 - 1800)*, Dover Publications, New York.

— BATESON G., 1936, *Naven*, Stanford University Press (trad. fr. *La ceremonie du Naven*, Editions de Minuit, Paris, 1971).

— FIRTH R., 1964, „Anthropology în Fiction (An Image of Fieldwork)”, în *Rain*, 64. - GUDALUPI G., MANGUEL A., 1981, *Guide de nulle part et d'ailleurs*, Editions du Fanal, Paris.

— HOBBSAWM E., RANGER T, 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.

— KeAy J., 1985, *Explorers Extraordinary*, John Murray - BBC, Londra.

— MAUSS M., 1967, *Manuel d'ethnographie*, Payot, Paris.

— MELVILLE H., 1952, *Taipi*, Gallimard, Paris.

— THOMAS L.-V., 1979, *Civilizations et divagations*, Payot, Paris.

— VERSINS P, 1972, *Encyclopédie de l'utopie et de la science-fiction*, L'Âge d'Homme, Paris.

— WEIL F, 1984, „La relation de voyage: document anthropologique ou littéraire?”, în B. Rupp-Eisenreich (ed.), *Histoire de l'Anthropologie (XVe-XIXe siècles)*, Klincksieck, Paris: 55 - 65.

FILIAȚIE

Termenul de „filiație” desemnează legătura de rudenie dintre un copil și tatăl și mama sa. Această legătură universal considerată ca bilaterală este supusă la diverse constrângeri colective ce guvernează reproducerea biologică și socializarea indivizilor. Existenței acestei legături îi sunt asociate atitudini afective, comportamente

convenționale și o cunoaștere socială care se exprimă prin proceduri juridice și rituale, care au drept scop intrarea în societate a fiecărui nou-născut și determinarea statutului părinților săi. Caracterul social al relației de filiație apare în mod evident în diferența pe care o fac majoritatea societăților între o legătură genealogică (genitor și genitoare/progenitură) și una de paternitate și maternitate socială sau juridică, ce permite atribuirea unui statut parental altor persoane decât genitorii. Natura acestor două relații și raporturile dintre ele s-au aflat în centrul unei dezbateri antropologice (Barnes, 1974; Fortes, 1969; Scheffler, 1974; Schneider, 1984, la fel Beattie, Gellner, Needham).

Situațiile de genitor, genitoare și progenitură nu trimit la o coordonată genetică asumată social, ci reprezintă statute atribuite indivizilor pe baza concepțiilor locale referitoare la procreație. Acestea din urmă pot varia de la o cultură la alta și se pot îndepărta considerabil de modelul științific (intervenție non-umană, posibilitatea mai multor genitori etc). Cu excepția câtorva cazuri echivoce (insulele Trobriand, Yap, unele societăți australiene), toate societățile consideră, într-un mod sau altul, că genitorul și genitoarea contribuie cu componente substanțiale sau spirituale necesare reproducerii. Din această cauză, „legături inalienabile” (H.W. Scheffler), ireversibile și exclusive, există între fiecare ființă umană și cel puțin încă două altele, un bărbat și o femeie: toate terminologiile de rudenie diferențiază pozițiile genealogice ale genitorului și genitoarei.

O altă persoană (fizică sau morală) decât genitorul sau genitoarea poate primi un statut parental la nașterea copilului sau ceva mai târziu. Diverse proceduri permit crearea unei legături pseudoparentale de filiație (filiație socială, spirituală, „educativă” etc.) sau realizarea unei substituții (adopecție, levirat, sororat, *epikleratul* din Grecia

antică etc.) care poate interveni în diverse situații: sterilitatea cuplului, absența moștenitorului (cel mai adesea de sex masculin), necesitatea de a oferi unui copil (pertinenta unei distincții între filiația legitimă și cea nelegitimă), un statut indispensabil exercitării anumitor drepturi (capacitate civilă, drept de transmitere, de succesiune etc).

Cel mai adesea, filiației îi este asociat atributul de legitimitate. Datorită preponderenței pe care o acordă relației juridice, unii antropologi (Malinowski, 1930; Radcliffe-Brown, 1950; Goodenough, 1970), evocând „principiul legitimității” (B. Malinowski) și constrângerile psihobiologice la care este supus procesul de socializare a copiilor, definesc filiația pornind exclusiv de la instituția căsătoriei. Numai conceperea unui copil în interiorul căsătoriei ar acorda un statut parental în adevăratul sens al cuvântului. Totuși sunt numeroase societățile în care căsătoria nu conferă neapărat soțului drepturi *in genitriam*, adică asupra progeniturii soției, independent de identitatea genitorului. Prezumția curentă, care face din soț genitorul copiilor soției sale nu exclude posibilitatea ca un genitor, altul decât soțul, să poată obține drepturi de paternitate sau să i se impună un statut patern ¹. Unui genitor i se poate permite să-și recunoască un copil născut în urma unor relații premaritale, sau acestuia din urmă să se autolegitimeze la un moment dat. În general blamată, conceperea unui copil înainte de căsătorie sau de către un alt genitor decât soțul (căsătoria de tip levirat, „căsătoria-fantomă”, „căsătoria între femei” etc.) este uneori considerată drept o practică legitimă și chiar indicată. Deși, în general, statutului de părinte social i se acordă un loc central, recunoașterea genitorului (sau a genitoarei) nu este niciodată pe deplin obliterate. Interzicerea incestului și sancțiunile pe care le antrenează încălcarea acestei reguli vizează atât părinții „naturali”,

cât și părinții „sociali”. Relația dintre cuplul genitor - genitoare și progenitură constituie în definitiv elementul fundamental al relației de filiație.

Orice ansamblu genitor - genitoare - progenitură (unică sau multiplă), oricare ar fi definiția acesteia impusă de codul cultural al unei societăți, este „produs” de două alte ansambluri având aceeași configurație, genitorul și genitoarea fiind și ei, la rândul-le, progenituri: această serie recurentă constituie baza „genetică” a genealogiei care, astfel înțeleasă, reproduce până la identificare, generație după generație, aceleași tipuri de relații: genitor - genitoare, părinți - copii, tată - copil, mamă - copil, veri fără diferențiere sexuală, de același sex, de sex opus etc. Relația genealogică decurge din același tip de tratare ca și relația de filiație și trebuie să diferențieze universul genetic de cel genealogic, cu o grijă cu atât mai mare cu cât acesta se pretează la combinații „verticale” (înlănțuiri unifiliative, generații, descendente, serii de procreări feminine etc.) care se pot dezvolta ca sisteme de constituire și diferențiere a grupurilor, dar și ca sisteme cognitive. Universul genealogic „social” decurge din două principii de organizare: un principiu de reproducere socială, căruia îi sunt atașate sistemul de filiație și sistemul matrimonial (sau de alianță), și un principiu cognitiv, căruia îi revine sistemul de rudenie ca ansamblu de enunțări, de desemnări și de atitudini.

R. HASTEROK

BARNES J.A., 1974, „Genitor: Genetrix: Nature: Culture?”, în J. Goody (ed.), *The Character of Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge.

— EVANS-PRITCHARD E.E., 1945, *Some Aspects of Marriage and Family among the Nuer*, The Rhodes - Livingstone Institute, Livingstone.

— FORTES M., 1969, *Kinship and the Social Order*, Aldine, Chicago.

— GOODENOUGH W.H., 1970, *Description and Comparison în Cultural Anthropology*, Aldine, Chicago.

— LEACH E.R., 1966, „Rethinking Anthropology”, în E.R. Leach, *Rethinking Anthropology*, The Athlone Press, Londra: X-XX (trad. fr. *Critique de l'anthropologie*, PUF, Paris, 1968).

— LOUNSBURY F.G., SCHEFFLER H.W., 1971, *A Study în Structural Semantics: The Siriono Kinship Sistem*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

— MALINOWSKI B., 1930, „Parenthood the Basis of Social Structure”, în V.F. Calverton și S.D. Schmalhausen (ed.), *The New Generation*, Allen & Unwin, Londra: 113 - 168. - RADCLIFFE-BROWN A.R., 1950, „Introduction”, în A.R. Radcliffe-Brown, D. Forde (ed.), *African Sistems of Kinship and Marriage*, International African Institute, Londra (trad. fr. *Sistemes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, PUF, Paris, 1953).

— SCHEFFLER H.W., 1972, „Kinship Semantics”, în *Annual Review of Anthropology*, 1: 309 - 328. 1974, „Kinship, Descent and Alliance”, în J.J. Honigmann (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Rand McNally, Chicago.

— SCHNEIDER D.M., 1984, *A Critique of the Study of Kinship*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

FIRTH Raymond

Născut în 1901 în Noua Zeelandă, Raymond Firth studiază economia la Auckland. În 1924 sosește în Marea Britanie pentru a-și pregăti, la London School of Economics, studiul asupra industriei cărnii congelate în Noua Zeelandă. După primele sale lucrări despre economia insulelor Trobriand și *kula*, B. Malinowski tocmai fusese numit profesor în cadrul respectivei scoli. Sub influența acestuia și a lui R.H. Tawney, istoric al capitalismului, Firth se va reorienta spre etnologie.

În 1927 susține o teză despre „The Primitive

Economics of the New Zealand Maori”, bazată pe surse scrise. În 1928, Firth pleacă spre Tikopia, în Insulele Solomon, unde realizează o muncă de teren de o calitate excepțională. De altfel, se va întoarce aici în 1952, 1966 și 1973. În 1932 este numit *lecturer* la London School of Economics, în 1935 *reader*, iar în 1944 devine *profesor*, înlocuindu-l pe Malinowski.

În 1939, Firth sosește la Trengganu, sat de pescari din Malaezia, angajați în economia de piață. În 1940, invazia japoneză îl silește să se întoarcă în Marea Britanie, unde, în serviciul Intelligence Service al Amiralității, va întocmi sinteze asupra insulelor din Pacific. Revenit în Malaezia în 1947, va fi din nou întrerupt din muncă de insurecția comunistă. Reîntors în 1963, constată că modificări tehnice esențiale, necesitând numeroase investiții, au bulversat organizarea pescuitului, supusă din ce în ce mai mult raporturilor capitaliste. Până la pensionarea sa în 1968, Firth conduce departamentul de antropologie din cadrul London School of Economics, dirijând în același timp o anchetă asupra relațiilor de rudenie în mediul urban, în principal la Londra. În 1944, anticipând dispariția imperiilor coloniale, contribuise la fondarea lui Colonial Social Research Council, devenit apoi Social Science Research Council, principalul organism de finanțare a cercetării antropologice engleze. În 1973 devine Sir Raymond Firth.

Opera lui Firth reprezintă unul din monumentele etnografiei moderne. Șapte din cărțile sale analizează societatea din Tikopia sub toate aspectele ei - relații de rudenie (1936), economie (1939), religie (1940, 1967, 1970), istorie și tradiții (1961), schimbările recente din societate (1959), limbă și gândire (1985) -, reconstituire remarcabilă a unei societăți polineziene tradiționale în care generațiile de conducători, concentrând principalele funcții religioase, politice și economice, se află, datorită

acestui fapt, la o distanță ireductibilă de oamenii de rând.

Firth a inițiat cercetări privind modalitățile de credit și economisire în societățile rurale (1964) și a avut participat intens la dezbaterile asupra obiectului antropologiei economice (1965). „Formalist”, deoarece în societățile primitive indivizii aleg între mai multe obiective și mai multe modalități de întrebuințare a resurselor limitate, el urmează totuși demersul „substantivist”, atunci când analizează economia din Tikopia. Ideea centrală este aceea că structurile și evenimentele nu sunt niciodată complet integrate în sisteme închise. Coerenta funcțională a sistemelor nu este decât parțială și provizorie, de unde critica pe care o a duce funcționalismului lui Malinowski și structuralismului lui E.E. Evans-Pritchard și C. Lévi-Strauss. „Organizarea” unei societăți diferă de „structurile” sale și le depășește (1951), ea este un proces – o idee fundamentală încă prea puțin pusă în practică, prin care Firth se apropie de Marx, pe care îl cunoștea de altfel prea puțin, pronunțându-se cam în grabă că teoria acestuia asupra valorii și exploatării muncii este ce va foarte abstract. Ateu fiind, el are tendința să considere religia drept o iluzie a lumii reale, fără a explica însă de ce realul este reprezentat și văzut în mod iluzoriu. Acordând o foarte mare atenție microistoriei societăților pe care le studiază, Firth nu își pune problema de a ști dacă aceste istorii sunt convergente sau divergente cu altele și dacă sunt antrenate sau nu în evoluții mult mai vaste, cu un sens bine determinat. Analizând însă exploatarea omului, Firth o condamnă în numele unui „umanism socialist” (1986).

M. GODELIER

1929, *Primitive Economics of the New Zealand Maori*, Routledge, Londra. (1936), 1961, *We, the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*, Allen & Unwin, Londra. (1939), 1965, *Primitive Polynesian*

Economy, Routledge, Londra. (1940), 1967, *The Work of the Gods în Tikopia*, Athlone Press, Londra. (1946), 1966, *Malay Fishermen: Their Peasant Economy*, Routledge, Londra. (1951), 1971, *Elements of Social Organization*, Watts, Londra. 1956 (ed.), *Two Studies of Kinship în London*, Athlone Press, Londra. 1959, *Social Change în Tikopia: Re-study of a Polynesian Community after a Generation*, Allen & Unwin, Londra. 1961, *History and Traditions of Tikopia*, The Polynesian Society, Wellington, New Zealand. (1964), 1969, *Essays on Social Organization and Values*, Athlone Press, Londra. 1964 (coed. Yarney B.S.), *Capital, Savings and Credit în Peasant Societies: Studies from Asia, Oceania, the Caribbean and Middle America*, Allen & Unwin, Londra. 1967, *Tikopia Ritual and Belief*, Allen & Unwin, Londra. 1970, *Rank and Religion în Tikopia: A Study în Polynesian Păgânism and Conversion to Christianity*, Allen & Unwin, Londra. 1973, *Symbols: Public and Private*, Allen & Unwin, Londra. 1985, *Tikopia-English Dictionary*, Auckland University Press. 1986, „Famine: the Anthropological Account”, în *Economic and Political Weekly*, 21 (36).

FOLCLOR

Termenul de „folclor” a fost propus în 1846 de către W.S. Thoms, pentru a înlocui expresia „antichități populare”, întrebuințată până atunci. „Cuvânt compus de origine saxonă”, în opinia inventatorului său, acesta semnifică „ansamblul cunoștințelor populare” (*the Lore of the People*), ansamblu constituit din credințe, obiceiuri, superstiții, tradiții, ritualuri, literatură orală. Adoptat foarte repede în Anglia, termenul a avut nevoie de mai mult timp pentru a se impune în Franța. Interesul pentru producțiile populare datează în Europa din secolul al XVIII-lea, fiind suscitată de mișcarea preromantică și de opoziția față de raționalismul hegemonic al Luminilor, care începea să se contureze. Publicarea între 1760 și 1765 a

Fragments of Ancient Poetry Collected in the Highlands of Scotland and Translated from the Gaelic or Erse Language
- celebrul

„Fals” al lui Ossian, al cărui succes în Europa a fost enorm și a cărui impostură a fost cu greu acceptată - evidențiază un gust inedit pentru poezia populară. Fiecare țară a Europei a început să dorească să-și adune tradițiile populare. Astfel, această operă fabricată s-a aflat la originea cercetărilor aprofundate, dintre care cele mai notabile au fost cele ale fraților Grimm (*Kinder-und Hausmärchen*, 1812 - 1822; *Deutsche Sagen*, 1816 - 1818). Întâia eflorescentă a folclorului este marcată de naționalism. Acesta este în particular cazul Franței, unde se creează în 1804 Academie Celtique, înlocuită în 1815 de Société Royale des Antiquaires, care se află la originea primei culegeri de tradiții populare (obiceiuri, ritualuri, credințe, dialecte).

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, școala antropologică engleză, mai mult sau mai puțin urmată de folcloriștii francezi, se străduiește să confere fundamentări teoretice folclorului ca disciplină. A. Lang, bazându-se pe lucrările lui E.B. Tylor, propune în 1884 următoarea definiție: „Folclorul reunește și compară rămășițele popoarelor străvechi, superstițiile și poveștile care s-au transmis, ideile care trăiesc în vremea noastră, însă nu aparțin timpului nostru”. Folclorul vizează „rămășițele civilizațiilor moarte, încrustate într-o civilizație vie”. El nu ia în considerare decât arhaismele.

Prima jumătate a secolului al XX-lea va fi martoră, printr-o mișcare simetrică și inversă, la declinul creditului acordat cercetărilor folclorice și la ascensiunea interesului manifestat față de popoarele neeuropene, interes stârnit de anchete de teren, lungi și minuțioase. Această metodă va fi apoi aplicată în Europa, permițând studierea a ceea ce folclorul ignora în mod deliberat: ansamblul contextului

social și cultural. Ideologia arhaizantă a folclorului ca disciplină a fost cea care a dus la discreditarea sa. În schimb, materialele folclorice există încă, iar studierea acestora poate beneficia de teorii și de metode contemporane (lingvistică, antropologie structurală, psihanaliză). Deși termenul a dispărut din limbajul științific, faptul că există producție de folclor nu poate fi negat, îndată ce două culturi, una dominantă, cealaltă dominată, coexistă.

N. BELMONT

BELMONT N., 1986, *Paroles pa iennes. Mythe et folklore des frères Grimm a P. Saintyves*, Imago, Paris.

— COCCHIARA G. (1951), 1971, *Storia del folklore în Europa*, Boringhieri, Torino.

— DUMONT

— 1951, *La Tarasque*, Gallimard, Paris.

— DUNDES A., 1965, *The Study of Folklore*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. 1975, *Analytic Essays în Folklore*, Mouton, Haga - Paris.

— SAINTYVES P, 1923, *Les Contes de Perrault et les recits paraleles*, Nourry, Paris.

— SEBILLOT P, 1908, *Le Păgânisme contemporain chez les peuples celto-latins*, Doin, Paris.

— VAN GENNEP A., 1924, *Le folklore*, Stock, Paris. 1937 - 1958, *Manuel de folklore français contemporain*, 9 vol., Picard, Paris.

— VARAGNAC A., 1948, *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, Albin Michel, Paris.

FORTES Meyer

Antropolog britanic, Meyer Fortes s-a născut la Bristown (provincia Cape, Africa de Sud) în 1906, din părinți evrei emigranți din Rusia. De formație psiholog, el va ajunge etnograful minuțios al populației tallensi (din Ghana, fosta Gold Coast) și teoreticianul societăților segmentare nestatale. După B. Malinowski și A.R.

Radcliffe-Brown, Fortes a fost și el unul din reprezentanții de o notorietate incontestabilă ai școlii de antropologie socială britanică și unul din fondatorii antropologiei politice. După o primă cercetare de teren (din 1934 în 1938) la tallensi, sub egida lui International African Institute, revine în Gold Coast pentru a conduce West African Institute (1944 - 1946); întreprinde cu această ocazie o vastă anchetă asupra populației asante (centrul Ghanei), populație matriliară, organizată în regat. În 1950, Fortes obține o catedră de antropologie la Universitatea din Cambridge. Moare în acest oraș în 1983.

Încă de la primele sale scrieri, Fortes se impune, împreună cu prietenul său E. Evans-Pritchard, ca teoretician al sistemelor politice africane (1940), evidențiind îndeosebi rolul pe care îl joacă în interiorul acestora grupurile de filiație. Lui îi revine meritul de a fi arătat felul cum, într-o societate fără putere centralizată, toate relațiile sociale se ordonează în funcție de sistemul genealogic, tip de paradigmă ce permite gândirea raporturilor politice, juridice și rituale. Bogăția și precizia materialelor folosite au făcut posibile mai multe reelaborări critice, numărul acestora demonstrând poziția privilegiată în literatura clasică etnologică pe care au dobândit-o în scurt timp de la apariție scrierile sale. Aportul teoretic al lui Fortes se măsoară însă și în studierea fenomenelor religioase. Cercetările sale (1950) privind raporturile dintre sistemul genealogic, pe de o parte, cultul strămoșilor și riturile legate de noțiunea de „destin individual”, pe de alta, au marcat o etapă importantă în dezvăluirea ordinii simbolice a relațiilor de rudenie. Și în acest domeniu, Fortes lucrează tot în manieră comparatistă și instaurează schimburi fecunde (1965) cu școala franceză de etnologie africanistă.

— LIBERSKI

1945, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*:

Being the First Part of Analysis of the Social Structure of a Trans Volta Tribe, Oxford University Press, Londra. 1949, *The Web of Kinship among the Tallensi: The Second Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans Volta Tribe*, Oxford University Press, Londra. 1949, „Time and Social Structure: An Ashanti Case Study” în M. Fortes (ed.), *Social Structure: Studies Presented to A.R. Radcliffe-Brown*, Clarendon, Oxford. 1959, *(Edipus and Job în West African Religion*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *(Edipe et Job dans les religions africaines*, Mame, Tours, 1974). 1962 (1940) (coed. Evans-Pritchard E.E.), *African Political Systems*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Sistemes politiquies africains*, PUF, Paris, 1964). 1965 (coed. Dieterlen G.), *African Systems of Thought*, Oxford University Press, Londra.

GLÜCKMANN M., 1963, „An Advance în African Sociology”, în M. Glückmann, *Order and Rebellion în African Tribal Society*, Cohen & West, Londra.

— KEESING R.M., 1970, „Shrines, Ancestors and Cognatic Descent: The Kwaio and The Tallensi”, în *American Anthropologist*, 72: 755-775. — WORSLEY P.M., 1956, „The Kinship Sistem of the Tallensi: A Reevaluation”, în *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 86: 37 - 75.

FRANȚA

— *Antropologia franceză*

Mult timp antropologia franceză s-a caracterizat printr-o absență a identității doctrinale *stricto sensu*, spre deosebire de alte școli naționale care, încă de la formarea cunoașterii antropologice în țările respective sau cu ocazia remanierilor conceptuale ale acesteia, s-au văzut etichetate, datorită predominanței unui sistem interpretativ, prin adăugarea sufixului - *ism* la o noțiune-cheie: evoluționism și funcționalism în Marea Britanie, difuzionism în Germania, culturalism în Statele Unite etc.

Ezităările în privința termenului ce urma să fie folosit în Franța pentru a desemna cercetările *antropologiceetnografie*, *etnologie* sau *antropologie*, cuvinte care au fost pe rând încercate, în funcție de epocă – redau foarte bine această nesiguranță a identității teoretice și absenta suveranității epistemologice.

Istoria antropologiei franceze a fost adeseori prezentată prin intermediul individualităților (E. Durkheim, M. Mauss, L. Levy-Bruhl, M. Leenhardt, M. Griaule), a fost percepută din perspectiva filiațiilor, a cooperărilor sau „complicităților” intelectuale („durkheimienii”, „elevii lui Mauss”, „scoala lui Griaule” etc.) care au dus mai mult la identificarea unor „familii intelectuale” decât a școlilor teoretice propriu-zise, și, în sfârșit, a fost raportată la câteva stereotipuri legate de un așa-zis caracter național: gustul pentru speculație și literatură, intelectualismul, disprețuirea empirismului, care împreună ar explica înscrierea târzie a antropologiei franceze în cercetările de teren.

Chiar dacă s-ar lua în considerare doar delimitarea pe capitole a tratatelor sau manualelor consacrate istoriei antropologiei, s-ar observa că în majoritatea cazurilor sub calificativul *française* apare și este apoi examinată antropologia franceză (Lowie, 1937; Mercier, 1966; Poirier, 1968); aceasta se întâmplă fie pentru că se dorește astfel sublinierea originalității sale – în rest foarte rar explicitată, de obicei prin raporturile continue pe care le-ar fi avut cu lumea artelor și a literelor (Lévi-Strauss, 1947), fie că se dorește să se insiste asupra specificității sale intelectuale, rezultată din legăturile întreținute cu tradiția filosofică (Lowie, 1937), din preocupările sale teoretice, chiar din „teoreticismul” său (Copans, 1974), și din obiectul său predilect: sistemele de reprezentare (Voget, 1975; Laplantine, 1987), fie în sfârșit că se încearcă să se semnaleze întârzierea sau „provincialismul” acesteia, așa

cum nu au ezitat să o facă înșiși fondatorii antropologiei în Franța (Mauss, 1913; Levy-Bruhl, 1925; Rivet, 1936).

În ciuda unei lungi tradiții de reflectare asupra naturii umane, a instituțiilor sociale și a alterității culturale (Raison, 1979), Franța a fost una dintre ultimele mari puteri occidentale - și coloniale - care sta creat un învățământ etnologic specializat și dotat cu un corp de etnologi profesioniști. Cauzele acestei situații trebuie căutate în configurația specială pe care a cunoscut-o câmpul cunoașterii antropologice în Franța. În timpul celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea, acesta este divizat între diverse instituții, adesea opace unele față de altele, unele subordonând cercetarea etnologică propriu-zisă unor discipline sau problematici privite ca fiind mai generale și mai bine înzestrate conceptual, ca de exemplu biologia, filosofia, sociologia sau chiar istoria și geografia.

Societăți savante precum Société d'Ethnographie sau Société des Americanistes, școli specializate cum ar fi École des Langues Orientales Vivantes sau École Coloniale, misiuni de explorare sau de evanghelizare, acțiuni coloniale au inițiat sau au patronat studii etnografice riguroase; prin intermediul unor personalități influente, acestea au impulsio-nat chiar cercetările asupra unor arii culturale precise: este cazul lui M. Delafosse, profesor din 1901 la École des Langues Orientales Vivantes, în domeniul africanismului, al lui M. Leenhardt, trimis în 1901 în Noua Caledonie de către Société des Missions Évangéliques din Paris, în domeniul oceanismului, și al lui P. Rivet, care din 1901 până în 1906 s-a aflat în Ecuador ca medic militar al Mission Geodesique Française, în domeniul americanismului. Însă cunoașterea antropologică în Franța s-a dezvoltat în principal în interiorul a două mari cadre intelectuale și instituționale distincte, care au fost, dacă nu antagonice, cel puțin neutre unul față de altul timp de aproape o jumătate de

secol.

Primul din aceste cadre – cel dintâi care a apărut, evidențiindu-se mai mult în plan academic prin apariția în 1855 a unei catedre de antropologie la Museum National d'Histoire Naturelle, prin fondarea în 1875 de către P Broca a École d'Anthropologie din Paris și, în 1878, a Musée d'Ethnographie de la Trocadero – înscrie cercetarea etnologică într-o problematică hotărât naturalistă, supunându-se obiectivelor și metodelor acesteia: studierea faptelor de cultură, considerate în principal sub aspectul lor tangibil (obiecte, unelte, arme, podoabe, habitate etc), nu este disociat de cel al faptelor naturii; și, mai mult, ea vine în sprijinul cercetărilor, măsurărilor și clasificărilor operate în cadrul anatomiei și biologiei umane comparate. În ciuda denumirii restrictive sub care este cunoscut de acum înainte acest curent – *antropologie fizică* –, aportul său, totodată documentar și metodologic, la demersul etnologic propriu-zis, este departe de a fi neglijabil. Punând accentul pe semnele materiale ale culturilor și – în proiectul său mai teoretic și mai totalizant decât de atunci încoace: fondarea unei veritabile „istorii naturale a omului” – pe interfețele natură/cultură, acesta trebuia nu numai să permită reînnoirea abordării muzeologice în etnologie (concretizată prin fondarea, în 1937, a Musée de l'Homme), ci în primul rând să dezvolte domenii de cercetare specializate în care să coexiste discipline decurgând din științele naturii, cultură și limbaj, așa cum își dorise P Broca în 1859, în proiectul său de antropologie generală. Așa s-a întâmplat în cazul tehnologiei comparate, al etnobotanicii și al etnomuzicologiei în care și-au lăsat mai târziu amprenta A. Leroi-Gourhan, A.G. Haudricourt și A. Schaeffner.

Al doilea cadru intelectual de dezvoltare a antropologiei în Franța se definește prin tradiția filosofică și, în interiorul acesteia, prin curentul pozitivist și

sociologic la dezvoltarea căruia au contribuit operele lui A. Comte și, mai apoi, ale lui E. Durkheim. Recunoașterea omului ca ființă socială, enunțarea a ceea ce s-a numit principiul specificității faptelor sociale au avut drept efect nu numai exprimarea încrederii în caracterul științific al obiectului social și elaborarea de reguli pentru observarea și analiza acestuia, ci și emanciparea din punct de vedere instituțional a științei, ce avea drept scop explicarea sa. Erau definite atât câmpul și metodele sociologiei, cât și, în interiorul acesteia, rolul etnologiei. Spre deosebire de proiectul lui P. Broca, asocierea dintre cele două discipline a fost privită mai cu seamă din perspectiva raporturilor de solidaritate și nu din cea a raporturilor de complementaritate sau sprijin. Calificată uneori drept sociologie primitivă”, cercetarea etnologică era necesară pentru însăși exersarea gândirii sociologice, fiind chiar o etapă a acesteia. Cum amintește C. Lévi-Strauss (1947), analiza etnografică a fenomenelor sociale „trebuia și putea să ducă la o sinteză explicativă, care ar arăta felul cum formele moderne provin din forme mai simple”. Societățile exotice, considerate primitive, unde trebuiau să fie observate aceste forme elementare ale vieții sociale și culturale – societăți investite de atunci cu o anterioritate nu atât istorică, cât logică –, deveneau obiectul de studiu privilegiat al anchetei etnologice, în detrimentul societăților tradiționale și rurale europene, a căror analiză a fost de fapt lăsată în seama folcloriștilor, a membrilor școlii lui Le Play sau a unor autori care au rămas îndelung izolați, așa cum s-a întâmplat cu E. Nourry (Saintyves) sau A. van Gennep.

Fiind în principal de natură teoretică, acesta este curentul care, într-o măsură mult mai mare decât precedentul, urma să imprime formării cunoașterii antropologice în Franța fizionomia sa originală. R. Lowie (1937) a fost unul dintre primii care și-a dat seama de

aceasta: „[în Franța] nu etnografia a fost cea care a stimulat teoria culturii și, prin intermediul ei, alte discipline. Dimpotrivă, studiul de teren a fost în cele din urmă stimulat de filosofie”. Această stimulare poate fi observată mai ales în obiectele de investigație pe care și le-a fixat antropologia franceză și prin care în prezent o disting un mare număr de autori: examinarea sistemelor de-gândire, de reprezentare și de clasificare (E. Durkheim, M. Mauss, H. Hubert, R. Hertz, M. Granet), luarea în calcul a mitologiilor și cosmogoniilor (M. Leenhardt, M. Griaule), recunoașterea existenței unor logici și mentalități distincte sau chiar opuse (L. Levy-Bruhl). Studiarea religiilor „primitive”, prin intermediul catedrei de „religia popoarelor fără scriere” din cadrul École Pratique des Hautes Études (Secțiunea a V-a) unde s-au succedat pe rând Mauss, Leenhardt și Lévi-Strauss, și al celei de „etnologie și sociologie religioasă” pe care a ocupat-o R. Bastide la Sorbona, a devenit astfel piatra de temelie a reflecției antropologice în Franța. Toate aceste orientări decurgeau din concepția durkheimiană asupra faptelor sociale, atât „lucruri”, cât și „reprezentări” și, dincolo de aceasta, din viziunea comtiană asupra „aventurii umane”, care puneă *ficțiunea* la începuturile societății (Canguilhem, 1983). Această viziune se regăsește de altfel, într-o manieră implicită, îndărătul opțiunilor metodologice ale „școlii lui Griaule” (M. Griaule însuși și G. Dieterlen): privilegiind analiza „fabulelor” - cosmogonii, mitologii -, ea ajunge să deducă din acestea aspectele organizării sociale.

De-abia în 1925, odată cu crearea pe lângă Universitatea din Paris a unui institut de etnologie, diversele curente ce marcaseră constituirea științei antropologice în Franța se reunesc în vederea legitimării academice a disciplinei și a profesionalizării sale: din 1926, la Sorbona se emite un certificat de etnologie, având două

opțiuni (litere și științe). Însăși cariera membrilor comitetului său director dovedește, în mod exemplar, atât importanța egală ce le-a fost recunoscută atunci acestor curente, cât și dorința de reunire a acestora: L. Levy-Bruhl era filosof, M. Mauss sociolog, nepot și elev al lui Durkheim, prieten, specialist în antropologie fizică. Dacă Rivet poate fi considerat principalul artizan al acestei instituționalizări care, la Musée d'Ethnographie de la Trocadero unde a fost numit director în 1928, s-a manifestat la inițiativa sa, printr-o concentrare a dispozitivelor documentare și didactice (prin crearea în 1929 a bibliotecii din cadrul Musée d'Ethnographie de la Trocadero, în 1926 a colecției „Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie”), Mauss avea dotarea teoretică necesară pentru a fi adevărata sursă de inspirație intelectuală a acestora și pentru a face din Institut d'Ethnologie un veritabil centru de cercetare. Totuși, nici gustul său pentru concret, nici grija sa de „a activa” prin intermediul anchetei etnografice – cadrul conceptual lăsat moștenire de către Durkheim (Dumont, 1983) – și nici metodele de teren pe care le preconiza în cursurile sale nu au fost de-ajuns sau nu au reușit, la momentul respectiv, să impună etnologiei o metodologie unitară și prin urmare nici să îi confere o reală independentă intelectuală. Oricât de mare a fost prestigiul marilor misiuni etnografice organizate de Institut d'Ethnologie și Musée d'Ethnographie de la Trocadero (cum ar fi misiunea Dakar-Djibouti între anii 1931 – 1933 sau cele trimise în continuare în ținuturile locuite de dogoni), tipul de cercetare etnologică pe care l-au efectuat a rămas eteroclit, perpetuând tradiția enciclopedică a „călătorilor naturaliști”. După Griaule – sub coordonarea căruia s-au derulat majoritatea acestor misiuni și care, în 1943, a fost primul titular al unei catedre de etnologie generală la Sorbona –, etnologia se caracteriza mai ales printr-un

„conglomerat de discipline”, etnologul printr-o sumă de competente (Griaule, 1957) și nu printr-un câmp, un obiect, o metodă care sunt totuși coordonatele unei științe și pe care Durkheim și Mauss le-au definit cu exactitate pentru sociologie. Această idee relua de fapt și adapta etnologiei concepția pe care Broca și, după el, Rivet o aplicaseră antropologiei așa-zis generale, și ea considerată un „conglomerat de discipline”. De aici se poate deduce că din reunirea încercată în 1925, curentul „antropologic” a fost cel care, cel puțin pe planul modelului metodologic, a rămas dominant și a restrâns domeniul etnologiei la înregistrarea și colectarea faptelor de tradiție (Mercier, 1967); perspectiva muzeologică, a cărei împlinire o reprezintă Musée de l’Homme, dă acestora o anumită legitimitate.

Abia la sfârșitul războiului ponderea lui Mauss va fi simțită cu adevărat, chiar dacă unii din elevii săi (în special A. Metraux, M. Leiris, G. Devereux, D. Paulme și A. Schaeffner) îi intuiseră deja de la mijlocul anilor '30 întreaga valoare teoretică și metodologică. Atenția acordată operei sale de către Lévi-Strauss în 1950 a fost determinantă (Lévi-Strauss, 1950). Iluminată de cunoștințele pe care acesta - ca de altfel și Mauss la timpul său - le avea în domeniul antropologiei anglo-saxone, precum și în cel al teoriei lingvistice, îmbogățită de un amplu studiu asupra sistemelor de rudenie unde fuseseră reținute îndeosebi intuițiile teoretice ale lui Granet privind pozitivitatea interzicerii incestului și fusese reexaminat principiul reciprocității emis de Mauss în *Essai sur le don*, această lectură i-a permis lui Lévi-Strauss ca, adunând fragmentele acestei opere dispersate, să opereze o remaniere conceptuală și instituțională fără precedent în istoria antropologiei franceze. Atribuindu-i acesteia un câmp (societățile „reci”), un obiect (gândirea simbolică), o metodă (analiza structurală) și un program (studiul

invariantelor), Lévi-Strauss i-a conferit o autonomie epistemologică ce urma să se concretizeze prin crearea în 1959 la Collège de France, a Laboratoire d'anthropologie Sociale și, în 1960, a revistei *L'Homme*. Sub egida unuia și în paginile celeilalte se vor dezvolta – urmând o problemă unitară ce se folosea pentru descoperirea regulilor de dispunere a jocului social și care autoriza comparațiile de teren – cercetări cu obiective precise: sistemele de rudenie, mitologiile, formele de schimb și modurile de dominație. Toate fiind bazate pe o intensă muncă de teren, de ordin empiric și în același timp documentar, care va integra aportul antropologiei anglo-saxone, ele vor da un nou impuls domeniilor de studiu geografic, cum ar fi, în special, americanismul sau europenismul, odată cu crearea în 1961 a revistei *Études rurales*. Desemnată încă de atunci sub o nouă denumire – *antropologie socială* –, etnologia franceză tocmai își conferise o identitate doctrinală: structuralismul.

Argumentele ideologice (respingerea dispariției în timp a subiectului și a istoriei, afirmarea necesității ca etnologul să se implice în politicile de decolonizare, mai apoi în cele de dezvoltare) și intelectuale sunt cele pe care un alt curent de gândire, reprezentat îndeosebi prin G. Balandier și P. Mercier, le va opune de la mijlocul anilor '60 structuralismului. Inspirându-se din opera lui Mauss și sprijinindu-se pe interpretarea dată de G. Gurvitch *faptului social total*, acest curent refuza diferențierea în societăți „reci” și societăți „calde”, în consecință delimitarea între sociologie și antropologie socială, refuz ce se va manifesta cu precădere în politica editorială a publicației *Cahiers internationaux de sociologie*, fondată de Gurvitch și pe care Balandier o va conduce începând cu anul 1965. Punând accentul pe conflictele sociale (și deloc pe echilibru), pe schimbările și istoricitatea obiectului social (nu pe regularități și invariante), pe condițiile sociale de

exersare a anchetei etnografice - situația colonială și neocolonială - (și deloc pe experiența psihologică a etnografiei), acest curent cu rădăcini în principal în câmpul studiilor africaniste, a permis dezvoltarea unor domenii specializate ca antropologia politică, antropologia economică și chiar antropologia marxistă (C. Meillassoux, P.P. Rey, E. Terray), fapt la care, trebuie specificat, unii cercetători care se găseau în mișcarea structuralistă, legată de programul pe care Lévi-Strauss și-l fixase el însuși afirmând că nu se interesa decât de suprastructuri, nu au rămas insensibili (M. Godelier).

Paralel cu aceste două curente, merită de asemenea să fie semnalat demersul lui L. Dumont, care sta desăvârșit formația la Musée des Arts et Traditions Populaires întemeiat de G.H. Riviere în 1937, fiind unul dintre primii care au realizat o anchetă de antropologie socială în Franța (*La Tarasque*, 1951). Orientat la început spre studiul sistemelor de rudenie și al castelor, influențat de doctrina lui Mauss, instruit în cadrul antropologiei sociale britanice (predă la Oxford începând din 1951) și caracterizat atât prin voința de a depăși opozițiile binare, cât și printr-o critică radicală a gândirii marxiste, acest demers trebuia prin urmare să impună o concepție holistă asupra culturii pornind de la care faptele de ierarhie și noțiunea de *individ* să fie reexamineate, sugerând astfel o nouă abordare a faptelor sociale "primitive".

Dacă dezbaterile care au opus aceste diverse curente de gândire dovedesc vitalitatea intelectuală și resursele polemice care, de la sfârșitul anilor '50 până la începutul anilor '70, au caracterizat antropologia franceză, aceasta manifesta în același timp un dinamism didactic și dobânda o mare considerație socială și academică: crearea de noi centre de cercetare (cum ar fi Centre de Recherche sur l'Asie du Sud-Est et le Monde Insulandien - CEDRASEMI -, înființat de G. Condominas în 1962) și de

laboratoare, precum Laboratoire de Sociologie et de Geographie Africaines fondat de G. Balandier și G. Sautter în 1961 sau Laboratoire d'Ethnologie et Sociologie Comparative al Universității din Nanterre care, creat de către E. de Dampierre în 1969, asociază pentru prima oară în Franța cercetarea etnologică și predarea sa în universități); publicarea de noi reviste (*Cahiers detudes africaines*, *Cahiers Sciences Humaines* al ORSTOM); apariția de colecții specializate („Terre humaine”, „Cahiers de l'Homme” etc); publicarea unei serii enciclopedice (cele trei volume ale *Encyclopédie de la Pléiade*); diversificarea și multiplicarea cursurilor, seminariilor (mai ales în cadrul Secțiunilor a V-a și a VI-a de la École Pratique des Hautes Études); în sfârșit, organizarea de noi centre de formare: alături de Centre de Formation à la Recherche Ethnologique (CFRE) înființat pe lângă Musée de l'Homme în 1947 de către A. Leroi-Gourhan și care perpetua tradiția didactică și pluridisciplinară de la Institut d'Ethnologie, vor lua avânt demersuri pedagogice mai specializate și mai bine problematizate, cum ar fi Enseignement pour la Recherche en Anthropologie Sociale - Secțiunea a VI-a, École Pratique des Hautes Études (EPRAS) -, animat de membrii Laboratoire d'Anthropologie Sociale, sau Formation à la Recherche en Afrique Noire (FRAN), apărută în contextul divizării ariilor culturale (Secțiunea a VI-a, École Pratique des Hautes Études) și condusă de cercetătorii de la Laboratoire de Sociologie et de Geographie Africaines.

La sfârșitul celui de-al doilea război mondial, modalitățile de recrutare a etnologilor, dar și formele de finanțare, de organizare și evaluare a cercetării antropologice în Franța fuseseră deja definite. Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-mer (ORSTOM) și Centre Național de la Recherche Scientifique (CNRS) au fost primele astfel de cadre administrative și s-au folosit -

cea ce, încă o dată, diferențiază antropologia franceză de alte școli naționale – de cercetători ce munceau zi-lum mă. Totuși, dezvoltările teoretice și metodologice pe care disciplina trebuia să le cunoască în curând și care de atunci n-au încetat să apară, grație unei lărgiri a tematicii sale și a câmpului de investigații, se pare că nu au fost suficiente pentru a-i imprima acesteia o veritabilă autonomie instituțională. Chiar numele pe care și astăzi continuă să-l poarte secția din CNRS care cuprinde majoritatea cercetătorilor și laboratoarelor de tehnologie din Franța – *antropologie, etnologie, preistorie* – pare să perpetueze starea de dependentă, de această dată administrativă, pe care antropologia franceză o cunoaște încă de la începuturile sale. La un alt nivel, ideologizarea divergențelor anilor '60, o perioadă de maturitate intelectuală și epistemologică, și „mediatiza rea” acestora, se pare că au invitat la o mai mare prudență privind uzul sufixului – *ism*, și, prin urmare, la o anumită măsură în căutarea sau afirmarea unei identități doctrinale. Construcțiile apozitive care se folosesc de la jumătatea anilor '70 pentru a identifica pașii făcuți de antropologia franceză și pentru a defini obiectele sale de investigare (antropologia relațiilor de rudenie, a bolii, a cuvântului, a simbolicului etc, și chiar antropologia morții sau a „platitudinii”) – și care tind să se substituie tradiționalei împărțiri în arii culturale (africanism, americanism, oceanism etc.) – dovedesc această atitudine precaută, manifestând în același timp o mai mare grijă în privința tehnicității în cercetarea antropologică. Probabil doar antropologia cognitivă, de formație recentă în Franța, deja etichetată prin termenul de „cognitivism”, ar fi în măsură să afișeze ambiții intelectuale de o amploare comparabilă cu cea a structuralismului anilor '60. În concluzie, deseori considerată de către autorii străini, în principal anglo-saxoni, o antropologie *teoretică*, antropologia franceză

pare să întâmpine multe dificultăți pentru a se defini din punct de vedere teoretic.

J. JAMIN

COPANS J., 1974, *Critiques et politiques de l'anthropologie*, Maspero, Paris.

— DUMONT L., 1983, *Essais sur l'individualisme*, Le Seuil, Paris. GRIAULE M., 1957, *Méthode de l'ethnographie*, PUF, Paris. LAPLANTINE F., 1987, *Clefs pour l'anthropologie*, Seghers, Paris.

— LEVI-STRAUSS C., 1947, „La sociologie française”, în G. Gurvitch, *La sociologie au XXe siècle*, PUF, Paris; 1950, „Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss”, în M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.

— LEVYBRUHL

— 1925, „liniștitut d'Ethnologie de l'Université de Paris”, în *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, 23 - 24: 1 - 4.

— LOWIE R., 1937, *The History of Ethnological Theory*, Holt, Rinehart & Winston, New York (trad. fr. *Histoire de l'ethnologie classique*, Payot, Paris, 1971).

— MAUSS M., 1913, „L'ethnographie en France et à l'étranger”, în M. Mauss, (*Euvres*, t. III, Editions de Minuit, Paris, 1969. - MERCIER P., 1966, *Histoire de l'anthropologie*, PUF, Paris.

— POIRIER J., 1968, „Histoire de la pensée ethnologique”, în J. Poirier (ed.), *Ethnologie generale*, Gallimard, Paris.

— RAISON T. (ed.), 1979, *The Founding Fathers of Social Science*, Scholar Press, Londra.

— RIVET P., 1930, „Les données de l'anthropologie”, în G. Dumas, *Nouveau traité de psychologie*, Alcan, Paris.

— RIVET P., 1936, „Ce cu'est l'ethnologie”, în L. Febvre (ed.), *Encyclopédie française*, Larousse, Paris.

— VOGET F.W., 1975, *A History of Ethnology*, Holt, Rinehart & Winston, New York.

— *Cercetările asupra Franței*

Cercetările antropologice asupra Franței au luat cu adevărat ființă în momentul când cercetătorii au încercat să aplice cunoașterii societății și culturii acestei țări metodele de analiză și de anchetă care constituie apanajul etnologiei exotice, provocând astfel o ruptură clară față de tradițiile de studiu de până atunci. Această cotitură este recentă în istoria disciplinei, dat fiind că se poate considera că ea a survenit odată cu publicarea în 1951 a lucrării lui L. Dumont, *La Tarasque*, în care se propune pentru întâia oară o analiză structurală „a acțiunilor, reprezentărilor și figurațiilor” constitutive ale unei serbări populare ce se desfășoară într-un sat din sudul Franței. Exista și înainte o etnologie a Franței, însă aceasta era făcută de istorici și geografi (L. Febre, F. Vidal delablanche etc.) sau era opera folcloriștilor sau a muzeografilor (A. Van Gennep, A. Varagnac, G.H. Riviere etc). Aceștia din urmă, printre care Saintyves și P. Sebillot, sprijinindu-se în mare parte pe lucrări de erudiție sau pe însemnări ale călătorilor de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, au întemeiat ceea ce se numește în mod curent domeniul artelor și tradițiilor populare. Din această perspectivă, erau privilegiate anchetele indirecte, făcute pe baza unor chestionare alcătuite în prealabil, pe regiuni vaste, la scara marilor diviziuni administrative și al căror scop era, pe lângă realizarea de inventare sistematice de date sub formă de atlase folclorice sau de cataloage, analiza variațiilor acestora în spațiu și timp.

Etnologii formați în metodele de gândire și anchetare ale disciplinei antropologice au modificat remarcabil peisajul cercetărilor asupra Franței. Renunțând la marile programe documentare, ei au adoptat abordarea monografică și au ales drept cadru de studiu comunitatea rurală care, după M. Maget, reprezintă un mediu de intercunoaștere ce permite observarea optimă a

ansamblului de semnificații trăite având valoare colectivă. Această schimbare de perspectivă a fost însoțită de-o modificare a problematicilor și tehnicilor de investigație. Ancheta a început în maniera etnografiei clasice, prin observarea directă a actanților vieții sociale, conform preceptelor observației participative. Se impunea să fie regăsite, prin alegerea unor terenuri bine delimitate și a unor obiecte de studiu suficient de îndepărtate de schemele de gândire ale culturii căreia îi aparține etnologul, atât distanțarea ce caracterizează activitatea etnografică, cât și viziunea totalizatoare proprie demersului antropologic. Într-o primă fază a lucrărilor s-a ajuns la realizarea unui important ansamblu de monografii care puneau accentul, în funcție de situație, pe studierea raporturilor dintre individ și comunitate, în prelungirea antropologiei culturale nord-americane (Bernot, Blancard, 1953; Wylie, 1957), pe analiza componentelor vieții sătești (Petras, 1966) sau chiar pe schimbările sociale ce afectează comunitățile rurale. Alte cercetări au urmărit fenomene sociale bine definite, cum ar fi marginalitatea în marile metropole (Petonnet, 1968; Monod, 1968), vânătoarea cu capcane ca practică tradițională (Jamin, 1974), cultul sfinților (Bensa, 1978) sau vrăjitoria în zonele împădurite din vestul Franței (Favret-Saada, 1977). Aceste studii, orientate esențial însă nu exclusiv asupra societății țărănești, se află la baza unei reflecții asupra posibilelor probleme teoretice și metodologice ale antropologiei lumii moderne.

De altfel, în această perspectivă s-au înscris, începând cu anii '60, o serie de cercetări pluridisciplinare, la scara comunității locale sau a micro-regiunii. Așa s-a întâmplat în cazul cercetărilor întreprinse începând cu 1961 în Bretania, la Plozevet (Burguiere, 1975), unde s-au reunit într-o reflecție asupra noțiunii de „izolat” antropobiologiști, etnologi, sociologi și demografi. În

aceeași categorie intră studiile asupra regiunii Aubrac, inițiate în 1964, în care realizarea unui inventar detaliat al datelor de ordin lingvistic, ecologic, economic și etnografic, cât și evidențierea unor puternice rețele de emigrare au subliniat limitele unei abordări monografice clasice. Puțin mai târziu, Chatillonnais a devenit locul anchetelor pluridisciplinare, printre care se detașează studiul etnologic asupra satului Minot. Acesta, făcut într-un cadru colectiv, însă în care fiecare din participante și-a conservat expresia individuală (Pingaud, 1978; Verdier, 1979; Zonabend, 1980; Jolas, 1982), a scos la iveală legăturile dintre ponderea istoriei, determinările geografice, viața socială și gândirea simbolică, propunând în același timp în planul metodei o cale de urmat în scopul înscrierii faptului social regional în rândul societăților complexe de tip occidental. În sfârșit, începând cu anul 1974, masivul Baronnies din Pirinei a fost spațiul unor anchete diverse vizând analizarea relațiilor dintre teritoriu, societate și configurația particulară a grupului domestic (Chiva, Goy, 1981).

În această perioadă ia amploare un întreg ansamblu de cercetări privind cultura materială, în primul rând etnotehnologia, care și ele își însușesc un cadru de analiză restrâns (Lemonnier).

— Însă fără a se îndepărta de perspectiva istorică, atât de necesară în acest domeniu (Parain, 1979).

De un deceniu încoace, pe lângă abordarea monografică devenită tradițională în etnologia Franței, și-au făcut apariția noi modalități de cercetare, mai puțin riguros localizate și mai formalizate, cadrele lor problematice și teoretice alăturându-se celor ale antropologiei generale. Unele dintre acestea se străduiesc să demonstreze importanța funcției simbolice sau locul pe care îl ocupă relațiile de rudenie în structurarea câmpului matrimonial, în relație cu diversele sisteme succesoriale

care s-au perpetuat în provinciile franceze; altele se dedică înțelegerii fenomenului politic în întreaga lui complexitate sau analizei mecanismelor memoriei, percepției și reprezentării timpului în culturile locale supuse amprentei istorice a societății globale.

În ciuda aportului incontestabil al acestor cercetări în cunoașterea etnologică a societăților de tip modern, multe domenii rămân încă neexplorate. Prin încercările sale monografice, chiar problematizate tematic, etnologul nu își asigură mijloacele de a cuprinde dintr-o privire specificitățile și de a sesiza discontinuitățile caracteristice unei societăți moderne precum Franța. Desigur, astăzi se înțelege mai bine cum operează, de exemplu, vrăjitoria în zonele împădurite din vest, dar nu se poate încă explica de ce asemenea comportamente și credințe există aici și nu în alte părți, în regiuni apropiate geografic și situate în același context istoric și economic. În același timp, dacă cercetările efectuate în prezent asupra formelor de alianță matrimonială au permis evidențierea faptului că societățile complexe se înscriu într-un *continuum* logic, însă non-evolutiv, cu societățile având un sistem de rudenie elementar sau semicomplex, totuși nu se poate încă delimita, din lipsa lucrărilor comparative și a tehnicilor de studiu convenabile, ansamblul proceselor sociale, economice și demografice care își exercită influența asupra alegerilor matrimoniale. În ciuda diversificării semnelor de întrebare pe care le ridică, a multiplicității abordărilor reținute, a investigațiilor mai subtile și a preciziei anumitor rezultate obținute, cercetările antropologice întreprinse în ultimii treizeci de ani asupra Franței nu au permis realizarea unei viziuni globale asupra societății franceze. Relațiile cu istoria, ba căutate, ba respinse, vor da probabil soluții epistemologice pentru problemele cu care se confruntă astăzi cercetările antropologice asupra Franței.

F. ZONABEND

ABELES M., 1989, *Jours tranquilles en 89. Ethnologie politique d'un département français*, Odile Jacob, Paris.

— BENSA A., 1981, *Les saints guérisseurs du Perche-Gouet*, Institut d'Ethnologie, Paris.

— BERNOT L., BLANCARD R., 1953, *Nouvelle, un village français*, Institut d'Ethnologie, Paris.

— BURGUIERE A., 1975, *Bretons de Plozevet*, Flammarion, Paris.

— CHIVA I GOY J (ed) 1981 *Les Baronnie des Pyrénées*; 11 Maisons *mode de vie société*; t. II, *Mai, sons, espace, famille*, EHESS, Paris.

— CHIVA I., JEGGLE U. (ed.), 1987, *Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

— CLAVERIE E., LAMAISON P, 1982, *L'impossible mariage. Violence et parenté en Gévaudan XVII-XIXe siècles*, Hachette, Paris. - 1970 - 1982, *L'Aubrac. Étude ethnologique, linguistique, agronomique et économique d'un établissement humain*, CNRS, Paris.

— DUMONT L., (1951) 1987, *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, Gallimard, Paris.

— FAVRET-SAADA J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, Paris.

— JAMIN J., 1974, *La tenderie aux grives chez les Ardennais du plateau. Essai d'ethnobiologie*, Institut d'Ethnologie, Paris.

— JOLAS T., 1982, „La part des hommes. Une société de chasse au bois”, in *Études rurales*, 87 - 88: 345 - 356. - JOLAS T., PINGAUD M. - C, VERDIER Y, ZONABEND F., 1990, *Une campagne voisine. Minot, un village bourguignon*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

— LEMONNIER P., 1980, *Les salines de l'Ouest. Logique technique, logique sociale*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme - PUF, Paris - Lille.

— MAGET M., 1962 (1953), *Ethnographie metropolitaine: guide d'enquête directe des comportements culturels*, Editions du CNRS, Paris.

— MONOD J., 1968, *Les Barjots: essai d'ethnologie des bandes de jeunes*, Christian Bourgois.

Paris MORIN E 1967 *Commune en France la metamorphose de Plodemet* Fayard Paris...

— PARAIN C... 1979, *Outils, ethnies et developpement historique*, Editions, Sociales, Paris.

— PETRAS C, 1966, *Goulien, commune rurale du Cap Sizun (Finistere). Étude d'ethnologie globale*, Masson, Paris.

— PINGAUD M. - C, 1978, *Paysans en Bourgogne. Les gens de Minot*, Flammarion, Paris.

— SEGALIN M., 1985, *Quinze generations de Bas-Bretons. Mariage, parentale et société dans le pays bigouden Sud 1720 - 1980*, PUF, Paris.

— VERDIER Y., 1979, *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturiere, la cuisiniere*, Gallimard, Paris.

— WYLIE L., 1957, *Village in the Vaucluse*, Harvard University Press, Cambridge (trad. fr. *Un village du Vaucluse*, Gallimard, Paris, 1979).

— ZONABEND F, 1980, *La mémoire longue. Temps et histoires au village*, PUF, Paris.

FRATRIE (FRATRIE) e Parentale (Sisteme ~) 2 - Genealogie

FRATRIE (PHRATRIE) e Clan. Trib

FRAZER James George

Antropolog britanic, James George Frazer s-a născut în 1854 la Glasgow, într-o familie scoțiană înstărită de religie prezbiteriană. Făcându-și studiile la Universitatea din Glasgow, începând din 1869, tânărul Frazer se

interesează în mod deosebit de studiul limbilor clasice. În 1874 intră la Trinity College (Cambridge); acolo studiază dreptul pentru a îndeplini dorința tatălui său, însă nu va exercita niciodată vreo profesie juridică; în 1879 susține o teză despre Platon. Frazer va descoperi însă antropologia la Glasgow, citind *Primitive Culture* a lui E.B. Tylor, apărută în 1871. Întâlnirea cu W. Robertson-Smith, care va deveni prietenul său, este decisivă pentru orientarea științifică și formația intelectuală a lui Frazer, care învață de la colegul său mai vârstnic să considere sistemele religioase drept producții istorice, independent de orice întrebare asupra veridității lor. Robertson-Smith îi cere lui Frazer să redacteze pentru a noua ediție a *Encyclopaedia Britannica* (1888) articolele „Tabu” și „Totemism”: cel de-al doilea va constitui punctul de plecare pentru cele patru mari volume din *Totemism and Exogamy* (1910). De acum încolo, Frazer se dedică cu totul redactării unei opere gigantice, rezumat al cunoștințelor timpului său în materie de mituri, credințe și rituri. În 1896 se căsătorește; soția sa, mai tânără decât el cu un an, este o franțuzoaică văduvă, care își va consacra restul vieții carierei și operei soțului său, traducându-i în franceză numeroase lucrări. Înnoobilat în 1914, Frazer cunoaște onorurile și gloria și datorită activității neobosite a soției sale, în 1931 începe să-și piardă vederea; moare la Cambridge în 1941; Lady Frazer se stinge la câteva ore după el.

Deși a fost un om retras, Frazer acorda multă importanță adunării de date: a scris un manual de anchetă etnografică (1889, reed. 1907) și a întreținut o corespondență susținută cu numeroși cercetători de teren. Din opera sa va fi remarcat în primul rând ciclul *Golden Bough* (Creanga de aur), vastă frescă la care a lucrat fără întrerupere de la sfârșitul anilor 1880 până în 1935: o primă versiune (1898) cuprinde două volume, a doua ediție

(1900) cuprinde trei, a treia, publicată între 1911 și 1935, douăsprezece; o ediție prescurtată apare în 1922; un al treisprezecelea volum apare în 1935, sub *titlul Aftermath*.

În timpul vechii Rome, la Nemi, pe Monte Albano, se găsea un sanctuar al cărui preot, „regele pădurii”, era un sclav fugar, care-și obținuse sacerdotul ucigându-l pe predecesorul său. De ce sclavul trebuie, înainte de a comite crima, să rupă o ramură dintr-un copac plantat în incinta sanctuarului, la fel ca Eneas care trebuia să rupă o „creangă de aur” înainte de a intra în regatul morților? Aceasta este întrebarea care dă naștere anchetei, conferind o relativă coerentă unui ansamblu disparat de studii în care Frazer, aflat adesea în ipostaza de pionier, abordează teme multiple care se află și astăzi în centrul reflecției antropologice: regalitatea „sacră” și uciderea rituală a regelui, totemismul, noțiunea de „tabu”, țăpul ispășitor etc. Restul operei este departe de a fi neglijabil. *Totemism and Exogamy* este perimată; însă *Folklore of the Old Testament* (1918), *The Magical Origins of Kings* și alte lucrări de mai mică importantă rămân viabile.

Opera sa a avut un destin paradoxal. A contribuit mai mult decât oricare alta la impunerea antropologiei în cultura occidentală: Kipling, Tennyson, Pound, Yeats, Joyce, D.H. Lawrence, T.S. Eliot, Wittgenstein au găsit în ea material care le-a alimentat inspirația sau reflecția. Freud a folosit datele adunate de Frazer pentru a studia totemismul și, urmându-i exemplul, G. Roheim a reluat dintr-un punct de vedere psihanalitic temele frazeriene. Continuând să fie citită, opera lui Frazer a avut, printre antropologi, o funcție de cataliză critică. Ea nu poate fi ignorată; perimându-se însă foarte repede din punct de vedere teoretic, era de așteptat ca antropologii să se demar-cheze mai mult sau mai puțin radical de ea, cum o vor face curând H. Hubert „i M. Mauss (1902 - 1903), care critică teoria frazeriană a magiei „simpatice” și a „legilor

sale: legea „similitudinii” (magia homeopatică) și legea „contagiunii”, dar și concepția evoluționistă conform căreia omenirea ar fi cunoscut în mod succesiv o vârstă a magiei, apoi o vârstă a religiei, înainte de a se lăsa în puterea științei. Până în prezent, antropologii, cei britanici mai ales, nu mai sfârșesc să-și omoare în mod simbolic tatăl, care nu încetează să renască, cum o arată, de exemplu, permanenta interesului antropologilor pentru analiza fundamentelor simbolice ale suveranității, începând cu studiul lui E.E. Evans-Pritchard despre „regalitatea divină” la populația shilluk (1948) până la lucrările recente ale unor cercetători precum A. Adler, L. de Hesck sau J.-C. Müller, care sunt tot atâtea omagii, explicate sau nu, aduse marelui înaintaș.

N. BELMONT, M. IZARD

1910, *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*, Macmillan, Londra. 1911 – 1915, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*; 1.1, *The Magic and the evolution of Kings*; t. II, *Taboo and the Perils of the Soul*; t. III, *The Dying God*; t. IV, *Adonis, Attis, Osiris*; t. V, *Spirits of the Corn and of the Wild*; t. VI, *The Scapegoat*; t. VII, *Balder the Beautiful*, 12 vol., Macmillan, Londra (trad. fr. *Le cycle du rameau d'or*; t. I, *Le roi magicien dans la société primitive*; t. II, *Tabou et les perils de l'âme*; t. III, *Le dieu qui meurt*; t. IV, *Adonis, Attis et Osiris*; t. V, *Esprits des blés et des bois*; t. VI, *Le bouc émissaire*; t. VII, *Balder le magnifique*, 12 vol., Paul Geuthner, Paris, 1925 – 1935; reed. *Le rameau d'or*, 4 vol., Robert Laffont, Paris, 1981 – 1984. 1913 – 1924, *The Belief of Immortality and the Worship of the Dead*, Macmillan, Londra. 1918, *Folklore in the Old Testament. Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, Macmillan, Londra (trad. fr. după versiunea prescurtată din 1923, *Le folklore dans l'Ancien Testament*, Paul Geuthner, Paris, 1924). 1920, *The Magical Origins of Kings*, Macmillan,

Londra (trad. fr. *Les origines magiques de la royauté*, Paul Geuthner, Paris, 1920).

ACKERMAN R., 1987, *J.G. Frazer: his Life and Work*, Cambridge University Press, Cambridge.

— DOWNIE R.A., 1970, *Frazer and the Golden Bough*, Victor Gollancz, Londra.

— LEACH E.R., 1966, „Frazer and Malinowski. On the «Founding Fathers»”, în *Current Anthropology* VII (5): 560 - 576 (trad. fr. În *L'unité de l'homme et autres essais*, Gallimard, Paris, 1980).

— MALINOWSKI B., 1944, „Sir James George Frazer. A Biographical Appreciation”, în *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill (trad. fr. În *Une théorie scientifique de la culture*, Maspero, Paris, 1968).

— RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, „Taboo”, în *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Londra (trad. fr. În *Structure et fonction dans la société primitive*, Editions de Minuit, Paris, 1969).

FROBENIUS Leo

Antropolog german, fiu al unui ofițer prusac, Leo Frobenius s-a născut la Berlin în 1873 și a murit la Frankfurt pe Main în 1938. Frobenius este interesat foarte de timpuriu de studiul civilizațiilor africane și începe să adune elementele unui imens fișier, care va constitui fondul documentar inițial al Institutului de Morfologie Culturală, creat în 1922 la München, transferat la Frankfurt în 1925 și devenit Institutul Frobenius la moartea fondatorului său. În 1894, Frobenius publică un scurt studiu asupra societăților secrete din Africa. Din 1898, tonul considerat prea categoric al lucrărilor sale *Die Masken und Geheimbünde Afrikas* (Măștile și societățile secrete din Africa) și *Der Ursprung der afrikanischen Kulturen* (Originea civilizațiilor africane) nemulțumește mediile universitare, cu care Frobenius va avea

întotdeauna relații încordate. Universitatea din Frankfurt îi propune să țină o serie de cursuri în 1926 și, în 1932, fără să-i ofere o catedră, îl numește profesor onorific. Această relativă ostracizare nu încetează să provoace uimire, căci, departe de a fi eterodoxe în contextul antropologiei germane a epocii, concepțiile lui Frobenius privind istoria culturală a Africii, de inspirație organicistă, nu se îndepărtează de cele ale unui mare număr de confrăți ai săi, mai ales în privința ideii unei evoluții ciclice a civilizațiilor: în 1904, în cursul unei ședințe a Societății de Antropologie din Berlin, F. Graebner și B. Ankermann, primul ocupându-se de Oceania, celălalt de Africa, își exprimaseră de altfel acordul cu tezele lui Frobenius, ceea ce conferă un statut academic teoriei sale despre „cercurile culturale” (*Kulturkreisen*).

Din 1904 în 1932 (cu o întrerupere între 1916 și 1925), Frobenius întreprinde mai multe călătorii de studiu în Africa, ajungând astfel în Africa de Nord, în Nubia, Eritreea, în Africa de Vest (Senegal, Mali, Liberia, Burkina Faso, Togo, Nigeria), în Camerun, Zair și Africa Australă. În Nigeria, unde efectuează anchete la populațiile yoruba, nupe, yunkun și tiv și la diverse grupuri din podișul Adamaoua, descoperirea artelor din Benin – ceramică arsă, bronzuri, statui de piatră – îl face pe Frobenius să-și revizuiască total optica asupra civilizațiilor africane, a căror evoluție o asociază cu răspândirea influențelor mediteraneene în cartea sa *Und Afrika sprach* (1912 – 1913); în 1933, *Kulturgeschichte Afrikas* prezintă starea finală a analizelor sale.

Călător neobosit, cu o dorință de lucru nestăpânită, deși în mică măsură vizionar, având mai mult înclinație pentru realizarea de sinteze ample decât pentru colectarea de date etnografice, autor al unei opere considerabile (cuprinzând și cele douăsprezece volume din seria *Atlantis*, care apar între 1921 și 1928), Frobenius este un spirit cu

neputință de clasificat, lucrările sale sunt marcate de dorința de a pune bazele unei concepții unitare a civilizației africane, care ar acorda un loc de prim rang expresiei plastice. Antropolog contestat, eminent reprezentant al unei *Völkerkunde* adesea criticată în zilele noastre, Frobenius este și unul dintre marii „descoperitori” europeni ai Africii. De asemenea, el este fondatorul celei mai prestigioase instituții antropologice germane.

M. IZARD

1898 a, *Die Masken und Geheimbunde Afrikas*, Leipzig. 1898 b, *Der Ursprung der afrikanischen Kulturen*, Berlin. 1899 – 1901, *Probleme der Kulture*, Berlin, 4 vol. 1912 – 1913, *Und Afrika sprach. Bericht ilber den Velauf der 3. Reiseperiode der DIAFE în den Jahren 1010 – 1912*, 3 vol., Berlin. 1921/1928, *Atlantis Volksmärchen und Volksdichtungen Afrikas*, 12 vol., Jena. 1925 – 1929, *Erlebte Erdteile*, Frankfurt pe Main, 7 vol. 1932, *Schicksalskunde im Sinne des Kulturwerdens*, Leipzig (trad. fr. *Le destin des civilisations*, Gallimard, Paris, 1940). 1933, *Kulturgeschichte Afrikas. Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre*, Zürich (trad. fr. *Histoire de la civilisation africaine*, Gallimard, Paris, 1936).

FROBENIUS L., 1933, *Ein Lebenswerk aus der Kulturwende, dargestellt von seinen Freunden und Schülern*, Leipzig.

— HABERLAND E. (ed.), 1973, *Leo Frobenius 1873/1973. Une anthologie*, Franz Steiner, Wiesbaden.

— ITA J.M., 1972, „Leo Frobenius în West Africa History”, în *Journal of African History*, 13 (4): 673 – 688.

— NIGGEMEIER H., 1955, *Kultur-philosophie und Kulturpsychologie von Leo Frobenius*, Tübingen.

— ZWERNEMANN J., 1969, „Leo Frobenius et la recherche scientifique sur les civilisations africaines”, în *Notes et documents voltaïques*, 2 (3): 27 – 42.

FUNCIAR (REGIM ~)

Un regim funciar este un ansamblu de dispoziții ce guvernează relațiile dintre indivizi și grupuri în ceea ce privește statutul și dreptul de folosință asupra pământului. Regulile relative la regimul solului formează sisteme de beneficii și obligații, de „drepturi combinate” (B. Malinowski) de o mare diversitate în timp și spațiu. Aceste drepturi nu provin inițial din instanța juridică legală, elaborată târziu de către statele moderne, ci din reguli cutumiare cu mult anterioare constituirii acestora.

În vechea societate europeană, ca și în societățile de drept nescris, conceptul de proprietate eminentă, cu titlu, asupra pământului - *property* - nu există, și nici cel de posesiune exclusivă - *ownership*. Bătrânii sau șefii repartizează teritoriul comunității între familii sau clanuri, o parte rămânând pentru folosința comună; câmpiile sunt fie redistribuite periodic - la germani, la incași, în *mir-ul* rusec, în Orientul Mijlociu musulman și în zona împădurită a Africii -, fie încredințate unui grup familial, în acest caz devenind acestea ereditare: vechiul Mexic, Asia musonică, China, Melanezia, Europa medievală (unde va apărea *alleu-l* transmisibil, desprins din procedura de arendare). Dreptul celui ce defrișează, care se unește în mod simbolic cu pământul printr-un sacrificiu inițial, este în foarte multe cazuri fundamental. Astfel, tezele lui Locke, bazându-se pe o formă de posesiune dobândită prin muncă, se apropie, dincolo de ipoteza

„Comunismului primitiv” avansată de către H.S. Maine, de afirmațiile lui R.H. Lowie vizând existența unei posesiuni familiale proprii: pășunile de iarnă ale kirghizilor, „districtele” indienilor vânători, pământurile îngrădite ale agricultorilor din vechiul Mexic sunt câteva asemenea exemple.

Drepturile asupra pământului țin de funcționarea de ansamblu a sistemului social. Repartiția și valorificarea depind în primul rând de elementele constitutive

fundamentale, materiale și ideale, ale oricărei societăți posedând un teritoriu: ecologie, demografie, tehnologie, atitudini în privința alimentației și a muncii, ideologie religioasă și sistem de autoritate adesea împletite, relații de rudenie și solidaritate. Variabilitatea acestor elemente și a formelor lor de interconexiune de la o societate la alta împiedică stabilirea de corelații convingătoare între tipurile de regim funciar și tipurile de societate. Modelele de valorificare și sistemele economice de bază - vânătoare și cules, păstorit, agricultură - nu pot fi puse în paralel, majoritatea societăților practicând moduri asociate de gestionare a resurselor alimentare, aflate în interferență unele cu celelalte.

Dreptul de exploatare a pământului decurge deci inițial din apartenența la un grup de rudenie localizat. Stabilirea ierarhiilor genealogice, cât și intervenția forțelor exterioare impun, prin credință sau prin forță, în locul obiceiurilor care privilegiau paritatea în interiorul colectivității, relații contractuale inegale. Astfel, în societățile țărănești cu circuite de schimb restrânse, valorificarea solului este guvernată de îmbinarea, adesea în cadrul aceluiași spațiu, a două mari principii: gestiune comunitară și repartizare familială, niveluri de exploatare ierarhizate și oprimarea proprietarilor. În America tropicală, *haciendas* și *estancias* - amintind de *latifundia* din antichitatea romană -, dintre care, la începutul secolului al XX-lea, multe au trecut din proprietatea familială în proprietatea societății, sunt girate de intendenți care folosesc drept salariați *peones* minifundiari, iar în mod cu totul ocazional coloniști, ce pretind în schimbul zilelor de muncă dreptul de exploatare a unei parcele de pământ. Totuși comunitățile supuse mențin în interiorul lor repartiția pe neamuri și întrajutorarea. În societățile monarhice sau feudale din Orientul Apropiat, din Sud-Estul asiatic, ca și în Japonia

sau Madagascar, inegalitatea funciară se bazează pe dominația politico-religioasă a familiilor „nobile”. În India, drepturile asupra pământului se distribuie atât pe axa puterii regale teritoriale, cât și pe cea a relațiilor de subordonare dintre caste: aglomerarea tributurilor de încasat îl apasă într-atât pe țăranul dator, încât se ajunge la distrugerea proprietății sale, prin repetată cedare drept amanet a câte unei bucăți de pământ. Această multitudine de confiscări fracționate amintește de acea *saisine* preluată din dreptul franc, prin care, în perioada feudală, se obțineau din aceeași bucată de teren beneficii de proveniență diversă. Și în Europa Centrală și de Est de la sfârșitul secolului al XIX-lea predomină un regim inegalitar: nobilii și comercianții stăpânesc marea majoritate a pământului, lucrat de mici proprietari salariați sau de iobagi obligați, după cum se exprimă Engels, la o „a doua serbie”; în Marea Britanie, ariile denumite *enclosures* accentuaseră concentrația funciară, însă cel puțin garantau drepturile și bunăstarea fermierilor.

În afara Europei se întâlnesc regimuri funciare întemeiate pe principiul general de accesibilitate la terenul agricol pentru toate grupurile (clan, familie). În Africa, relația cu spațiul ocupat și pământul cultivat se împletește în mod natural cu ideea unei egale îndreptățiri a grupărilor locale de a deține drepturi de folosință asupra pământului, independent de drepturile eminente, cu rădăcini în istorie, și în afara oricărei posibilități de apropiere personală; „pământul nu se refuză niciodată”, această normă face să predomine dreptul de folosință cel mai recent; accesul la pământ se desfășoară pe alocuri în afara oricărei relații comerciale: acesta nu numai că nu se vinde, dar nici nu se împrumută.

În Europa Occidentală, Codul civil inspirat de ideologia Revoluției franceze promo-vează accesul tuturor la pământ și antrenează dezvoltarea proprietății agricole

mici și mijlocii. În câmpiile centrale, coloniștii instalați de marii proprietari nobili, după modelul prusac, în sate cu gestiune colectivă parțială amintind de *mir*, dobândesc libertatea de a cumpăra pământul și de a-l transmite. În Balcani, emanciparea naționalităților duce la recuperarea pământurilor confiscate de Imperiul otoman: *zadruga*, proprietatea colectivă pe linie genealogică, va dispărea în favoarea unei împărțiri egale a loturilor între moștenitori. Această liberalizare a condiției țaranului, la sfârșitul secolului al XIX-lea, se află probabil la originea speranței într-un acces egalitar la pământuri noi, ceea ce conduce la migrații masive din Europa înspre țările recent descoperite. Generalizarea împărțirii pământului în Europa permite perpetuarea utilizării terenurilor de folosință colectivă sau *comunale*, aflată în vigoare cu mult înaintea organizării feudale; bazându-se pe *tradițiile* proprii, comunitățile teritoriale din văile Alpilor și Pirineilor împiedică, când este cazul, instalarea legalității naționale.

Dominația colonială a Europei duce, atât în Africa, cât și în Asia, Filipine și Indonezia, la confiscarea celor mai bune pământuri în scopul unei agriculturi comerciale. În Africa Occidentală, Franța încearcă să instaureze, prin *înregistrare*, mica proprietate familială noțiune „romană”, insolită aici. În Maghreb, amploarea luată de cadastrare, neglijându-se primatul uzufructului musulman, permite constituirea marilor proprietăți ale coloniștilor. Pământurile cucerite de Marea Britanie revin Coroanei, care favorizează prin contracte de 999 de ani instalarea europenilor pe plantațiile din Kenya, Rhodesia, Africa de Sud, în timp ce în rezervațiile indigene dreptul de ocupație se plătește printr-o rentă anuală. Odată cu sfârșitul celui de-al doilea război mondial, lumea politică a trebuit să țină cont de aspirația celor mai sărace societăți rurale la un trai mai bun, trecând în primul rând la suprimarea structurilor funciare opresive. Țările lumii a treia,

angajate în procesul de decolonizare odată cu începutul anilor '50 (în cazul unor regiuni din Asia, Filipine și Indonezia), respectiv de la sfârșitul deceniului (în Africa), sau luptând de mai multă vreme deja pentru reforme agrare în America Latină, se văd acum confruntate fie cu modelul socialist, în care colectivizarea distorsionează raportul dintre agricultor și pământul său – astfel, China populară a trebuit să reducă la o *echipă* controlul nucleului proprietății destinat inițial întregii comunități –, fie cu modelul umanist al redistribuirii în beneficiul micilor proprietari funciari.

Prescripții și proscripții vizând pământul se numără și acum printre reprezentările omniprezente ale vieții sociale, alăturându-se celor ale rudeniei și puterii. De aceea, un studiu intercultural al sistemelor funciare ar trebui să se bazeze pe terminologia și conceptele indigene, permițând astfel să se distingă categoriile formale de realitățile pe care le acoperă. Accepția și modul de aplicare a regulilor rămân neclare, atâta vreme cât sunt raportate numai la sistemele de gândire ale civilizației europene occidentale.

M.-C. PINGAUD

BARRAL P., 1978, *Les sociétés rurales du XXe siècle*, Armand Colin, Paris.

— GALEY J.

— C., 1973, *Les conceptions relatives à la tenure fonciere dans l'Inde avant l'Indépendance*, Université Paris X, Nanterre.

— LE BRIS E., LE ROY E., LEIMDORFER F., 1982, *Enjeux fonciers en Afrique noire*, ORSTOM – Karthala, Paris.

— LOWIE R., 1920, *Primitive Society*, Liveright, New York (trad. fr. *Trăite de sociologie primitive*, Payot, Paris, 1935).

— OURLIAC P, DE MALAFOSSE J., 1961, *Histoire du*

Droit prive; t. II, *Les biens*, PUF, Paris.

— SHANIN TH. (ed.), 1971, *Peasants and Peasant Societies*, Penguin Books, Harmondsworth.

— THORNER D., 1964, „Leconomie paysanne, concept pour l'histoire économique”, în *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, (3): 417 - 432.

FUNCȚIONALISM

Funcționalismul poate fi considerat în același timp o metodă și o doctrină (Gellner, 1987). Există tendința de a aplica adjectivul „funcționalist” în mod nediferențiat: 1) unui principiu de metodă guvernând reșezarea sistematică a faptelor ce urmează să fie descrise și interpretate în context; 2) oricărei explicări a unui fenomen social prin exigențe de funcționare presupuse a aparține întregului din care acesta provine; 3) unei orientări generale a gândirii, care face din utilitate resortul ultim al oricărei societăți și culturi. Pentru mai multă claritate, pare preferabil să se utilizeze calificativul funcțional” pentru a desemna o metodă, analiza funcțională, și adjectivul „funcționalist” să fie rezervat caracterizării unor teorii, teoriile funcționaliste.

Analiza funcțională constă în tratarea oricărui fapt social din perspectiva relațiilor pe care le întreține, în sincronie, cu alte fapte sociale în interiorul unui ansamblu care nu este epistemologic necesar să fie privit ca fiind complet structurat. Noțiunea de „funcție” trimite doar la ideea interdependentei relative a faptelor. Legăturile observabile în realitate nu sunt promovate la rang de raporturi de determinare sau de legi de funcționare. Funcția nu este deci prevăzută cu un statut explicativ în sensul strict, ci în cel euristic al termenului. Dirijarea observației etnografice, precum și prezentarea rezultatelor sale în formă monografică respectă preceptele metodei funcționale. Se admite că o societate este formată dintr-un anumit număr de elemente identificabile, că

aceste elemente nu sunt dispuse la întâmplare, ci urmează o anumită logică a configurațiilor, că evidențierea relațiilor dintre aceste elemente – relații care nu sunt obligatoriu de utilitate reciprocă – contribuie într-o oarecare măsură la înțelegerea fiecăruia dintre ele. Codificarea cea mai riguroasă a unei etnografii *funcționale* (*funcțional ethnography*) se datorează școlii antropologice englezești din anii '30—60 și îndeosebi unuia din cei doi reprezentanți de seamă ai ei, B. Malinowski. Prin urmare, ea nu a depășit în întregime schemele de gândire funcționaliste. Totuși, nu orice studiu organizat după regulile metodei funcționale este și funcționalist.

O teorie funcționalistă constă dintr-un corp de doctrină care, pornind de la constatarea că există relații de corespondență funcțională între faptele sociale, ajunge la concluzii generale privind natura societății. Însă nu toate teoriile funcționaliste îndeplinesc aceste condiții în egală măsură. R.K. Merton (1957) a arătat că funcționalismul cel mai radical se întemeiază pe însușirea a trei postulate: 1) Postulatul unității funcționale a societății: fiecare element constitutiv al unei societăți ar fi funcțional pentru sistemul social în întregime, care este deci văzut ca fiind întru totul organizat. 2) Postulatul funcționalismului universal: toate elementele constitutive ale unei societăți ar exersa o funcție anume. 3) Postulatul necesității: fiecare element constitutiv al unei societăți ar fi o parte indispensabilă a acesteia. Acesta este și punctul de vedere profesat în antropologie de către Malinowski (1926, 1944), ilustrat probabil în modul cel mai frapant prin explicația pe care acesta o dă practicii magiei la locuitorii insulelor Trobriand. E. Durkheim (1985) și A.R. Radcliffe-Brown (1952) sunt mai moderați. Pentru aceștia, o funcție nu ar putea determina instituția capabilă să o îndeplinească (argumentul mutațiilor și echivalenților funcționali), după cum nici instituția nu ar putea fi caracterizată doar prin

rolul său funcțional (argumentul vestigiilor). În cadrul teoriilor funcționaliste, funcția dobândește un statut explicativ; predecesorii acestora (A. Comte și mai ales H. Spencer) îi conferă sensul de finalitate căutată în mod deliberat; întrebuintarea sa avea deci trăsăturile unei ipoteze finaliste. Odată cu Durkheim, funcția va desemna, sub formulări diverse, contribuția constatabilă în mod obiectiv (și nu căutată explicit) a unei instituții la îndeplinirea anumitor procese: adaptare, integrare sau continuitate a formelor de organizare. În limbajul durkheimian, funcția este numită „cauză eficientă”. Și deoarece se consideră că aceste procese trebuie realizate neapărat, funcțiile evidențiate sunt ridicate la rang de raporturi necesare având valoare demonstrativă.

Anumite supoziții ale funcționalismului, cel puțin în formele sale temperate, acoperă exact argumentele ce instituie posibilitatea unei analize sincronice a faptelor sociale. Așadar nu s-ar putea determina o dată exactă a apariției sale. Totuși, abia în secolul al XIX-lea, noțiunea de „funcție” va fi pusă în serviciul unui principiu de inteligibilitate a realității sociale. Acest principiu se înscrie astfel într-o concepție a științei sociale și a obiectului acesteia ce va continua să marcheze diversele teorii care o vor aplica în antropologie. 1) Funcționalismul presupune că omul în societate poate face obiectul unei științe pozitive după modelul determinist al științelor naturii. 2) El recurge masiv la analogia biologică pentru a explica socialul. Fără a putea fi asociat organicismului care susține identitatea de substanță dintre societate și organismul viu, funcționalismul se sprijină pe ipoteza că există similitudini de organizare între cele două ordini de fenomene. 3) Funcționalismul se apropie de o concepție unitară a lumii sociale (toate societățile s-ar supune unor legi de funcționare identice) și de o imagine a devenirii sociale ca tendință progresivă. 4) El conferă așadar întregului un

primat ontologic și explicativ asupra părților (respectiv societății asupra indivizilor). Funcționalismul este una din expresiile cele mai desăvârșite a ceea ce epistemologii numesc holism metodologic (Gellner, op. cit.), adică punctul de vedere conform căruia „structurile ar preceda indivizii și ar fi explicative în raport cu aceștia” (Boudon, 1979). 5) Principiul explicației funcționaliste este de inspirație anti-istorică. Refuzul istoriei este în același timp o decretare epistemologică (antropologia trebuie să fie o știință, ceea ce istoria, văzută ca o cunoaștere non-deterministă și non-generalizantă, nu poate fi) și un principiu metodic (istoria societăților pe care le studiază antropologia, s-ar afla în afara câmpului ei de interes, însă o societate, surprinsă în sincronie, ar conține, cu condiția ca observarea să fie întreprinsă dintr-un punct de vedere funcțional, toate elementele necesare înțelegerii sale).

Toate marile câmpuri de organizare a vieții sociale au constituit obiectul unui tratament de tip funcționalist: într-o primă etapă cu precădere viața familială, economia și magia (Malinowski, Firth, Richards), apoi, sub influența lui Radcliffe-Brown, relațiile de rudenie, organizarea politică și religia (Radcliffe-Brown, Fortes). Mai de curând, așa-zisa școală de „ecologie culturală” din Statele Unite a reluat, într-o formă radicală, modul de gândire funcționalist.

Numeroase critici au fost aduse la adresa antropologiei funcționaliste. Acestea sunt diferite prin natură și scopuri, după cum se adresează fie formei sale generale de raționare sau diverselor convingeri (pozitivism, holism metodologic, refuz al istoriei) care o susțin, fie explicațiilor pe care le dă fenomenelor sociale studiate. Lui C. Lévi-Strauss (1958) i se datorează denunțarea cea mai lapidară a gândirii funcționaliste: „Să spui că o societate funcționează este un truism; dar să spui că totul într-o societate funcționează este o absurditate”. Cât despre Leach (1963), acesta a arătat că întrebuintarea

funcționalistă a noțiunii de „funcție” se întemeiază pe un echivoc logic: ea acoperă, într-adevăr, două categorii distincte: faptele observabile și finalitățile presupuse. Pozitivismul funcționalist a fost pus în discuție de E.E. Evans-Pritchard (1962), care pretindea că societățile sunt „sisteme morale” și nu naturale și că studiul acestora decurge mai degrabă din genul interpretativ decât din cel explicativ. Opțiunea anti-istorică a antropologiei funcționaliste a fost condamnată atât de către susținătorii unei perspective „dinamice” (ca M. Glückman), cât și de către antropologii de inspirație marxistă: considerând societățile drept sisteme delimitate și aflate totodată în echilibru, funcționaliștii s-ar dovedi incapabili să ofere o imagine a tensiunilor și contradicțiilor efectiv observabile și, într-o manieră mai generală, a schimbării sociale. S-a subliniat, în sfârșit, că problematicele funcționaliste, ocupându-se numai de proprietățile organizării socialului, tind să negligeze dimensiunea semnificantă sau simbolică a acestuia (Sahlins, 1976). Sensul „subiectiv” al unei credințe sau al unui rit nu este epuizat de funcția sa „obiectivă”. A pretinde contrariul înseamnă a nega constituirea simbolică a stării societății care reprezintă totuși ipoteza centrală a întreprinderii antropologice.

G. LENCLUD

BOUDON R., 1979, *La logique du social*, Hachette, Paris.

— DURKHEIM E., 1895, *Les regles de la méthode sociologique*, Alcan, Paris.

— EVANS-PRITCHARD E.E., „Social Anthropology, Past and Present” (Marret Lecture, 1950), în *Essays in Social Anthropology*, 1962, Faber & Faber, Londra.

— GELLNER E., 1987 (1973), *The Concept of Kinship and Other Essays*, Basil Blackwell, Oxford.

— LEACH E.R., „The epistemological Background to Malinowski's Empiricism”, în R. Firth (ed.), 1957, *Man*

and Culture. An Evaluation of the Work of Malinowski, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— MALINOWSKI B., „Anthropology”, în *Encyclopaediabritannica*, Londra, ed. a 13-a; (1944) 1960, *A Scientific Theory of Culture*, Oxford University Press, New York (trad. fr. *Une theorie scientifique de la culture et autres essais*, Maspero, Paris, 1968).

— MERTON R.K., 1957, *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, Glencoe (trad. fr. *Elements de theorie et methode sociologique*, Plon, Paris, 1965).

— RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Londra (trad. fr. *Structure et fonction dans la société primitive*, Editions de Minuit, Paris, 1968).

— SAHLINS M., 1976, *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Au coeur des sociétés. Raison utilitaire et raison pratique*, Gallimard, Paris, 1980).

G

GEERTZ Clifford

Antropolog american născut la San Francisco în anul 1926, Clifford Geertz și-a susținut teza în antropologie la Harvard, în 1956 și a efectuat cercetări pe teren în Java (1952 - 1953), Bali (1957 - 1958) și Maroc (ultimii douăzeci de ani). Din 1960 predă antropologia, la început în cadrul Universității din California (Berkeley), apoi la Universitatea din Chicago. Cu toate că ocupă un loc aparte în antropologia nord-americană, datorită problematicei hermeneutice pe care o abordează și stilului său bogat în referințe literare și filosofice, Geertz a exercitat o influență importantă asupra tinerilor cercetători și a adus un suflu nou în antropologia sistemelor simbolice. La ora actuală își continuă cercetările la Institute for Advanced Studies din Princetown.

Pe lângă contribuția sa în numeroase domenii

teoretice ale antropologiei și ale etnografiei Indoneziei și Marocului, Geertz a propus și o nouă perspectivă asupra culturii, pe care o consideră ca fiind autonomă față de structura socială sau față de psihologia individuală (Parsons, Shils). În situații stabile din punct de vedere istoric, orice cultură dezvoltă o coerență internă prezentând un aspect cognitiv (viziunea asupra lumii) și, în același timp, un altul afectiv și stilistic (etosul). Această concepție a culturii ca entitate stilistică sau expresivă deosebește cercetările lui Geertz de curentele structuraliste sau funcționaliste contemporane și le raportează, în ceea ce privește obiectul lor, la tradiția nord-americană a antropologiei culturale (S. Ortner). Dar, în loc să înțeleagă cultura și să o gândească prin prisma caracterului național sau a vreunei personalități de bază, care ar fi fundamentul acesteia, Geertz o definește ca fiind un sistem simbolic în acțiune, împărtășit și realizat *în comun*. Observația până acum clasică, după care acțiunea simbolică, incluzând aici și gândirea, este de natură socială și, prin urmare, cunoscută tuturor (G. Ryle), presupune, în opinia lui Geertz, faptul că trebuie să ne străduim să citim „peste umărul indigenilor”, mai degrabă decât „să ne infiltrăm în creierul lor”, prin urmare să ne deprindem a interpreta modul în care aceștia utilizează un sistem public atât pentru ei, cât și pentru etnograf. Deprinderea unui astfel de sistem permite analizarea acțiunilor simbolice ca „texte” trăite. Ceea ce înseamnă că modelele apropiate ale analizei culturale sunt de tip interpretativ: etnografia nu poate fi decât o descriere în profunzime (*thick description*).

J. LEAVITT

1961, *The Religion of Java*, The Free Press, New York. 1963, *Agricultural Involution: The Process of Agricultural Change in Indonesia*, University of California Press, Berkeley. 1965, *The Social History of an Indonesian*

Town, University of Chicago Press, Chicago. 1973, *The Interpretation of Culture, Selected essays*, Basic Books, New York (tradusă parțial în franceză cu titlul: *Bali: interprétation d'une culture*, Gallimard, Paris, 1983). 1983, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*, Basic Books, New York (trad. fr. *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, PUF, Paris, 1986). 1988, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford University Press, Stanford.

GERMANĂ (ȚĂRI DE LIMBĂ ~). Antropologia de limbă germană în țările de limbă germană, etnologia este împărțită în două discipline distincte. Pe când *Völkerkunde* („știința popoarelor”) se ocupă cu studierea populațiilor considerate exotice, *Volkskunde* („știința poporului”) studiază în mod exclusiv cultura germanică. *Volkskunde* s-a dezvoltat în același timp cu mișcarea națională germană de la începutul secolului al XIX-lea. Inspirată de gândirea romantică, ea este alimentată de lucrările filologiei germanice (*Germanistik*) (J. și W. Grimm). Cât despre *Völkerkunde*, ea s-a constituit în a doua parte a secolului al XIX-lea. În afară de perioada 1885 - 1918, ea va fi etnologia unei societăți fără colonii și fără rezervații indigene. Fiind preocupată în mod esențial de reconstituirea civilizației „originare” (*Urkultur*), ea a privilegiat o abordare „intuitivă”. Deși delimitarea lor s-a produs încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea, *Völkerkunde* și *Volkskunde* (Chiva, Jeggle, 1987) împartă”esc un anumit număr de premise: asociate cu o dezvoltare intensă a muzeelor „exotice” și „folclorice”, ele definesc cultura pe baza unei polarități între „material” și „spiritual”, care tinde să oblitereze studierea organizării sociale; ambele se delimitează de sociologie (lucru valabil și în sens invers) și își revendică neapartenența la științele sociale (*Sozialwissenschaften*).

Perioada clasică (sfârșitul secolului al XVIII-lea -

începutul secolului al XIX-lea) este marcată de lucrările unor erudiți și călători precum J.R. și G. Forster, J.G. Herder, C. Meiners și A. von Humboldt. Este epoca în care se dezvoltă, mai ales sub impulsul lui Blumenbach, cercetările de antropologie fizică. Toate aceste studii contribuie, în tradiția Luminilor, la o încercare de explicare universală a originilor omului și civilizației. Afirmând specificitatea ireductibilă a identității national-populare (*Volksgeis t-ul* hegelian), *Volkskunde* se distinge de acest raționalism și propune o viziune ierarhică asupra lumii care va influența, la rândul său, *Völkerkunde*.

G. Klemm (1802 – 1867) împarte omenirea potrivit unor criterii în principal tehnologice, în populații „pasive” și populații „active”, susceptibile de a trece prin trei stadii „istorice”: sălbăticia, „domesticirea” și libertatea (1843). În schimb, T. Waitz (1821 – 1864) fondează o psihologie comparativă a popoarelor care se opune atât determinismului geografic, cât și ideologiei rasiste (1858 – 1871). A. Bastian (1826 – 1905) încearcă să realizeze o sinteză între studiul psihologiei popoarelor și cel al culturii materiale (1881). El promovează, prin intermediul muzeologiei, mai ales *Völkerkunde* ca știință „utilă” expansiunii coloniale. El definește civilizația într-un mod unitar, postulând existența unor „idei elementare” universale, dar recunoaște diversitatea și dezvoltarea plur i-liniară a societăților prin definiția pe care o dă „provinciilor culturale”. F. Ratzel (1844 – 1904), fondatorul teoriei migrațiilor, este un precursor al ideii difuzioniste (1899); concepția sa despre raporturile om – obiect și societate – mediu implică, totuși, o oarecare „reificare” a culturilor. L. Frobenius (1873 – 1938) respinge, în principiu, definirea unei culturi prin simpla adăugare de „elemente” și încearcă să stabilească, în „morfologia culturală” pe care o propune, interdependența „organică” a culturilor ca „forme vii” (*Kulturkreislehre*), dotate cu un

„suflet immanent” (*Paideuma*); în acest domeniu, omul se dovedește a fi *obiect*, iar nu subiect (1940). F. Graebner (1877 - 1943), care reia și perfecționează noțiunea de „arie culturală”, acordă mai multă importanță raporturilor interculturale decât analizei interne a societăților particulare. Totuși, el nu reușește să depășească contradicția dintre demersul „intuitiv” utilizat de Frobenius și o metodă de clasificare care analizează societățile sau complexe culturale pornind de la ansamblurile de criterii formale definite de etnologie. W. Schmidt (1868 - 1954) este partizanul unui difuzionism cultural-istoric care urmărește stabilirea unei cronologii relative universale a culturilor. El juxtapune un număr redus de trăsături pentru a decela „vârsta etnologică” a unei populații contemporane, caracteristica principală fiind gradul de fidelitate față de revelația monoteistă originară universală (teoria despre *Urmonotheismus*) (1912 - 1955).

Proiectarea clasificărilor *ierarhice* ale trăsăturilor „tehnologice” sau „spirituale” pe o axă „cronologică” este o metodă care nu poate decât să suscite îndoieli în legătură cu caracterul „istoric” al acestor variante de difuzionism. R. Thumwald (1869 - 1954) respinge aceste abordări cu nuanțe de evoluționism, la fel ca și separarea etnologiei de sociologie. El asociază analiza funcționalistă a organizării socio-economice și juridice (teoria reciprocității propusă de el o anunța pe cea care va fi dezvoltată de Mauss) cu studii istorice concrete, fără a renunța la studierea contactelor interculturale și a aculturației în cadru colonial. W.E. Muhimann continuă cu succes acest demers „etno-sociologic”, care, totuși, e departe de a se bucura astăzi de aprecierea unanimă a etnologilor germani.

Eclipsa în care se află *Völkerkunde* pe scena etnologică internațională, încă de la sfârșitul anilor '30, nu

trebuie să ne facă să uităm influența capitală, perceptibilă până astăzi, pe care această tradiție a exercitat-o asupra etnologiei, nu numai în Statele Unite, ci și în Europa de Sud, de Est (inclusiv URSS) și de Nord. *Völkerkunde* a fost mai puțin marcată de teoriile fasciste și rasiste decât *Volkskunde*, dar rămâne să se alcătuiască un bilanț al încercărilor de transformare a disciplinei în „știință colonială” atât înaintea, cât și în timpul perioadei naziste. Un asemenea bilanț ar putea să faciliteze primenirea teoretică mult așteptată (Schmied-Kowarczik, Stagl, '1981), însă întocmirea acestuia este îngreunată de divizarea Germaniei. În așteptarea acestui bilanț, tradițiile trecutului se perpetuează, dând naștere, chiar dacă marcate de puternice influențe americane, unor noi subrariante ale paradigmatelor teoretice care tocmai au fost evocate (Trimborn, 1971).

— CONTE

BASTIAN A., 1881, *Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen und seine Begründung auf ethnologischen sammlungen*, Dummler, Berlin.

— CHIVA I., JEGGLE U. (ed.), 1987, *Ethnologies en miroir: la France et les pays de langue allemande*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme Paris KLEMM G 1843 *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit*, Leipzig.

— RATZEL F., 1882 - 1891, *Anthropo Geographie oder Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte*, 2 vol., Engelhorn, Stuttgart (trad. fr. parțială *La Geographie politique - Les concepts fondamentaux*, Fayard, Paris, 1987).

— SCHMIDT W., 1912 - 1955, *Der Ursprung der Gottesidee: Eine historisch kritische und Positive Studies*, 12 vol., Asendorff, Munster i. W.

— SCHMIED-KOWARCZIK W., STAGL J. (ed.), 1981, *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen*

Theorie-Diskussion, Reimer, Berlin.

— THURNWALD R., 1931 - 1934, *Die menschliche Gesellschaft*, 5 vol., Walter de Gruyter, Berlin-Leipzig.

— TRIMBORN H. (ed.), 1971, *Lehrbuch der Völkerkunde*, Enke, Stuttgart.

— WAITZ T., 1859 - 1872, *Anthropologie der Naturvölker*, 6 vol., Fleisher, Leipzig.

GLÜCKMAN Max Herman

Antropolog britanic, Max Glückman s-a născut la Johannesburg (Africa de Sud) în anul 1911. A studiat antropologia la Universitatea din Witwatersrand, avându-i ca profesori pe A.W. Hoernle și I. Shapero, iar apoi la Oxford, unde a lucrat pe lângă E.E. Evans-Pritchard și M. Fortes, devenind coautor la volumul *African Political Systems* (1940). După o primă experiență de teren în cadrul comunităților zulu (1936 - 1938), Glückman intră la Rhodes-Livingstone Institute of Northern Rhodesia (Lusaka), unde va funcționa ca director între anii 1941 - 1947; aici, el va colabora cu renumiți cercetători precum J.A. Barnes (studii asupra populației ngwani), E. Colson (Tonga), J.C. Mitchell (yao), V.W. Turner (ndembu), G. și M. Wilson (nyakyusa); astfel, va juca un rol de prim rang în dezvoltarea cercetărilor, materializate în monografii memorabile. Experiența de teren a lui Glückman s-a îmbogățit prin multiplele anchete la populațiile lozi din Barotseland (1939 - 1941), Tonga (1944), lama (1946). După ce a predat la Oxford (1947 - 1948), Glückman și-a încheiat cariera universitară britanică la Manchester. Profund preocupat de avântul științelor sociale din Israel, își va petrece ultimii ani din viață ca *visiting profesor* la Hebrew University din Ierusalim. A murit în anul 1975.

Atent atât la aspectele „tradiționale” ale societăților studiate, cât și la situațiile contemporane cu care acestea se confruntă (Zululând este unul dintre viitoarele bantustane sud-africane), Glückman introduce în

antropologia politică africană, urmând exemplul lui Shapera, preocupări care evocă studiile lui G. Balandier și P. Mercier, în Franța. Titluri de lucrări precum *Custom and Conflict în Africa* (1956) sau *Order and Rebellion în Tribal Africa* (1963) dau foarte bine seamă de preocupările lui Glückman legate de Africa „tribală” de după război: el caută să descopere conflictele interne, situațiile de divergență, ciocnirile de interese, răsturnările de ierarhii. Glückman utilizează noțiunea de conflict” pentru a descrie fapte care, departe de a pune în pericol unitatea corpului social, ilustrează mai degrabă capacitatea integratoare a sistemului organizator. Un conflict și modul de soluționare al acestuia pot deveni obiectul unei puneri în scenă rituale, menită să elibereze și să resoarbă în același timp exprimarea unor sentimente de rebeliune la adresa corpului social - arată Glückman în *Frazer Lecture* din 1954 (reluată în 1963), *Rituals of Rebellion în South-East Africa*, pornind în special de la un exemplu preluat de la swazi. Pe lângă lucrările mai sus menționate, Glückman a publicat mai multe studii (dintre care notăm *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*, 1955) și numeroase articole, între care și un eseu despre riturile de trecere (1962); a editat, împreună cu E. Colson, volumul colectiv intitulat *Seven tribes of British Central Africa* (1951), care reprezintă un moment important în dezvoltarea antropologiei africaniste.

M. IZARD

1955, *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*, Manchester University Press, Manchester. 1956, *Custom and Conflict în Africa*, Basil Blackwell, Oxford. 1963, *Order and Rebellion în Tribal Africa. Collected Essays with an Autobiographical Introduction*, Cohen & West, Londra. 1965, *Politics, Law and Ritual în Tribal Society*, Manchester University Press, Manchester. 1962 (ed.), *Essays on the Ritual of Social*

Relations, Manchester University Press, Manchester. 1951 (coed. Colson E.), *Seven Tribes of British Central Africa*, Manchester University Press, Manchester.

GOODY Jack John Rankine

Antropolog britanic născut în 1919 la Londra, Jack Goody a fost profesor la Universitatea din Cambridge, unde a condus departamentul de antropologie. Africanist specializat în populațiile din Ghana (fosta Gold Coast), el întreprinde cercetări (1950 - 1952, 1956 - 1957, 1964 - 1966) în comunitățile lowiili, lodagaba și în vechiul regat Gonja, unde activitatea sa se desfășoară în paralel cu cercetările lui Esther Goody. A publicat mai multe studii asupra acestor societăți, între care o monografie astăzi clasică asupra populației lodagaba (1962) și două cărți despre inițierea în *bagre* (1972, 1980). Goody a publicat lucrări teoretice despre rudenie și familie (1969, 1976) - unde tratează subiecte precum: filiația dublă (cu privire în special la lodagaba), unifiliația, grupul domestic, economia familială - și problematica statului tradițional african (1966, 1971) - formarea statului, războiul, transmiterea puterii, „feudalismul” african. Cu privire la regatul Gonja, hinterlandul akan și nordul Ghanei (Salaga), demersul său este acela al unui istoric. Lui Goody îi datorăm lucrări de antropologie comparată asupra bucătăriei (1982), rudeniei și căsătoriei în Europa (1983).

Născută dintr-o preocupare mai veche (1960), tema principală a lucrărilor actuale ale lui Goody este aceea a rolului pe care-l joacă scrierea în istoria societăților. Pentru a prezenta dezvoltarea istorică a acestuia, Goody înțelege să acorde mai puțină atenție mijloacelor și modurilor de producție, în favoarea mijloacelor și modurilor de comunicare, adică a proceselor efective de producere și de reproducere a gândirii. Trei dintre lucrările sale dezvoltă această temă dintr-o perspectivă comparativă. *The Domestication of the Savage Mind*

(1977) studiază incidența reprezentării grafice a limbajului asupra formării proceselor cognitive. Scrierea și diferitele moduri de organizare a datelor pe care le permite aceasta (liste, tabele, matrice) stau la originea constituirii unei logici – proprie discursului scris –, independentă de contextul enunțării. În *The Logic of Writing* (1986), Goody se apleacă asupra efectelor pe care le presupune introducerea scrisului în organizarea „acțiunii sociale” (*social action*): autonomizarea și difuzarea discursului religios, emergenta claselor de literați asociate la exercitarea puterii administrative și politice (birocrățiile), inventarea calculului economic și a codificării juridice. În antologia intitulată *The Interface between the Written and the Oral* (1987), Goody reia câteva dintre analizele care i-au marcat demersul; din toate acestea reiese ideea că scrierea și oralitatea exprimă un raport inegal de forțe, care a traversat întreaga istorie.

M. IZARD, A. de SALES

1956, *The Social Organization of the LoWiili*, Oxford University Press, Londra. 1962, *Death, Property and the Ancestors. A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaba of West Africa*, Tavistock, Londra. 1966, GOODY J. (ed.), *Succession to High Office*, Cambridge University Press, Cambridge. 1969, *Comparative Studies in Kinship*, Routledge & Kegan Paul, Londra. 1971, *Technology, Tradition and the State in Africa*, Oxford University Press, Londra. 1972, *The Myth of the Bagre*, Clarendon Press, Oxford. 1973, *The Character of Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge. 1976, *Production and Reproduction. A Comparative Study of the Domestic Domain*, Cambridge University Press, Cambridge. 1977, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Editions de Minuit, Paris, 1979). 1980 (coaut. S.W.D.K. Gandah), *Une*

recitation du bagre, Armand Colin, Paris. 1982, *Cooking, Cuisine and Class. A Study in Comparative Sociology*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *Cuisines, cuisine et classes*, Centre Georges Pompidou, Paris, 1984). 1983, *The Development of Family and Marriage in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*, Armand Colin, Paris, 1985). 1986, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *La logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines*, Armand Colin, Paris, 1986). 1987, *The Interface between the Written and the Oral*, Cambridge University Press, Cambridge.

GRANET Marcel

Sinolog francez, Marcel Granet s-a născut în localitatea Luc-en-Diois (Drome, Franța), în anul 1884. Elev la École Normale Supérieure (1904), devine profesor de istorie în anul 1907. La întoarcerea dintr-o călătorie în China, care a durat doi ani (1911 - 1913), este numit director de studii la École Pratique des Hautes Études. Ulterior, va profesa și la École des Langues Orientales (1926) și va conduce Institut des Hautes Études Chinoises. Va muri în anul 1940 la Secaux, nu departe de Paris.

Specialist în problemele Chinei antice și mai cu seamă în epoca numită feudală, analist remarcabil și teoretician de anvergură în domeniile sociologiei religioase, rudeniei și mitologiei, Granet este una dintre figurile importante ale școlii de sociologie franceze. Elev al lui Durkheim și Chavannes, apropiat al lui M. Mauss, el a exercitat o influență decisivă asupra dezvoltării științelor sociale în Franța.

Îndepărtându-se de regulile erudiției clasice, Granet demonstrează că documentele cele mai vechi din tradiția chineză - „terenul” său de lucru - vehiculează date pe care foarte adesea redactorii succesivi nu le înțeleg; astfel,

acestea devin în comentariile literațiilor obiectul unei denaturări sistematice. Fără a se preocupa prea mult cu datarea documentelor, Granet operează secțiuni transversale în corpusuri vaste, alcătuite din documente considerate tradițional ca ținând de epoci sau de categorii diferite. Printr-un demers subtil de relaționare, utilizând în același timp recurențele, omologiile, opozițiile, el aduce la suprafață straturi și constelații de „fapte” pe care le consideră pertinente din punct de vedere sociologic. Astfel, Granet își extrage de aici materialul necesar pentru o reconstituire originală a culturii Chinei antice, care uimește printr-o minuțiozitate aproape etnografică: găsim aici reconstituite instituții juridice arhaice, ritualuri, jocuri, prestații economice, dansuri, practici matrimoniale, atitudini etc. Interpretarea „genea-logică” a acestei culturi conduce la o analiză diacronică: pornind de la definiția unei matrice primitive (de origine durkheimiană, dar inspirată dintr-o lectură eterodoxă a textului „Classique des Odes”, 1919), Granet caută să schițeze geneza sistemului ideologic și social chinezesc până la începutul perioadei istorice (1929, 1934). Rezultatul astfel obținut va ridica nenumărate obiecții. Manifestând un dezinteres declarat față de istoria evenimentială, el caută să înțeleagă mai ales modul cum s-a constituit „cultura” chineză și își propune să demonstreze permanenta unui sistem de reprezentări comun, care fundamentează „ordinea” civilizațiilor, fără însă a neglija transformările, discontinuitățile (societate rurală/societate citadină) și nici existența subsistemelor legate de mediile specializate („șefii”, confrerii în general, nobilime, cler, cărturari). Contribuția sa la înțelegerea universului mental al Chinei antice va fi astfel de neegalat.

Granet va fi socotit unul dintre maeștrii școlii de istorie a mentalităților și de antropologie istorică (Febvre, Leroi-Gourhan). P. Mus, G. Dumezil, care i-a fost elev, C.

Lévi-Strauss se vor prezenta ca fiind formați de el. Cu toate acestea, perspectiva evoluționistă asumată de Granet, alături de conjecturile pe cât de ingenioase, pe atât de riscante pe care le face cu privire la organizarea socială arhaică a Chinei, vor discredita în ochii multora opera lui. Paradoxal, unele dintre ipotezele sale, eronate din punct de vedere istoric, vor sugera idei teoretice dintre cele mai fecunde. Granet este cel dintâi care va dezvolta o concepție pozitivă asupra prohibiției incestului, pe care el o pune în relație cu alianța matrimonială (1919). În teoria sa despre paternitate la chinezi (1939), el construiește diverse modele de schimb în cadru restrâns și generalizat: aceste concepții vor fi reluate, criticate și sistematizate de Lévi-Strauss în lucrarea *Les structures élémentaires de la parenté* (1949). Alte analize ale lui Granet, privind sistemul simbolic chinezesc (clasificarea, eticheta, opoziția dreapta - stânga, numerologia) sau percepția fenomenelor religioase din planul social, precum și reconstituirile unor ritualuri antice pe care le propune, inspiră și în zilele noastre numeroase lucrări de etnologie.

Y. GOUDINEAU

1919, *Fetes et chansons anciennes de la Chine*, Leroux, Paris. 1922, *La religion des Chinois*, Gauthier-Villars, Paris. 1926, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, 2 vol., Alcan, Paris. 1929, *La civilisation chinoise*, La Renaissance du Livre, Paris. 1939, *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*, Alcan, Paris. 1952, *La féodalité chinoise*, Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning - Imago, Oslo - Paris, 1981. 1953, *Études sociologiques sur la Chine*, PUF, Paris. 1955, „Presentation de l'oeuvre posthume de Marcel Granet, *Le roi boit*”, după R.A. Stein, *L'Année Sociologique*, seria 3, 1952: 9 - 105, Paris.

GRIAULE Marcel

Antropolog francez, Marcel Griaule s-a născut în

1898 la Aisy-sur-Armancon (Yonne, Franța). Format la școala lingvistului M. Cohen și a lui M. Mauss, în anul 1928 va efectua prima sa misiune de etnograf în Abisinia. De aici revine cu roade prețioase: observații de teren și manuscrise creștine deosebit de importante, în limbile gueză și amhară. Printre primele publicații ale sale se numără o lucrare de referință chiar și astăzi: *Le livre de recettes d'un dabtara abyssin* (1930) și un volum de călătorii, *Les flambeurs d'hommes* (1934), titlu evocând supliciul, urmărit de autor ca martor ocular, la care a fost supus un regicid în piața publică.

31 martie 1931 reprezintă o dată decisivă nu numai pentru cariera lui Griaule, ci și pentru istoria etnologiei franceze, care își dobândește acum certificatul de naștere oficial, ca disciplină de teren. Parlamentul a adoptat atunci o lege specială în vederea organizării misiunii Dakar-Djibouti, având ca obiective aducerea de colecții la Musée d'Ethnographie de la Trocadero, inițierea și susținerea pe termen lung a unui program de cercetări etnografice. Chiar la începutul celor douăzeci și două de luni de activitate, timp în care vor prospecta 15 țări, Griaule și colaboratorii săi vor realiza primul contact cu dogonii din podișul Bandiagara, Sudanul francez (Mali). Astfel, dintr-o misiune concepută ca o expediție de anvergură continentală se va naște proiectul unei cercetări în profunzime, concentrată asupra unei singure populații (doar ulterior investigațiile se vor extinde la toată aria culturală sudaneză). Proiectul lui Griaule care, până în 1937, va reveni de trei ori la dogoni, era acela de a alcătui un corpus de cunoștințe cât mai complet posibil, înglobând într-un întreg semnificativ cultura materială, practicile sociale, riturile și, prin intermediul miturilor și credințelor, sistemele de reprezentări religioase și metafizice fundamentale. Această primă fază a operei lui Griaule a fost încununată de susținerea tezei sale de doctorat,

Masques dogons (1938). Lucrarea voluminoasă și savantă, extraordinar de precisă în descrierea unor ritualuri lungi și complexe precum *sigi*, va deschide noi perspective pentru antropologia religioasă și îndeosebi pentru analiza unei notiuni-cheie, *nyama*, a cărei clarificare este indispensabilă pentru înțelegerea mecanismului sacrificial. Izbucnirea celui de-al doilea război mondial a întrerupt cercetările pe teren. Numit, în 1943, profesor la Sorbona, Griaule va deveni titularul primei catedre de etnologie generală a Universității franceze. Opera sa va cunoaște o mutație substanțială la sfârșitul anului 1946, când Griaule se întâlnește cu un bătrân vânător dogon, Ogotemmeli în 1948 publică discuțiile sale cu acesta, într-un volum intitulat *Dieu d'eau*. Este momentul când realizează faptul că toate cunoștințele etnografice culese împreună cu echipa sa vreme de cincisprezece ani nu reprezintă decât o etapă preliminară unei cunoașteri mult mai profunde, mai autentice, anume aceea elaborată de către înțelepții dogoni; amplexarea acesteia o înțelege abia acum, prin descoperirea unei cosmogonii, a unei metafizici și a unei religii ce îi situează pe dogoni „la înălțimea popoarelor antice, studiul acestora putând fi de folos inclusiv cristologiei”. Griaule se va angaja cu abnegație în această direcție, colaborând foarte strâns cu G. Dieterlen. Moare prematur la Paris, în 1956, lăsând în urmă o operă de referință, dar neterminată. În 1965, G. Dieterlen va publica, sub dubla lor semnătură, primul volum din lucrarea mai vastă *Renard pale*, rezumatul mitologiei dogonilor.

A. ADLER

1930, *Le livre de recettes d'un dabtara abyssin*, Institut d'Ethnologie, Paris. 1933, *Silouhettes et graffiti abyssins*, Larose, Paris. 1934, *Les flambeurs d'hommes*, Calmann-Levy, Paris. 1935, *Jeux et divertissements abyssins*, EPHE, Paris. 1936, *La peau de l'ours*, Gallimard,

Paris. 1938, *Jeux dogons*, Institut d'Ethnologie, Paris. 1938, *Masques dogons*, Institut d'Ethnologie, Paris. 1943, *Les Sao legendaires*, Gallimard, Paris. 1945, *Les grands explorateurs*, PUF, Paris. 1947, *Arts de l'Afrique Noire*, Editions du Chene, Paris. 1951 (coaut. G. DIETERLEN), *Signes graphiques soudanais*, Hermann, Paris. 1957, *Méthode de l'ethnographie*, PUF, Paris. 1965 (coaut. G. DIETERLEN), *Le renard pale*, t. I, fascicula 1, Institut d'Ethnologie, Paris.

SARRAUL A., 1957, *Marcel Griaule, conseiller de l'Union française*, precedat de *Eloge funebre*, Nouvelles Editions Latines, Paris.

GRUP DE DESCENDENȚĂ

Expresia „grup de filiație” traduce, dar într-un mod mai degrabă nefericit, sintagma din limba engleză *descent group*, unde *descent* este o noțiune care prezintă, în literatura antropologică, trăsături polisemantice absente din conceptul franțuzesc de „filiație” (Dumont, 1971). Este deci preferabil să vorbim de „descendentă” și „grup de descendentă”. Noțiunea de „descendentă” a fost folosită la început cu referire la *gens* (în sensul latinesc al termenului), în care s-ar fi reunit, prin intermediul unei descendente presupuse sau fictive, familiile suverane din Roma arhaică (Maine, 1861). Descendenta devine, în concepția lui L.H. Morgan (1877), o regulă de afiliere ce permite repartizarea indivizilor în *gentes* diferite, cu frontiere sociale bine delimitate. La Morgan, *gens* nu mai semnifică neapărat grupuri de familii, ci grupuri ireductibile la elementele lor constitutive și circumscrise prin faptul descendentă. Acesta este sensul exact pe care îl preia Rivers și care reproduce expresia franțuzească *groupe de filiation*, cu excepția tuturor celorlalte semnificații adăugate ulterior sensului inițial, de la noțiunea de „grup” a lui W.H.R. Rivers la cea de „persoană morală” a lui A.R. Radcliffe-Brown și până la teoria

sistemului de înrudire elaborată de E.E. Evans-Pritchard și M. Fortes.

Rivers (1924) ajunge să definească noțiunea de „grup” cu mai multă claritate decât predecesorii săi. Activitatea comună, interesul comun nu sunt suficiente pentru a realiza un grup. Pentru ca un grup să se deosebească de celelalte grupuri este necesară o frontieră de natură socială și o coeziune internă. Frontiera poate fi realizată printr-o regulă strictă de apartenență, prin intermediul căreia membrii grupului se vor deosebi fără echivoc de cei care nu sunt membri; organizarea internă va regla în funcție de norme specifice raporturile dintre membrii grupului, conducând astfel la solidaritatea necesară. Descendentă va fi regula de apartenență care definește afilierea la clan, clanul devenind astfel o grupare uniliniară ce invocă o ascendentă comună fictivă. Pentru a constitui grupuri discontinue, descendentă trebuie să fie în mod necesar uniliniară, asemenea grupurilor pe care le formează. După Rivers, ideea unui grup de descendentă – clan sau neam – care nu este uniliniar ar fi o contradicție în termeni.

Rivers făcea distincție între apartenență și organizarea internă. Radcliffe-Brown (1935) le va confunda pe cele două, transformând grupurile în persoane morale (în limba engleză: *corporations*). „Individul colectiv”, persoana morală este, în raporturile pe care le întreține cu lumea exterioară, unul, indivizibil și nediferențiat; se bucură în același timp de permanentă, este înzestrat cu o durată ce se extinde dincolo de experiențele individuale; se află în posesia unui ansamblu de bunuri dintre care esențiale sânfund teritoriu și statutul membrilor săi. O linie de înrudire patrilineară sau un clan, de exemplu, se compune din descendenții în linie agnatică dintr-un strămoș eponim: se spune despre unul dintre membrii acestui grup că se bucură de statutul de agnat, pe

care i-l conferă tot grupul. Descendenta patrilineară este condiția dobândirii unui anumit statut și, astfel, este un mod de afiliere la grup. Dar, așa cum, în măsura în care oferă acces la un statut, ea se bucură și de o valoare Juridică” (termen care traduce cu aproximație englezescul *jural*), ea este determinantă și în ceea ce privește o sumă întreagă de drepturi și de îndatoriri, asociate unei poziții sociale ce reglează comportamentele interpersonale din interiorul grupului. Astfel, descendenta dirijează atât afilierea la grup, cât și organizarea internă a acestuia; se manifestă atât ca un criteriu de apartenență, cât și ca un sistem normativ.

Evans-Pritchard și Fortes vor complica și mai mult lucrurile, disociind organizarea internă a persoanelor morale, care ar ține de sfera domesticului, de dimensiunea lor politică, aspect ce ar viza raporturile dintre persoanele morale. În societățile fără stat, numite acefale, sistemul „de înrudire” va sta la baza organizării acestor raporturi, jucând rolul unui sistem politic. Descendenta uniliniară, constitutivă pentru neam și segmentele acestuia, mai poate fi încă întâlnită, îmbinând, pe baza unei ierarhii ancestrale, relațiile politice stabilite între grupuri minimale care nu sunt altceva decât persoane morale. Dacă *rudenia* ordonează domeniul domestic și rezidențial, dezvoltând o rețea de relații interpersonale, *descendenta* domină politicul, conturând în interiorul continuității de ființe grupuri discontinue. Pentru Evans-Pritchard (1940), grupurile minimale poartă o marcă locală, iar genealogia (la nueri) este o *reprezentare* a raporturilor politice între secțiuni teritoriale. Astăzi am putea spune că genealogia este o ideologie politică. Fortes (1969) nu consideră că aceste grupuri minimale sunt grupări locale, ci mai degrabă segmente de înrudire (la tallensi), recrutate pe baza descen - dentei. Sistemul de înrudire nu mai este, astfel, simpla reprezentare a unei ordini inițial teritoriale,

ci mecanismul care ordonează raporturile dintre grupele de descendență. Descendența cumulează, prin urmare, trei funcții: definește afilierea la un grup (segment de înrudire), organizează comportamentele interpersonale în interiorul grupurilor și reglează raporturile dintre segmentele unui neam, constituind astfel sistemul de înrudire. Descendența nu va mai avea, deci, o simplă valoare Juridică”, ci una „politico-juridică” (*politicaljural*) și va putea sta astfel la baza unei veritabile „teorii a descendenței”, cu pretenția de a furniza o explicație, pornind de la constituirea grupurilor de descendență, pentru’o zonă considerabilă din etnografia societăților așa-zis primitive.

Pentru a da seamă despre complexitatea faptelor pe care această teorie nu le poate totuși clasifica, au fost elaborate câteva concepte noi: acela de „afiliere complementară”, de exemplu, cu referire la subordonarea altor raporturi de paternitate la modul de descendență dominant (Fortes, 1953), sau cel de „descendență dublă”, care explică situația grupurilor patrilineare și a grupurilor matrilineare cu funcții diferențiate în cadrul societății. Reificarea grupurilor de descendență este completă atunci când li se atribuie o funcție economică: ideea că segmentele de descendență și organizarea acestora definesc accesul la resursele economice îi va încuraja pe unii antropologi cu simpatii în zona marxismului să vorbească despre un „mod de producție familial”.

Această „teorie a descendenței” a fost criticată încă de foarte timpuriu și chiar de personalități din cadrul școlii britanice de antropologie. E.R. Leach (1961) pune în discuție pertinenta clasificărilor operate din această perspectivă și arată că grupurile locale de descendență (*local descent groups*) se organizează în funcție de alte criterii și nu strict în raport cu descendența. Totodată, autori precum F. Barth sau adepții așa-numitei analize

tranzacționale critică tocmai fundamentele teoriei grupurilor, cum ar fi ideea unei discontinuități formale între acestea.

Datele culese în principal din Noua Guinee i-au condus pe autorii americani la ipoteza conform căreia numai o descendentă uniliniară ar permite constituirea de grupuri exclusive și la ideea existenței unor grupuri de descendentă cognatică. Foarte puțin influențați de perspectiva britanică asupra grupului, conceput ca persoană morală, autorii americani au preferat să studieze raporturile dintre cultură și interacțiune. Grupul, în realitatea sa fenomenală, se analizează ca un ansamblu de interacțiuni limitate în timp și spațiu, dar guvernate de anumite norme culturale. Prin urmare, trebuie să distingem descendentă ca factor cultural - cu alte cuvinte ca simplă reprezentare a unei ascendente comune pe care orice cultură o investește cu o anumită valoare (Schneider, 1965) - de descendentă ca regulă, care definește afilierea și organizează interacțiunea. Este posibil să existe descendenți dintr-un strămoș comun care, cu toate acestea, să nu efectueze aceeași activitate. Mai rămâne ideea unei ascendente comune, determinând categorii (*descent categories*) de agnati, de cognati sau de rude matriliare, care nu se clasifică în funcție de o activitate comună. Grupul de descendentă nu ia trăsăturile unei anumite entități sociale discrete decât atunci când o societate utilizează această reprezentare culturală pentru a organiza interacțiunea, în vederea unor obiective precise (Scheffler, 1965; Keesing, 1975). În acest caz, individul colectiv care este persoana morală nu mai este o entitate supraindividuală, care să-și prelungească existența dincolo de aceea a membrilor săi, ci corespunde pur și simplu unui ansamblu de persoane aflate în situație de interacțiune la momentul prezent, într-un loc determinat și reclamându-se dint'r-o ascendentă comună pentru a justifica asocierea lor

în vederea realizării unor scopuri precise. Descendenta cognatică sau nediferențiată va fi, în acest caz, susceptibilă de a defini atât un grup anume, cât și descendenta uniliniară.

M. VERDON

DUMONT L., 1971, *Introduction a deux theories d'anthropologie sociale*, Mouton, Haga - Paris.

— EVANS-PRITCHARD E.E., 1940, *The Nuer*, Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *Les Nuer*, Gallimard, Paris, 1978).

— FORTES M., 1969, *Kinship and the Social Order*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— KEESING R.M., 1975, *Kin Groups and Social Structure*, Holt, Rinehart & Winston, New York.

— MAINE H.J.S., 1861, *Ancientlaw*, Murray, Londra (trad. fr. *L'ancien droit considere dans ses rapports avec l'histoire de la societe primitive et avec les idées modernes*, A. Durand - P. Laureil, 1874, Paris).

— MORGAN L.H., 1877, *Ancient Society*, Holt, New York (trad. fr. *La société archaïque*, Anthopos, Paris, 1971).

— RADCLIFFE-BROWN A.R., 1935, „Patrilineal and Matrilineal Succession”, în *Iowa Law Review*, 20 (trad. fr. „Succession patrilineaire et matrilineaire”, în A.R. Radcliffe-Brown, *Structure et fonction dans la société primitive*, Editions de Minuit, Paris, 1968).

— RIVERS W.H.R., 1924, *Social Organization*, Kegan Paul, Londra.

— SCHEFFLER H.W., 1965, *Choiseul Island Social Structure*, University of California Press, Berkeley.

Clan. Descendență

GRUP DOMESTIC

Este indicat ca noțiunile de „familie”, „casă” și „grup domestic” (în limba engleză: *family, household, domestic group*) să nu fie considerate ca sinonime. Într-adevăr,

acestea se raportează la realități de ordin diferit, pe care este util să le distingem în mod analitic. Noțiunea de „familie” se referă la raporturile de rudenie stabilite între membrii acesteia, în timp ce noțiunea de „casă” (căminul din Vechiul Regim, menajul din statisticile moderne) trimitela folosirea în comun a unor facilități și a rezidenței în general, iar noțiunea de „grup domestic” desemnează ansamblul de indivizi care îndeplinesc în comun și zilnic sarcinile de producție necesare în vederea supraviețuirii și consumă împreună produsele muncii lor. Este vorba, așadar, despre principii de organizare distincte din punct de vedere logic și care duc, în cazul multora dintre societățile studiate de etnologi, la constituirea unor unități sociale diferite în ceea ce privește conținutul.

M. Fortes (1958) a demonstrat că, în interiorul unei societăți, elementele componente ale grupurilor domestice, luate la un anumit moment din istoria lor, nu sunt suficiente pentru a revela forma culturală predominantă de organizare domestică (*internal structure of domestic group*), chiar dacă aceasta poate fi atestată din punct de vedere statistic, și că ar fi necesar ca această compoziție a lor să fie pusă în legătură cu diferitele etape ale „ciclului dezvoltării domestice”.

G. LENCLUD

BENDER D.R., 1967, „A Reñinement of the Concept of Household: Families, Co-residence and Domestic Functions, în *American Anthropologist* 69 (5): 493 – 504. – FORTES M., 1958, „Introduction”, în J. Goody (ed.), *The Developmental Cycle în Domestic Groups*, Cambridge University Press, Cambridge.

Familie. Producție domestică

H

HALUCINOGENE

Termenul de „halucinogene” este de dată relativ recentă, din jurul anului 1950. Este utilizat pentru a

caracteriza substanțele care, consumate chiar și în cantități mici, modifică percepția și provoacă halucinații. Termenul nu este întru totul satisfăcător, deoarece anumite substanțe, cum ar fi alcoolul, atunci când doza consumată devine toxică, pot afecta substanțial metabolismul și pot provoca modificări în funcționarea gândirii și a comportamentului, fără a duce însă, de fapt, la halucinații.

Omul a descoperit cu siguranță proprietățile halucinogene ale unor plante încă de foarte timpuriu; unii cercetători au susținut chiar ideea că acestea s-ar afla la originea noțiunii de „zeu” și a conceptului de „celălalt tărâm”. Nu avem alte dovezi în sprijinul utilizării halucinogenelor din cele mai vechi timpuri, în afara reprezentărilor figurate de plante sau de motive executate sub influența lor, ori a descrierilor privind efectele acestora întâlnite în diferite texte. Astfel, nimic nu a putut confirma ipoteza conform căreia cornul-de-secară ar fi fost utilizat în cadrul misterelor de la Eleusis sau că *soma* din textele vedice este buretele-pestrit, pe care indo-europenii l-ar fi cunoscut înainte de a ajunge în India.

Halucinogenele de origine vegetală naturală pot fi împărțite în două mari grupe: 1) cele care conțin azot și sunt alcaloide sau baze înrudite; 2) cele care nu conțin azot, cum ar fi cânepa indiană. Mai multe alcaloide halucinogene conțin compuși chimici ce pot fi regăsiți și în neurohormonii sistemului nervos central.

Observațiile etnologilor demonstrează că folosirea halucinogenelor este rezultatul unei pregătiri mai mult sau mai puțin ritualizate sau inițiatice și că ea presupune întotdeauna o foarte bună cunoaștere a efectelor care se pot obține din amestecuri și din doze. Practicile șamanice și divinatorii, fenomenele de transă sau de posesiune includ adeseori, dar nu obligatoriu, consumul de plante halucinogene.

Cu toate acestea, nu toate societățile au utilizat

întregul evantai de halucinogene pe care le aveau la dispoziție în flora înconjurătoare, de exemplu speciile răspândite în toată lumea cum ar fi ciunăfaia sau diferite tipuri de ciuperci. Unele au fost chiar interzise. Este cazul civilizației creștine, care consideră că folosirea solanaceelor euroasiatice (măselarita, beladona, mătrăguna și ciunăfaia), a cornului-de-secară sau a bureților-pestriți - aceștia din urmă fiind încă în uzul șamanilor siberieni - ține de practicile magice și vrăjitorești. Utilizarea unei alte plante halucinogene, celebră pentru lumea veche, anume cânepa indiană, provenind evident din Asia Centrală, este mai răspândită în Africa și Asia decât în Europa, unde nu există un alt halucinogen important. În Noua Guinee, aflăm menționate specii diverse de halucinogene locale, doar că acestea, conform informațiilor care ne stau la dispoziție, nu au fost studiate din punct de vedere chimic până acum. Singurul halucinogen propriu Africii este *iboga*, folosită în Africa Centrală.

Lumea nouă a furnizat cele mai multe halucinogene. Mexicul, în primul rând, cu *peyotl*, un cactus mic cu mescalină, apoi diferite ciuperci din familia agaricaceelor și două specii de rochita-rândunicii (convolvulacee), dintre care unul, *ololiuqui*, posedă un principiu activ foarte apropiat de LSD, halucinogen semisintetic. Anzii, la rândul lor, unde s-a descoperit relativ târziu un alt tip de cactus (un *Trichocereus*) cu mescalină. În fine, Amazonia, cu *Banisteriopsis*, *Adenanthera*, *Virola*, *Brugmansia*, ca să nu le amintim decât pe cele principale, este terenul unde se întâlnesc formele cele mai diversificate, de la cele foarte elaborate și ritualizate la cele banalizate, de utilizare a plantelor halucinogene.

C. FRIEDBERG

ALLAIN P., 1973, *Hallucinogenes et société. Cannabis et peyotl, phénomènes culturels et mondes de*

l'imaginaire, Payot, Paris.

— FRIEDBERG C, 1960, „Utilisation d'un cactus a mescaline au nord du Perou (*Trichocereus pachanoi* Brit. et Rose), în *Actes du VIE Congres international des sciences anthropologiques et ethnologiques*, t. II, Paris.

— FRIEDBERG C, 1965, „Des Banisteriopsis utilisees comme drogue en Amérique du Sud”, în *Journal d'agriculture tropicale et de botanique appliquee*, 12: 403 - 437, 550 - 594, 729 - 780. - FURST PT. (ed.).

— *Flech of the Gods. The Ritual Use of Hallucinogens*, Praeger Publishers (trad. fr. *La chier des Dieux, l'usage rituel des psychedeliques*, Le Seuil, Paris, 1974).

— HARNER M.J. (ed.).

— *Hallucinogens and Shamanism*, Oxford University Press, Londra.

— HEIM R., WASSON R.G., 1958, *Les champignons hallucinogenes du Mexique*, Editions du Museum National d'Histoire Naturelle, Paris.

— HOFFER A., OSMOND H., 1967, *The Hallucinogens*, Academic Press, New York.

— LA BARRE W., 1938, *The Peyote Cult*, Yale University Press, New Haven.

— LEWIN L., 1970, *Phantastica. Drogues psychedeliques, stupefiants, narcotiques, excitants, hallucinogenes*, Payot, Paris.

— SCHULTES R.E., HOFMANN A., 1979, *Plants of the Gods*, McGraw Hill, Maiden Head (trad. fr. *Les plantes des dieux. Les plantes hallucinogenes, botanique et ethnologie*, Berger-Levrault, Paris, 1981).

HAUDRICOURT André Georges

Antropolog, lingvist și naturalist francez, André Georges Haudricourt s-a născut la Paris, în anul 1911. Inginer agronom în 1931, diplomat în fitopatologie și genetică în 1932, el frecventează cursurile lui Mauss la

Collège de France, se formează ca geograf (1933), lucrează în URSS la Institutul de Fitotehnie condus de N. Valivov (1933 - 1934) și își desăvârșeste la Paris formația de botanist (1936). Cercetător la Laboratoire de Botanique Appliquee de pe lângă Musée National d'Histoire Naturelle, își face intrarea la CNRS în 1939 (secția de biologie vegetală); din anul 1944 se îndreaptă spre lingvistică. Detașat, în perioada 1948 - 1949, la École Française d'Extreme Orient (Hanoi), Haudricourt va efectua mai multe călătorii în Noua Caledonie (1959 - 1960, 1962 - 1963) și în Extremul Orient (între 1966 și 1973).

Opera lui Haudricourt se structurează în jurul a trei centre principale de interes: istoria tehnicilor, cultivarea plantelor, lingvistica. În privința istoriei tehnicilor, cu aplicație la atelaj și la plug, Haudricourt arată că studiul unei tehnici sau al unui obiect ține de o metodologie specifică, că inovațiile tehnice nu au loc decât în anumite circumstanțe ale mutațiilor economice și sociale, că tehnologia se adaptează societății și nu invers. Abordând studiul plantelor cultivate din trei perspective (botanică, lingvistică, etnologie), Haudricourt va iniția o nouă disciplină, care, în cursul ultimelor decenii, și-a câștigat în mare parte autonomia: etnobotanica; cu privire la același obiect, aceasta articulează din punctul de vedere al experienței trăite a grupului cunoștințe, practici culturale, credințe și reprezentări - demers ce va fi sistematizat, pentru ansamblul raporturilor dintre om și mediul înconjurător natural, sub denumirea de etnoștiință. În domeniul lingvisticii, fonologia ilustrează cel mai bine preocupările lui Haudricourt, începând cu studiul limbilor slave și al rusei în special: contribuțiile sale se îndepărtează de fonologia structurală, pentru a se concentra mai mult asupra studiului genetic al diverselor trăsături fonologice. General vorbind, Haudricourt se inspiră din lingvistică pentru a pune în practică un demers

antropologic ce privilegiază comparația și dimensiunea istorică a fenomenelor tehnice și culturale.

P. DIBIE

1943 (coaut. L. Hedin), *L'homme et les plantes cultivées*, Gallimard, Paris. 1949 (coaut. A. Juilland), *Essai pour une histoire structurale du phonétisme français*, Klincksieck, Paris. 1955 (coaut. M. Jean-Brunhes Delamare), *L'homme et la charrue a travers le monde*, Gallimard, Paris. 1967 (coaut. J.M.C. Thomas), *La notation des langues. Phonétique et phonologie*, Institut Géographique National, Paris. 1972, *Probleme de phonologie diachronique*, SELAF, Paris. 1978 (coaut. C. Hagege), *La phonologie panchronique*, PUF, Paris. 1987, *Technologie, science humaine. Recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

HĂRȚI ETNOGRAFICE

Dezvoltarea cartografiei etnologice (reprezentarea distribuției spațiale a trăsăturilor sau ariilor culturale) a fost strâns legată de principalele curente de gândire care au dominat disciplina la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea: antropogeografia (Ratzel), difuzionismul și historicismul, puternic înrădăcinate în țările de limbă germană (Frobenius, Graebner, Schmidt), în Scandinavia (Aarne, Krohn) și în Statele Unite (Wissler, Kroeber). În funcție de tendințele specifice acestor diferite scoli, metoda cartografică a fost utilizată, în proporții variabile, pentru: 1) delimitarea regiunilor etnografice (*ethnographisches Land*, Ratzel), a cercurilor culturale (*Kulturkreise*, Frobenius, apoi Graebner, 1911: 132 - 133), a ariilor culturale care au un centru și o periferie (lucrările lui Wissler, 1926); 2) distingerea fenomenelor de difuziune în raport cu durata lungă, distribuirea spațială a faptelor fiind considerată o proiecție a proceselor istorice (lucrările lui Graebner despre Australia, Polinezia și Melanezia, ale

lui Nordenskjöld, 1919, despre America de Sud etc); 3) analizarea afinităților sau diferențelor dintre regiunile naturale și culturale (Kroeber, 1939). După această primă dezvoltare, cartografia faptelor culturale și teoriile difuzioniste care formau adesea substratul lor au căzut în dizgrație (în Statele Unite și în țările Europei de Vest) din pricina influenței funcționalismului, care postula recurgerea la analize totalizante la scară mică. Din acest moment, elaborarea hărților etnologice a fost considerată sterilă, chiar suspectă, reproșându-i-se acestei tehnici că petrifică realități complexe și mobile și că se bazează pe o concepție atomistă despre cultură. Totuși, situată în afara modelor și a curențelor dominante ale disciplinei, etnocartografia a cunoscut, din anii '20 și până în zilele noastre, o dezvoltare continuă și remarcabilă în țările Europei de Nord, ale Europei Centrale și de Est, prin intermediul realizării atlaselor naționale (*Atlasul folclorului elvețian*), regionale (*Atlasul etnografic al Slovaciei*) sau continentale (*Atlasul etnologic al Europei și al țărilor vecine*, realizat sub îndrumarea lui Zender și Bratanic). Mai mult sau mai puțin continuatoare ale difuzionismului, școlile de areologie și de stratigrafie culturală (scoala de la Viena, scoala finlandeză), care au reprezentat niște realizări gigantice pe în cantitatea de materiale acumulate, au găsit un context extrem de favorabil pentru emergența lor în: 1) perioadele de afirmare a identității naționale, regionale sau în revendicările extrateritoriale (rolul de pionierat al Poloniei în materie de cartografie culturală; aria acoperită de *Atlas der deutschen Volkskunde*, 1928-1938, care se referă la toate țările și regiunile germanofone); 2) națiunile cu o puternică tradiție muzeografică sau arhivistică (țările scandinave: *Atlas de folclor suedez*); 3) statele în care cercetarea este centralizată și planificată (țările din Est, în care academiile de științe au dat un impuls decisiv acestor

proiecte colective de largă respirație). Toate aceste lucrări etnografice asupra Europei (și cele, de acum mai rare, asupra societăților exotice – Iran, anumite țări din Africa etc.) afișează, în aparență, aceleași intenții (colectarea sistematică a datelor și studierea distribuțiilor lor) și se bazează pe aceleași principii: repartizarea punctelor de anchetă („locuri-martor”) potrivit unei dispunerii sistematice în rețea a ariei studiate, elaborarea chestionarelor, o colectare uniformă a materialelor, o tratare tipologică a datelor, o transcriere cartografică analitică, cel mai adesea sub forma unor simboluri repartizate pe puncte (vezi, pentru aceste metode, Wildhaber, 1972). Toți autorii sunt de părere că un atlas sau o hartă nu reprezintă niciodată un scop în sine, ci un instrument sau, pentru a relua o expresie a lui Bratanić (1978), a *scientific half-product*. Putem să ne întrebăm pentru ce e nevoie de un asemenea instrument. În acest punct, obiectivele sunt divergente și pot fi distinse, schematic, patru mari tendințe care nu se exclud reciproc: 1) o tendință *pragmatică*, potrivit căreia cartografia etnologică este un mijloc eficace (înainte) pentru colectarea, arhivarea și indexarea datelor și pentru prezentarea distribuției lor (după aceea); această cartografie „minimă” nu are altă pretenție în afara celei de a ajunge la o constatare, de a oferi un „instrument de însumare sinoptică” (M. Maget); 2) o tendință *areologică*, cartografia fiind considerată în acest caz un mijloc de delimitare, prin suprapunerea mai multor serii de trăsături, a ansamblurilor macro- sau microculturale (*ethnoareal-typology* a lui Y.U. Bromley, „zonele folclorice” ale lui A. de Van Gennep), de reperare a ariilor izolate, a frontierelor, a zonelor de contact; 3) o tendință care vizează *evoluția* și *difuziunea*, delimitată cronologic, a fenomenelor, care, potrivit termenilor lui J.J. Voskuil, își are „minimaliștii” și „maximaliștii” săi. În primul caz se pune

problema de a trasa difuziunea, delimitată cronologic, a unui fenomen particular (difuziunea obiceiului bradului de Crăciun către zonele romande și italiene ale Elveției, plecând din regiunile germanice), pe când în cel de-al doilea caz trebuie reconstituite, prin examinarea hărților de distribuție sincronică, procese istorico-culturale multiseculare; un asemenea demers aduce cu sine artificii de metodă și se izbește, adesea, de complexitatea „micro-istoriilor” care dezminț marile reconstrucții (v. Voskuil, 1982 - 1983); 4) o tendință care vizează, pe baza confruntării unei serii de hărți, distingerea *corelațiilor* dintre proprietăți, trăsături și instituții atestate în același spațiu cultural. Această *cartografie problematică* a fost auxiliarul mai multor cercetări importante (Parain, 1937; Clement, 1948, și lucrările etnoistoricilor care au evidențiat concurențe semnificative între obiceiuri succesoriale, tipuri de grupuri domestice și modele de autoritate în societățile europene). Totuși, cartografia nu este decât un mijloc, între atâtea altele, de a pune în evidență corelațiile. În mod semnificativ, întreprinderea etnografică cu cea mai mare contribuție, pe plan mondial, la punerea în lumină a corelațiilor nu are nimic dintr-un atlas, în afara numelui (*Ethnographic Atlas* al lui Murdock, 1967, conținând tabele de date referitoare la 862 de societăți).

Pe urmele criticilor funcționaliste, mai mulți autori au subliniat limitele etnocarto-grafiei: fiind prizonierele unui spațiu cu două dimensiuni, hărțile nu redau (sau o fac prost) variantele sociale la scara unei localități, reprezintă forme fără să țină seama de varietatea funcțiilor etc. Totuși, prin rigoarea pe care o impune și prin problemele pe care le scoate la lumină, cartografia faptelor culturale rămâne un puternic instrument euristic. „E la modă să râzi de această metodă laborioasă, nota Lowie, însă eficacitatea sa profilactică rămâne inegalabilă”. Să semnalăm și câteva

progrese recente: recurgerea la informatică a facilitat realizarea unor hărți cu corelații multiple; stabilirea unor „hărți mentale” (Gould, White, 1974), care reproduc frontierele atribuite de vorbitori ariei lor de apartenență, permite aprecierea diferențelor dintre spațiile trăite și percepute, pe de o parte, și cele construite pe baza distribuirii trăsăturilor culturale, pe de altă parte. În sfârșit, să notăm că etn-cartografia nu se reduce la realizarea unor atlase și că ea poate fi și un excelent mijloc pentru studierea unei societăți locale (de exemplu, analiza microcartografică a unui sat din India centrală făcută de Chambard, 1980).

C. BROMBERGER

BERTIN J., 1967, *Semiologie graphique*, Mouton - Gauthier-Villars, Paris.

— BRATANIC B., 1978, „Ethnological Cartography and Atlases”, în J. Cursenier (ed.), *Europe as a Cultural Area*, Mouton, Paris - Haga: 95 - 122. - BROMBERGER C, DIGARD J.

— P, 1975, „Pourquoi, comment des cartes ethnographiques de l'Iran”, în *Objets et Mondes*, XV (1): 7 - 24. - BRUNET R., 1987, *La carte, mode d'emploi*, Fayard - Reclus, Paris.

— CHAMBARD J.-L., 1980, *Atlas d'un village indien: Piparsol, Madhya Pradesh (Înde centrale)*, Editions de l'EHESS, Paris.

— CLEMENT P, 1948, „Le forgeron en Afrique noire”, în *Revue de geographie humaine et d'ethnologie*, îi 35 - 58. - GOULD P, WHITE R., 1974, *Mental Maps*, Pelican Books, New York.

— GRAEBNER, F., 1911, *Méthode der Ethnologie*, C. Winter, Heidelberg.

— KROEBER A.L., 1939, *Cultural and Natural Areas of Native North America*, Berkeley, University of

California. - „L'ethnocartographie en Europe”, în *Technologies, Ideologies, Pratiques*, 1982 - 1983, 4 (14).

— MURDOCK G.P., 1967, *Ethnographic Atlas*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.

— NORDENSKIÖLD E., 1919, *An Ethnographical Analysis of the Material Culture of Two Indian Tribes in the Gran Chaco*, Oxford University Press, Göteborg - Erländer - Londra (trad. fr. *Analyse ethnogéographique de la culture matérielle de deux tribus indiennes du Gran Chaco*, Genet, Paris, 1929).

— PARAIN C, 1979, „Les anciens procedes de battage et de depiquage en France (1937)”, în *Outils, ethnies et developpement historique*, Editions Sociales, Paris: 17 - 28. - VOSKUIL J.-J., „Les limites de la méthode cartographique”, în *Tehnologies, ideologies, pratiques*, 1982 - 1983, 4 (1 - 4): 105116. - WILDHABER R., 1972, „Folk Atlas Mapping”, în Dorson R. (ed.), *Folklore and Folklife, an Introduction*, University Chicago Press, Chicago: 179 - 196. - WIS - sler C, 1926, *The Relation of Nature to Man în Aboriginal America*, Oxford University Press, Londra - New York.

HERSKOVITS Melville Jean

Antropolog american, Melville Jean Herskovits s-a născut în 1895 la Bellefontaine, Ohio și a murit în 1963 la Evanston, Illinois. A studiat antropologia la Universitatea Columbia, unde a frecventat cursurile lui A. Goldenweiser, E.C. Parsons, T. Veblen și mai cu seamă pe cele ale lui F. Boas, care a exercitat asupra lui o mare influență. Și-a susținut teza de doctorat (PhD) în 1923. În 1927 inițiază, la Northwestern University (Evanston), primul program american de studii africane; aici, în 1961, va deveni titularul primei catedre de studii africane din Statele Unite. Opera lui Herskovits este foarte bogată - a publicat peste cinci sute de articole - și vizează mai multe domenii: antropologia fizică, muzica, arta, folclorul, religia,

economia, psihologia și studiul modificărilor culturale. Adevărat susținător al relativismului cultural, lui îi datorăm în special faptul de a fi inaugurat studiul științific asupra negrilor din Lumea Nouă.

Pionier în materie de delimitare a ariilor culturale africane (1924), autor al unei lucrări despre civilizațiile pastorale din Africa Orientală (1926), Herskovits va întreprinde, în 1928, împreună cu se „ia sa Frances Herskovits, prima sa cercetare de teren în străinătate, la „Bush Negroes și la populația urbană din Surinam (1934, 1936): din această perioadă datează interesul pentru studiul relațiilor istorice dintre Africa și cele două Americi, care-l va urmări toată viața. Vreme de cincisprezece ani se va consacra cercetării Americilor negre, din Brazilia până în Statele Unite: realizează primul inventar etnografic al societăților rurale din Haiti (1927) și Trinidad (1947) și redactează principala sa lucrare, *The Myth of the Negro Past* (1941), în care arată bogăția trecutului negrilor americani, pe care îl identifică și îl analizează pornind de la noțiuni precum „africanism”, „sincretism” și „reinterpretare”.

Anchetele lui Herskovits din Africa Occidentală, mai cu seamă cele de la Dahomey (Benin), au inspirat multiple studii care au și fost publicate (1938 b); contribuția sa la teoria generală cuprinde o lucrare despre funcția aculturației (1938 a), unul dintre primele tratate de antropologie economică (1940) și o lucrare în care se face bilanțul concepțiilor sale: *Man and His Works* (1948).

Herskovits a jucat un rol fundamental în formarea mai multor generații de africanisti și de afroamericanisti americani. Numele său nu poate fi separat de acela al lui F Herskovits, care a publicat mai multe lucrări alături de soțul ei, iar după moartea acestuia a antologat principalele lui articole referitoare la America africană (1966).

R. PRICE

1924, „A Preliminary Consideration of the Cultural Areas of Africa”, în *American Anthropologist* 26: 50 - 64. 1926, „The Cattle Complex în East Africa”, în *American Anthropologist* 28: 230 - 272; 361380; 494 - 528; 633 - 644. 1928, *The American Negro: A Study în Racial Crossing*, A. Knopf, New York. 1934 (coaut. F. Herskovits), *Rebel Destiny: Among the Bush Negroes of Dutch Guyana*, Whittlesey House, New York. 1936 (coaut. F. Herskovits), *Suriname*

Folklore, Columbia University Press, New York. 1937, *Life înin a Haitian Valley*, A. Knopf, New York. 1938 a, *Acculturation, the Study of Culture Contact*, J.J. Augustin, New York. 1938 b, *Dahomey, an Ancient West African Kingdom*, J.J. Augustin, New York. 1940, *The eeconomic Life of Primitive People*, A. Knopf, New York (reed., *Economic Anthropology*, A. Knopf, New York, 1952). 1941, *The Myth of the Negro Past*, Harper, New York (trad. fr. *L'heritage noir: mythe et realite*, Payot, Paris, 1966). 1947 (în colaborare cu F. Herskovits), *Trinidad Village*, A. Knopf, New York. 1948, *Man and His Work: The Science of Cultural Anthropology*, A. Knopf, New York (reed., *Cultural Anthropology*, A. Knopf, New York, 1955) (trad. fr. *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Payot, Paris, 1967).

HERSKOVITS F. (ed.), 1966, *The New World Negro*, University of Indiana Press, Bloomington.

— SIMPSON G.E. (ed.), 1973, *Melville J. Herskovits*, Columbia University Press, New York.

HERTZ Robert 1.

Omul și opera

Dintre toate pierderile de război suferite de grupul de colaboratori de la *L Année Sociologique* reuniți încă din 1898 sub conducerea lui E. Durkheim, moartea lui Robert Hertz a fost cu siguranță cea care a afectat cel mai mult dezvoltarea antropologiei. Această apreciere este împărtășită de majoritatea celor care, impresionați de

importanta lucrărilor publicate de către Hertz în timpul vieții și de amploarea proiectului intelectual ce-i însușește opera neterminată, s-au străduit atât în Franța (M. Mauss), cât și în Marea Britanie (E.E. Evans-Pritchard) să adune rezultatele cercetărilor sale și să-i comenteze aspectele cele mai novatoare.

Hertz s-a născut la Saint-Cloud, lângă Paris, în 1881. Absolvent al École Normale Supérieure și profesor licențiat în filosofie (1904), colaborează încă din 1905 la publicația *L'Année Sociologique*. Între anii 1904 și 1906, Hertz locuiește la Londra, unde va reuși să colecteze cu mare entuziasm – aproape că învață limba populației dayak din Borneo – o vastă documentație etnografică din care va extrage, mai târziu, materia lucrărilor sale. Întors în Franța, pentru o scurtă perioadă de timp va preda filosofia la liceul din Douai, după care va fi numit profesor la École Pratique des Hautes Études. Eseul despre „reprezentarea colectivă a morții” este publicat în 1907, în *L'Année Sociologique*; studiul său cel mai cunoscut, despre „preeminența mâinii drepte”, va apărea în 1909. În perioada petrecută la Londra, la British Museum, Hertz concepute un plan pentru o lucrare mai vastă, despre „păcat și expierea lui”, al cărei material era deja în anul 1912, o știm de la M. Mauss, „adunat, comentat, elaborat” și care era menită să ia forma unei lucrări consacrate în totalitate problemei impurității. Chiar dacă era atât de dedicat studiului „fenomenelor religioase și în același timp morale” (M. Mauss), Hertz descoperă în 1911 satul Cogne din Val d'Aoste (Italia) unde, în anul următor, va întreprinde o anchetă cu privire la cultul local al Sfântului Besse. Astfel, are ocazia de a-și manifesta din plin talentul de observator prin lucrările sale de „folclor mitologic comparat”. În tot acest timp, Hertz nu va separa activitatea didactică și lucrările de cercetare de preocupările politice și sociale. A fost editor și animator al

periodicului *Cahiers du socialiste*, în vreme ce soția sa, Alice Hertz, organiza primele grădinițe de copii din Franța. La izbucnirea războiului tocmai elaborase un proiect pentru o lucrare despre „legende și cultul stâncilor, munților și izvoarelor”, în prelungirea cercetării despre Sfântul Besse, și un altul de extindere asupra mitologiei elene a cercetărilor sale pe tema stâncilor. În 1915, sublocotenentul Hertz se află pe front, aproape de Etain (Meuse), unde își va petrece „ultimele luni din viață în compania «răcanilor din Mayenne și de prin alte părți», care îi vor oferi ultimele satisfacții de folclorist” (A. Hertz). Cade la 13 aprilie, în cursul „atacului inutil și sângeros” (M. Mauss) de la Marcheville-en-Woevre. Hertz avea 32 de ani.

Hertz a lăsat în urma sa un număr impresionant de însemnări destinate unei lucrări despre păcat. Mauss a editat paginile „aduse până la o formă aproape definitivă” (1922, reeditate în 1988) și a consacrat manuscrisului neterminat al prietenului său un curs de patru ani la Collège de France. Eseurile publicate, studiul postum despre proverbe și un lung rezumat al lucrării lui

K.K. Grass despre sectele rusești au fost reunite de către Mauss într-un volum publicat sub titlul *Melanges de sociologie et de folklore* (1928, reeditat în 1970). Traducerea în limba engleză, efectuată de R. și C. Needham, a celor două memorii ale lui Hertz despre „reprezentarea colectivă a morții” și „preeminenta mâinii drepte” - intitulată *Death and the Right Hand* (1960) - la inițiativa lui Evans-Pritchard, care a susținut la Oxford un curs despre Hertz, a readus în atenția comunității de antropologi anglo-saxoni o operă deja uitată în Marea Britanie (L. Dumont).

Hertz reia, în esență, cadrul de gândire și regulile de metodă elaborate de Durkheim. Obiectul cercetării se constituie în prealabil ca un *fapt social*; așa se face că, în

studiul său despre preeminenta mâinii drepte, asimetria organică este analizată din punctul de vedere al ideilor și al valorilor atașate acestora, „idealizarea dreptei” și „interdicțiile ce marchează mâna stângă”, adică o ideologie înserată într-un model de ordine. Conform doctrinei lui Durkheim, care definea faptele sociale ca „sisteme obiective de idei”, noțiunea de „reprezentare colectivă” joacă un rol esențial în lucrările lui Hertz. Apoi, faptul social de analizat este supus unei definiri generice cu funcția de a-i degaja esența, pornind de la varietatea manifestărilor sale culturale. Ca și la Durkheim, comparatismul valorificat aici debutează prin explorarea unui univers de cultură clar delimitat. Practicile mortuare ale populației dayak dețin într-un fel, în lucrările lui Hertz despre moarte, poziția pe care o ocupă totemismul australian în *Formes élémentaires de la vie religieuse*.

Totuși, asemenea lui Mauss, Hertz se îndepărtează în mai multe privințe de orientările maestrului său, prin faptul că aplică o metodă care ține seama și de complexitatea faptelor. Dacă Hertz a putut fi considerat un precursor al analizei structurale, aceasta se datorează cu siguranță faptului că el s-a străduit să deceleze, din interiorul unui ansamblu de date foarte atent delimitate, doar acele relații semnificative care pot oferi inteligibilitate ansamblului. Ipoteza lui Hertz conform căreia moartea nu este decât o „inițiere” se sprijină pe analiza minuțioasă a raporturilor dintre trei elemente: corpul defunctului, sufletul său și cei rămași în viață.

Numeroase lucrări ale antropologiei moderne, mai cu seamă cele despre clasificări (Needham, 1973), au fost parțial inspirate de cercetările lui Hertz.

M. IZARD, G. LENCLUD

2. Hertz și antropologia britanică

După ce multă vreme au ignorat lucrările lui Hertz, ca de altfel și pe cele ale lui Mauss, antropologii britanici

au ajuns destul de târziu, mulțumită lui Evans-Pritchard și Needham (1973), să se bucure de moștenirea intelectuală lăsată de acest precursor al antropologiei structurale. Totuși, chiar dacă opera sa a exercitat o oarecare influență dincolo de Canalul Mânecii, doctrina lui Hertz, la fel ca și aceea a lui Durkheim și a școlii franceze de sociologie în general, a fost considerabil simplificată. Astfel, au fost transmise eronat nenumărate aspecte ale tezelor lui Durkheim și ale lui Mauss cu privire la opoziția dintre sacru și profan și a fost neglijată, mai cu seamă de către A.R. Radcliffe-Brown (1939), adevărata importanță a lecțiilor durkheimiene despre funcția simbolurilor.

Maniera în care vor citi antropologii britanici opera lui Hertz despre clasificările dualiste ilustrează foarte bine această asimilare reductivă. Hertz evidențiază existența universală a schemelor clasificatorii, aplicate lumii și societății și luând o formă dualistă de tip stânga/dreapta, principiu masculin/principiu feminin, lumină/întuneric, răsărit de soare/apus de soare etc. El a formulat ipoteza conform căreia aceste scheme pot demonstra prezenta, în toate societățile, a opoziției dintre sacru și profan. Hertz și-a explicat ideea într-o manieră mai complexă. Desigur, a spus el, această opoziție trebuie raportată la un dualism inerent modurilor de organizare (descendentă masculină/descendentă feminină, rol ritual activ al bărbaților/rol ritual pasiv al femeilor, cu referire la societățile polineziene). Dar opoziția dintre sacru și profan acoperă într-un mod mai general distincția dintre grupul subiectului (Jumătatea căreia eu îi aparțin") și grupul „celorlalți” (cealaltă Jumătate”), sacrul fiind astfel un pol („eu”) și în același timp întregul relației dintre mine și celălalt, față de un alt pol („celălalt”).

În loc să-l citească pe Hertz dint'r-un punct de vedere relativist și totalizant, adică în lumina doctrinei lui Mauss, ceea ce ar fi permis să se verifice faptul conform căruia

clasificările dualiste sunt un revelator privilegiat pentru nivelurile de totalizare a reprezentărilor (Teherkezoff, 1983), antropologia britanică s-a folosit de el pentru a corobora teza conform căreia simbolismul este un limbaj care vorbește despre modul cum o societate își reprezintă sieși propria organizare și propriile clivaje interne. S-a ajuns la ideea conform căreia clasificările trimit la structurile profunde ale sistemelor familiale, teritoriale, politice. Așa se face că Hertz este invocat de către V.W. Turner (1966, 1968) într-un studiu asupra raporturilor dintre clasificările culorilor la populațiandembu (Africa Centrală) și opoziția considerată fundamentală în organizarea socială, între filiație (matriliniară) și rezidentă (virilocală). Tot așa se face că și Needham se referă la Hertz atunci când încearcă să descopere, îndărătul opoziției dreapta/stânga, un principiu de repartizare a politicului și a religiosului și, chiar mai mult, proporția de juridic și de magic din autoritatea sacră.

S. TCHERKEZOFF

1928, *Melanges de sociologie religieuse et de folklore*, prefată de A. Hertz, introducere de M. Mauss, Alcan, Paris (reed. *Sociologie religieuse et folklore*, PUF, Paris, 1980). 1988, *Le pêche et l'expiation dans les sociétés primitives*, Jean-Michel Place, Paris.

EVANS-PRITCHARD E.E., 1981, *A History of Anthropological Thought*, Faber & Faber, Londra.

— MAUSS M., „In memoriam: l'oeuvre inedite de Durkheim et ses collaborateurs” în M. Mauss, (*Euvres*, 3 vol., Editions de Minuit, Paris.

— NEEDHAM R., 1960, „The Left Hand of the Mugwe”, în *Africa*, XXXVII (4): 425 - 451.1980, *Reconnaissances*, University of Toronto Press, Toronto.

— NEEDHAM R. (ed.), 1973, *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*, University of Chicago Press, Chicago.

— TCHERKEZOFF S., 1983, *Le roi nyamwezi, la droite et la gauche. Revision comparative des classifications dualistes*, Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris.

— TURNER V.W., 1966, „Colour Classification in Ndembu Ritual”, în BANTON M. (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, Londra (trad. fr. „La classification des couleurs chez les Ndembu” în BRADBURY R.E. et al., *Essais d'anthropologie religieuse*, Gallimard, Paris, 1972).

HIMALAYA

Himalaya se compune dintr-o serie de lanțuri muntoase de forma unui arc de cerc de aproximativ 3.500 de kilometri, situat în plin centrul continentului asiatic, din Afghanistan până în Yunnan. Este cel mai înalt masiv muntos al planetei. În partea de vest se continuă cu Hindu-Kuch și cu Pamirul; în nord cu podișul Tibet, din Karakorum până în Kham; la vest se îmblânzește treptat, luând aspectul colinelor din sudul Chinei și din nordul Birmaniei. Astfel delimitați, munții Himalaya includ înălțimile meridionale (Terai și Bhabar) care se leagă de vasta Câmpie Indo-Gangetică, de văile înalte ale Indusului și Brahmaputrei, situate dincolo de lanțul himalayan propriu-zis. Munții acoperă zona orientală a Afghanistanului (Nuristanul), extremitatea septentrională a Pakistanului, Kashmirul pakistanez și cel indian, Ladakhul (India), statul indian Himachal Pradesh, șase districte din Uttar Pradesh, corespunzătoare Garhwalului și Kumaonului (India), Bhutanul, Arunachal Pradesh - provincie extremorientală a Uniunii Indiene - și, în nord, cea mai mare parte a podișului Tibet, din 1965 regiune autonomă a statului chinez. Din punct de vedere cultural, această centură muntoasă se situează la frontiera a două mari civilizații: a Asiei de Sud și a Asiei Centrale. De o

parte se întinde aria culturii indiene, de cealaltă parte cultura sino-tibetană. Acestor două mari ansambluri li se mai adaugă unele elemente de cultură orientală infiltrate prin Birmania, în funcție de care se organizează viața religioasă a populațiilor din Arunachal Pradesh, precum și influente islamice, perceptibile mai ales în Himalaya occidentală. Masivul muntos constituie așadar punctul de întâlnire a budismului și hinduismului, care au pătruns până în aceste zone izolate prin căile comerciale ce asigură legătura dintre India și Tibet încă din cele mai vechi timpuri ale antichității. Cele două mari religii de tradiție scrisă s-au suprapus peste practici șamanice și elemente tribale, caracterizate prin cultul zeilor pământului și noțiunea de „călătorie rituală” (N. Allen).

Popularea regiunii a avut loc în trei moduri diferite. Din est și din sud au venit populații indo-ariene, care s-au instalat în zonele de șes ale țării, mergând până la o altitudine de 2.000-2.500 m. Acești locuitori ai dealurilor, numiți *pahare*, au un mod de viață bazat pe cultivarea orezului. Din nord au descins populațiile de limbă și cultură tibetană, pe care locuitorii din sud le numesc *bhotivă*, iar tibetanii propriu-ziși, *mon-pa*. Acestea au ocupat văile din înălțimi, ajungând uneori până la 3.500 de metri altitudine; practică o economie mixtă, agrară și pastorală, în care orzul și iacul joacă un rol important. Al treilea val de migratori, cel mai puțin cunoscut, a venit dinspre granițele orientale ale Birmaniei și Yunnanului, fiind constituit din populații de limbă tibetano-birmaneză care au ocupat Arunachal Pradesh și, probabil, partea orientală a Bhutanului și a Nepalului.

Majoritatea acestor populații s-au refugiat în zonele himalayene, căutând adăpost din calea invadatorilor. Protejați de influențe exterioare datorită barierei muntoase, oamenii de aici au păstrat trăsături culturale și lingvistice de multă vreme dispărute în India sau în Tibet.

Este cazul populațiilor de limbă dardă sau kafiră din Hindu-Kuch, al enclavelor tibetane de pe înălțimile nepaleze și al locuitorilor din valea Kathmandu, care au conservat cultura indiană medievală.

Regiunea Himalaya este mult mai populată pe versanții meridionali, udați de ploile musonice, decât pe platourile aride din Transhimalaya, unde densitatea nu depășește 5 locuitori pe kilometru pătrat. Densitatea se diminuează considerabil în funcție de altitudine și de orientare: versanții sudici sunt mai populați decât cei nordici. Relieful compartimentat și dificultățile de comunicare au contribuit la formarea unui mozaic de grupuri etnice reduse ca dimensiuni, fiecare având o limbă proprie și obiceiuri specifice. În ciuda unor alianțe și a impactului tradițiilor culturale unificatoare (indiană, tibetană sau islamică), fiecare dintre aceste entități prezintă trăsături specifice.

Diversitatea etnică este extremă, iar structurile socio-religioase foarte variate. În Himalaya centrală trăiesc: populații indo-nepaleze, khas sau parbativă, organizate după sistemul indian de caste; etnii de limbă tibetano-birmaneză (măgar, gurung, tamang, newar, sunuwar, rai, limbu), puțin ierarhizate în interior și organizate într-un sistem de clanuri de tip segmentar; populații bhotivă de limbi-și culturi tibetane, divizate în straturi endogame și practicând ocazional poliandria fraternă. Putem semnală aici și prezenta unor minorități de limbi austroasiatice de tip munda (satar, poate și kusunda și raute). În Nepal, aceste grupe mari de populații trăiesc fiecare într-o zonă ecologică specifică, după un sistem de societăți etajate: tibeto-birmanezii ocupă etajul intermediar, încadrați fiind la nord de bhotivă și la sud de indonepalezi. În câmpia Teraiului interior trăiesc tharu, înrudiți cu triburile nord-indiene.

Diversitatea este la fel de mare și în Himalaya

occidentală, unde coexistă populații tibetane și indo-ariene, de religie budistă, hindusă, musulmană sau neafiliate direct la aceste ansambluri, cum ar fi kalash din Chitralul meridional. Existența unor limbi indo-ariene și indo-iraniene foarte vechi (kafire și dar de) și a culturilor indo-europene arhaice au atras atenția asupra regiunii. S-a putut descoperi astfel (Fussman) un stadiu foarte timpuriu al religiei prevedece, al cărui studiu ar putea pune într-o lumină nouă istoria hinduismului din India.

Populațiile din Himalaya orientală (sikkim, Bhutan) sunt în principal tibetane și nepaleze, cu excepția grupului lepcha, de origine nesigură. Cât despre Arunachal Pradesh, acesta constituie un sanctuar etnic de o bogăție excepțională, din păcate inaccesibil astăzi. Este populat de microetnii de limbi tibeto-birmaneze (mishmi, dafla, apa tani, adi, aka, gallong etc), cu spațiu social restrâns, și de tradiții culturale eminentemente orale. Sistemul lor social și credințele religioase nu au nicio legătură cu India sau cu Tibetul. Diversitatea și complexitatea zonei nu au împiedicat constituirea, între secolele al V-lea și al XII-lea, pe anumite văi, a unor mici regate care au putut profita de ruta comercială transhimalayană (Leh, Lhasa, Gtsang, Jumla, depresiunea Kathmandu etc). Totuși, până în secolul al XVIII-lea, Himalaya se caracterizează printr-o mare fărâmițare politică, ce va lăsa segmente destul de largi de populație sub tutela unor „șefii” tribale. Emergenta unui mare stat național în Nepal și în regiunile învecinate, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, nu a redus total eterogenitatea culturală și lingvistică. În unele cazuri, dimpotrivă, aceasta a stârnit reacții identitare și procese de etnicizare. Dar hinduismul, asociat cu pătrunderea în masivele muntoase a populațiilor indiene și indo-nepaleze, a erodat totuși, progresiv, culturile și limbile minorităților tradiționale.

G. TOFFIN

BERREMAN G.D., 1963, *Hindus of the Himalayas: Ethnography and Change*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles.

— FURER-HAIMENDORF C. von, 1962, *The Apatanis and Their Neighbours*, Routledge & Kegan Paul, Londra. 1982, *Highlanders of Arunachal Pradesh. Anthropological Research in North-East India*, Vikas Publishing House, Delhi.

— GABONEAU M., 1978, *Le Nepal et ses populations*, Editions Complexe, Bruxelles.

— GORER G.E., 1938, *Himalayan Village. An Account of the Lepchas of Sikkim*, M. Joseph, Londra.

— HITCHCOCK J.T., JONES R.L. (ed.), 1976, *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*, Aris & Phillips, Warminster.

— JEST C., 1975, *Dolpo. Communautés de langue tibétaine du Nepal*, Editions du CNRS, Paris.

— JETTMAR K., 1975, *Die Religionen des Hindukusch*, W. Kholhammer, Stuttgart.

— MacDONALD A.W. (ed.), 1982, *Les Royaumes de l'Himalaya*, Imprimerie nationale, Haga - Paris.

— TOFFIN G., 1984, *Société et Religion chez les Newar du Nepal*, Editions du CNRS, Paris.

HOCART Arthur Maurice

Antropolog britanic, Arthur Maurice Hocart s-a născut în 1883 la Etterbeck, aproape de Bruxelles, într-o familie de origine franceză stabilită la Guernesey (în insulele anglo-nor-mande); tatăl său, pastor wesleyan și apoi unitarian, i-a dat o educație religioasă foarte solidă. După studiile de la Athénée d'Ixelles (Bruxelles), urmate de anii petrecuți la Elizabeth College (Guernesey), tânărul Hocart devine student în științe umane la Exeter Collège (Oxford), unde se va număra printre discipolii lui E.E. Evans-Pritchard (1902); câțiva ani mai târziu, studiază filosofia și psihologia la Universitatea din Berlin. Între

1908 și 1909, două burse de studiu la Oxford îi vor permite lui Hocart să efectueze cercetări etnografice în Insulele Solomon, ca membru al echipei conduse de P.S. Trust; cu această ocazie, el va lucra împreună cu W.H.R. Rivers. În 1909 devine, cu concursul lui A.C. Haddon, directorul școlii din insulele L-au (Fiji), post pe care îl va ocupa până în 1912; aici, el se va ocupa cu studiul culturii fijiene. În 1912, grație unei alte burse, Hocart se poate consacra cu totul etnografiei: efectuează cercetări la Fiji, Rotuma, Wallis, Samoa, Tonga. În 1914 revine la Oxford, unde pregătirea sa în antropologie va fi întreruptă de război; ulterior se apucă de studiul limbilor sanscrită, tamul, pali și al singalezei. Întreprinde un stagiu de conservare muzeografică în India după care, în 1921, devine director al misiunii de arheologie britanică din Ceylon. Fondează și conduce secțiunea de arheologie și etnologie a periodicului *Ceylon Journal of Science*. Întors în anul 1928 în Marea Britanie, va preda la University College (Londra) în perioada 1932 – 1934 și va lucra împreună cu G. Eliott Smith și cu W.J. Perry. Ales ca membru în consiliul de la Royal Anthropological Institute, Hocart nu va reuși să-și creeze o situație stabilă. În 1934 îi urmează lui Evans-Pritchard la catedra de sociologie a Universității din Cairo, unde va preda până la moartea sa prematură, survenită în anul 1939.

Hocart ocupă un loc singular în istoria antropologiei britanice: el s-a ținut (sau a fost ținut) la distanță de cercurile antropologice, care au acordat o atât de mică importantă operelor lui, încât lucrarea sa despre caste a fost publicată în Franța, în 1939. Opera lui

Hocart a făcut obiectul unei critici severe venite din partea lui A.R. Radcliffe-Brown (1952), în timp ce Evans-Pritchard o repune în drepturi, datorându-i probabil faptul de a se fi îndepărtat de funcționalism și de a-și fi îndreptat interesul spre istorie. În Marea Britanie, opera lui Hocart

își va găsi apărători printre foștii săi colegi de la University College, Eliott Smith și Perry; Lord Raglan, prietenul său apropiat și executorul său testamentar, s-a ocupat de editarea postumă a lucrărilor; lui îi datorăm reeditarea volumului intitulat *Castes* (1950) și a schiței pentru *The Northern States of Fiji* (1952), rămasă neterminată. Antropologii francezi i-au receptat favorabil scrierile: M. Mauss va recunoaște în ele poziții apropiate de ale sale, referitoare la ritual și la schimb; C. Lévi-Strauss și L. Dumont i-au salutat rigoarea și profunzimea; în Statele Unite, opera sa a fost apreciată de către M. Sahlins. Condscendenta englezilor față de Hocart nu mai este astăzi decât o amintire: ediția din 1970 a lucrării *Kings and Councillors* (1936) se deschide cu o introducere foarte importantă semnată de R. Needham, care reabilitează aportul teoretic al lui Hocart. El abordează studiul evoluției instituțiilor sociale, convins fiind că asemănările pe care acestea le manifestă între ele sunt revelatoare în privința acelor convergente structurale care nu au nevoie să fie explicate prin referința la o origine comună, fapt ce nu modifică însă cu nimic preocuparea de a cerceta această origine. O importantă fundamentală acordă Hocart și ritului. În concepția sa, ritul poartă în sine o capacitate specifică de animare a „vieții” sociale și oferă omului, în schimb, posibilitatea de a acționa asupra societății. Hocart a dezvoltat o concepție neo-vitalistă și neoorganicistă asupra lumii, în măsură să-i îngrozească pe funcționaliștii englezi: oamenii simt raportul lor cu viața ca pe un raport cu o substanță de concentrație variabilă, prezentă diferit, în funcție de contextele sociale și de statutul ființelor vii; boala și moartea ar indica, într-o anumită măsură, transferul acesteia în alte ființe vii, în forte supranaturale, în felurite obiecte etc. Riturile permit atât aplicarea, cât și controlul acestor transferuri de substanță. Hocart a elaborat această ipoteză generală în anii 1927 - 1929, pe

când studia societățile oceaniene; el urma să o aplice analizei sistemului de caste din Asia de Sud (1933, 1939), precum și analizei regalității. În *Kings and Councillors*, Hocart va reuși să atingă formula cea mai încheată a planului său analitic. Pentru Hocart, formele de organizare politică pe care le cunoaștem în prezent sunt rezultatul unui lung proces de maturizare și trimit la instituții al căror fundament ritual era inseparabil legat de o funcție socială încă prezentă în prevenirea și reprimarea transgresiunilor sociale, în recurgerea la violență și căutarea păcii. Hocart formulează o metodă comparată, asociind recursul la intuiția generalizantă și utilizarea unui formalism logic bazat pe o perspectivă holistică și pe importanța ce revine analizei schimburilor ceremoniale. Etnograf minuțios, teoretician deconcertant și incitant, Hocart ocupă astăzi un loc de prim rang într-o mișcare antropologică ce se îndepărtează de pozitivismul școlilor.

J.-C. GALEY, D. VIDAL

1927, *Kingship*, Oxford University Press, Londra.
1929, *The L-au Islands of Fiji*, Bishop Museum, Honolulu.
1933, *The Progress of Man. A Short Survey of His Evolution*, Methuen, Londra (trad. fr. *Les progres de l'homme*, Payot, Paris, 1935). 1936, *Les castes*, Musée Guimet, Paris. 1936, *Kings and Councillors. An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*, Paul Bardey, Cairo (trad. fr. a ediției din 1970, *Rois et courtisans*, Le Seuil, Paris, 1978). 1952, *The Northern States of Fiji*, The Royal Anthropological Institute, Londra. 1952, *The Life-giving Myth and Other Essays*, Methuen, Londra (trad. fr. *Le mythe sorcier*, Payot, Paris, 1973).

NEEDHAM R., 1967, *A Bibliography of AM. Hocart (1883 - 1939)*, Blackwell, Oxford. 1970, „Introduction”, în A.M. Hocart, *Kings and Councillors*, ed. a II-a, University of Chicago Press, Chicago.

HOLISM e Dumont (L.). Hocart (A.M.). Weber (M.)

HUMAN RELATIONS AREA FILES

Human Relations Area Files (HRAF) constituie un sistem de cercetare, analiză, clasificare și arhivare a datelor etnografice reproduse pe fișe și clasate după localizarea geografică și categoriile de fapte descrise.

Acest fișier este publicat de către un organism necomercial de la Yale, Statele Unite, patronat și controlat de optsprezece universități americane, două universități japoneze, o universitate coreeană și École des Hautes Études en Sciences Sociales, singura instituție din Europa care deține acest instrument de lucru, în Laboratoire d'Anthropologie Sociale din Paris.

Concepția *HRAF* se datorează lui G.P. Murdock care a formulat, în 1937, la Institute of Human Relations de la Yale, obiectivele vizate de acest instrument documentar: favorizarea lucrărilor de cercetare a comportamentelor și a modurilor de viață; conceperea și punerea la dispoziția publicului a unui sistem care să organizeze cunoștințele; inițierea unor lucrări interdisciplinare prin care să se verifice posibilitatea corelării datelor și a formulării de generalizări. În 1949, sistemul *Human Relations Area Files* a fost acceptat în cinci universități americane „fondatoare”, urmate câțiva ani mai târziu de alte cincisprezece universități „membre” în colectivul de gestionare a sistemului. În 1958, o versiune a *HRAF* sub formă de microfise a fost propusă mai multor instituții, care ulterior sau și înscris în calitate de membri asociați.

Fișierul „*HRAF Paper Files*” viza, în 1988, 330 de etnii sau unități culturale și analiza în jur de 6.100 de surse, ceea ce reprezintă 740.000 de pagini de texte alese și 3.800.000 de fișe clasificate. Sursele sunt reproduse în limba engleză pe fișe de hârtie; acestea sunt cărți publicate, articole, dar și manuscrise; unele dintre traduceri englezesti sunt originale. Ele tratează în special despre modul de viață, de organizare socială și

politică și despre mediul natural, dar se referă de asemenea și la economia domestică, la dezvoltarea agricolă, la literatură, arte etc. Acest fișier este organizat pe unități culturale și sociale, repartizate pe opt mari arii geografice: Asia, Europa, Africa, Orientul Mijlociu, America de Nord, Oceania, Uniunea Sovietică și America de Sud. Fiecare dintre unitățile culturale reținute figurează în repertoriul teritorial din *Outline of World Culture (OWC)* (Murdock, 1954), ale cărui elemente au fost selecționate după criteriul diversității culturale maxime (limba, istoria, economia, organizarea socială), al disparității geografice și al existenței unei literaturi cantitativ și calitativ satisfăcătoare.

Datele reținute pentru fiecare unitate culturală sunt organizate pe materii după un plan special de clasificare prezentat în *Outline of Cultural Materials (OCM)* (Murdock, 1937). Acest ghid analitic cu o clasificare zecimală se dorește a fi capabil să dea seamă de toate aspectele vieții economice, sociale, politice, religioase etc. Și, în general, de toate compor - tamentele, modurile de activitate și de gândire. *OCM* conține 710 intrări desemnate printr-un cod alcătuit din trei cifre. Fiecare pagină de text este codificată frază cu frază și este reprodusă într-un număr de exemplare corespunzător numărului său de coduri informaționale. Un exemplar suplimentar al textului este prevăzut *in extenso* la rubrica „surse”. Așadar, fiecare fișier de unitate culturală conține textul integral al fiecărei surse și toate paginile corespunzătoare surselor analizate pentru fiecare categorie *OCM*.

Sistemul de reproducere și de clasificare al textelor pe unități culturale și pe subiecte permite utilizarea acestui fișier ca bibliotecă, de vreme ce pune la dispoziție lucrări sau articole *in extenso*, dar și ca un sistem foarte rapid și eficient de căutare a informațiilor transversale, pe

subiecte bine delimitate.

Human Relations Area Files reprezintă pentru antropologi un instrument prețios de cercetare comparată. Totuși, utilizarea lui ridică cel puțin trei probleme majore: 1) validitatea (sau caracterul reprezentativ) al documentelor reținute; 2) selecționarea categoriilor OCM care să corespundă unui stadiu determinat și datat al problematicii or antropologice; 3) constituirea eșantionului de culturi a căror definiție nu ține de criterii omogene. Aceste probleme, este adevărat, sunt cele pe care le ridică în general analiza comparativă în antropologie.

M. CHEVALLIER-SCHWARTZ

LAGACE R.O., 1974, *Nature and Use of the HRAF Files: A Research and Teaching Guide*, HRAF Press, New Haven.

— MURDOCK G.P., 1957, „World Ethnologic Sample”, în *American Anthropologist*, 59 (4): 664 - 687. 1982, *Outline of Cultural Materials*, HRAF Press, New Haven; 1983, *Outline of World Cultures*, HRAF Press, New Haven.

— NAROLL R., COHEN R. (ed.), 1973, *A Handbook of Method în Cultural Anthropology*, Columbia University Press, New York - Londra.

— SPENCER H., 1891, *Introduction à la science sociale*, Alcan, Paris.

— TEXTOR R.B., 1968, *A Cross-cultural Summary*, HRAF Press, New Haven.

— TYLOR E.B., 1889, „On a Method of Investigating the Development of Institutions: Applied to Laws of Marriage and Descent”, în *Journal of the Royal Anthropological Institute of Greatbritain and Ireland*, XVIII: 245 - 272.

I

IDENTITATE → *Etnie* IDEOLOGIE

Introducând în vocabularul său termenul de „ideologie”, antropologia a cucerit o noțiune cu o istorie

deja îndelungată și prezentând accepții divergente.

Termenul este utilizat pentru prima oară în 1796, ieșind de sub pana lui Destutt de Tracy; așa denumea el *știința* având ca obiect studiul ideilor și, în special, al formării acestora. Destutt de Tracy ținea de mișcarea gânditorilor ce se autodescriau ca „ideologiști” și care, propunând o teorie materialistă cu privire la activitatea mentală și totodată metode de studiu specifice unui spirit experimentalist, se desprindeau cu bună știință de toată tradiția filosofică, pe care o respingeau ca fiind metafizică. Acești republicani din Vechiul Regim sunt considerați adeseori precursori ai științelor umane și socotiți printre inspiratorii proiectului antropologic. Dar „ideologiștii” în discuție își vor dobândi curând numele de „ideologi”, în anturajul napoleonian, unde apelativul era folosit într-un sens peiorativ, pentru a-i stigmatiza, confundând știința ideologiștilor cu obiectul, pe toți aceia care se cantona în domeniul ideilor. Cuvântul „ideologie” servește așadar la definirea unei atitudini „idealiste”, dacă putem spune așa, adică una îndepărtată de real.

Marx, împreună cu Engels, reia această accepție peiorativă a termenului de „ideologie”, dar pe considerente radical diferite. Materialismul istoric, în critica sa asupra idealismului german, folosește cuvântul conferindu-i sensul de sistem de idei și de reprezentări care, chiar dacă oferă iluzia că se dezvoltă autonom, este de fapt determinat de realitate, de vreme ce apare strâns legat de modul cum oamenii, care îl folosesc, își produc mijloacele proprii de existență. Ideologia ar fi deci produsul mecanismelor sociale și economice pe care „le satisface așa-zisul gânditor, desigur în mod conștient, dar cu o falsă conștiință”, reflexia răsturnată a activității omenești sau chiar vâlul intelectual (Justificarea morală și aroma spirituală”) creat de clasa dominantă pentru a-și marca și masca în același timp dominația. Ca urmare,

Marx se va referi în special la „Aideologia” burgheză, păstrând sintagma „conștiință de clasă” pentru proletariat.

Pe urmele marxismului, termenul de „ideologie” oscilează între două accepții (R. Aron): una cu specific polemic, conform căreia ideologia este o construcție intelectuală pusă în slujba unor interese care trebuie legitimate; cealaltă, de inspirație oarecum neutră și apropiindu-se de sensul original, după care ideologia ar fi studierea riguroasă a oricărui sistem de reprezentare. Dezvoltarea celei de-a doua accepții este simptomatică pentru procesul de ideologizare a gândirii marxiste, care se reduce la o interpretare („ideologică”) imposibil de verificat, de vreme ce nu există niciun criteriu obiectiv care să permită a i se atribui unei clase, oricare ar fi aceasta, paternitatea ideilor și reprezentărilor.

Confruntându-se cu această problemă de bază a sociologiei cunoașterii, K. Mannheim face distincția între ideologia ca noțiune „parțială” și ideologia ca noțiune „generală și totală”. În opinia lui, fiecare grup plasat de istorie într-o anumită poziție socială va dezvolta un punct de vedere asupra realului, care va fi expresia poziției sale proprii. Grupurile dominante elaborează ideologii de justificare, grupurile dominate elaborează ideologii utopice și contestatate. Toate structurile gândirii sunt angajate într-un proces de ideologizare. „Conștiința autentică” nu trebuie căutată nici în tabăra proletariatului, nici în cea a burgheziei; ea ar fi mai degrabă rezultatul unei intelectualități „dezrădăcinate” (*freichwebend*), susceptibilă tocmai prin detașarea ei de a opera o sinteză a adevărilor parțiale. Conceptul de „ideologie generală și totală” trimite așadar la determinarea socială a sistemelor de idei. Orice ideologie, în sensul „parțial” al termenului, este relativă și exprimă o „perspectivă”. De acum înainte vom vorbi așadar despre ideologii, la plural.

Antropologia utilizează noțiunea de „ideologie” în

accepția ei parțială. Pentru L. Dumont, termenul desemnează orice „ansamblu social de reprezentări” sau orice „ansamblu de idei și valori comune unei societăți”. Regăsim aici cultura, în sensul conferit ei în antropologia americană, cu excepția faptului că „pentru degajarea semnificației comparative a ideologiei este esențial să se țină seama și de trăsăturile sociale non-ideologice”, spune Dumont. Analiza antropologică a ideologiilor nu poate fi efectuată, în opinia lui Dumont, decât dacă sunt luate două precauții de metodă: prima ar consta în evidențierea ideologiei „comunității antropologice” care justifică „privilegiul distanțării”, iar cea de a doua în evidențierea ideologiei societății de care ține antropologul, sinteză de individualism și de universalism care sprijină proiectul antropologic și respinge, în același timp, ideologia holistică a societăților la care acesta se aplică. Antropologiei îi va reveni sarcina de a face legătura între individualism (propriu societăților producătoare de antropologie) și holism (propriu societăților studiate de antropologi), pentru a da seamă atât de unitatea gândirii umane, cât și de pluralitatea operelor acestora și pentru a constata, de la caz la caz, unitatea diferențiată a speciei omenești.

M. Auge refuză ideea că antropologul ar fi în măsură să reconstituie pentru o societate dată *o singură* ideologie, fie aceasta și un „corp de reprezentări omogen și armonios”, atunci când el este confruntat în propria sa realitate cu o multitudine de registre simbolice (economie, rudenie, religie etc.) și cu ansambluri contrastante de reprezentări în raport cu statutul social (de dominant sau de dominat) al oamenilor care le vehiculează. El își manifestă dezacordul și în privința rupturii dintre societățile tradiționale, care „ar exprima” prin intermediul sistemelor simbolice, și societățile moderne, care „ar funcționa”, fiind destinate producției de ideologii. După el, eficacitatea simbolismului în calitate de configurație

structurală tine, în toate societățile, de funcția sa ideologică. Drept pentru care Auge propune introducerea noțiunii de „ideologică”, înțeleasă ca fiind codificarea sintactică a diverselor logici simbolice particulare, în mod necesar concretizate în ideologii, de vreme ce sunt constitutive ale socialului. M. Godelier respinge la rândul lui viziunea clasică a verticalității instanțelor sub forma operării unei distincții de substanță între infrastructură pe de o parte, suprastructuri și ideologie pe de alta, dar menținând în același timp, în opinia sa, rolul determinant al economicului. Împotriva unei concepții reductive a marxismului, el estimează că această distincție vizează funcțiile și nu instituțiile. „Idealul” este, pentru el, o componentă a realului cu drepturi depline; ideologiile nu sunt așadar simple reprezentări iluzorii, servind la justificarea ulterioară a unei ordini sociale, ci ele alcătuiesc armătura internă a raporturilor interumane.

— RIGOLET

ARON R., 1937, „L’Ideologie”, în *Recherches philosophiques*, VI, Boivin, Paris: 65 - 84.

— AUGÉ M., 1975, *Theorie du pouvoir et idéologie*, Hermann, Paris. - „De l’ideologie”, în *L’Homme, Revue Française d’Anthropologie*, 1978, XVIII (3 - 4).

— DESTUTT DE TRACY (1796 - 1798), 1970 (1824), *Elements d’Ideologie*, 2 vol., Vrin, Paris.

— DUMONT L., 1977, *Homo aequalis. Genese et epanouissement de l’ideologie économique*, t. I, Gallimard, Paris; 1983, *Essais sur l’individualisme*, Le Seuil, Paris.

— GODELIER M., 1984, *L’ideel et le materiel*, Fayard, Paris.

— MANNHEIM K., 1929, *Ideologie und Utopie*, F. Cohen, Bonn (trad.

fr. parțială *Ideologie et utopie*, Marcel Riviere, Paris, 1956).

— MARX K, ENGELS F., 1968 (1845), *L’ideologie*

allemande. Critique de la philosophie allemande la plus recente dans la personne de ses representants Feuerbach, B. Bauer et Stirner, et du socialisme allemand dans celle de ses differents prophetes, Editions Sociales, Paris.

IERARHIE - + Castă. Dumont (L.). Valoare

IMPERIU

Termenul „imperiu” este, prin una din accepțiile sale - putere superioară, capacitate sau drept recunoscut de supunere -, moștenitorul direct al latinescului *imperium*, putere excepțională acordată anumitor proconsuli sau consuli romani, titlul de *imperator* însoțind dreptul de a exercita *imperium-ul*. La sfârșitul „revoluției” romane, în prelungirea gândirii politice a lui Cezar, Augustus ajunge să dețină un *imperium* universal, titlul de *imperator* căpătând *de facto* sensul pe care îl dăm noi titlului de „împărat” - fără însă ca vocabularul politic roman să se îmbogățească în același timp cu o accepție a termenului *imperium* corespunzătoare cuvântului, *imperium*”, înțeles în sensul de tip de formațiune politică. Identificând *imperium-ul* asupra lumii dominate de Roma (*Orbs*) cu *imperium-ul* asupra orașului Roma (*Urbs*), romanii au definit totuși ceea ce numim astăzi imperiu, tip de stat în privința căruia Imperiul roman oferă fără îndoială unul din exemplele cele mai reușite.

Un imperiu este un stat monarhic în care domnește un împărat, statutul suveranului, inerent naturii puterii sale, determinând forma de organizare corespunzătoare. Trebuie făcută distincția între imperiu și regat. Noțiunii de „imperiu” i se asociază cea de întindere vastă, în timp ce un regat poate fi mai mic atât din punct de vedere teritorial, cât și demografic. În general, regatul este privit ca formă de organizare, reală sau imaginară, a unui singur popor, în timp ce ideea de imperiu nu poate fi separată de cea a coexistenței mai multor popoare, dacă nu chiar a mai multor regate, subordonate uneia și aceleiași puteri

superioare. Definiției pe care lingvistul francez Gabriel Gerard o dădea imperiului în 1718: „Stat vast și format din mai multe popoare” (Duverger, 1980) îi corespunde titlul de „rege al regilor”, purtat de unii împărați.

Puterea împăratului este de origine, adesea de natură, divină: împăratul Chinei este „Fiul Cerului”, Marele încă este divinitatea supremă a imperiului, împăratul roman este un suveran secular, divinizat prin ritualuri corespunzătoare. În general, nu s-ar putea concepe un imperiu fără o religie imperială; din această perspectivă, ar trebui luate în considerare două modele: cel al religiei unice, al cărei prim sacerdot, dacă nu chiar zeu, este împăratul, și cel al religiei ecumenice, integrând prin intermediul unui panteon sincretic și zeii popoarelor cucerite. Din această perspectivă, ecumenismul roman preconstantinian, ostil monoteismului iudeo-creștin, pe de o parte, și identificarea constantiniană a imperiului cu lumea creștină, pe de altă parte, decurg din aceeași concepție asupra raporturilor dintre politic și religios. Ideologia imperială este universalistă; ea se poate referi atât la un principiu de pură unicitate, cât și la o voință de integrare a diversității, concomitent cu respectarea acesteia. Lăsând la o parte mai ales cazul imperiilor creștine europene, noțiunea unui împărat-zeu merge în general mână în mână cu o mare tolerantă, doctrinală sau pragmatică, la adresa moravurilor, a obiceiurilor și a credințelor populațiilor dominate.

Unitatea imperiului se bazează pe existența unei administrații al cărei principal instrument de gestiune este o limbă unică. Odată cu unificarea lingvistică, se pun bazele unei entități culturale originale, care își impune în mod progresiv modelele și normele popoarelor cucerite. Definiția după care „sistemul imperiului ar fi [...] un sistem politic care realizează unitatea organizării unei arii de civilizație” (Duby, în Duverger, op. cit.: 415) primește o

dublă semnificație: imperiul se identifică cu civilizația pe care o produce, iar existența unei arii de civilizație este în stare să susțină apariția unei întreprinderi unificatoare de tip imperial. Pentru a putea menține laolaltă popoare diferite sub o lege comună, e nevoie nu numai de o limbă de administrație, dar și de un corp de funcționari a căror selectare se face numai de către puterea imperială: apare astfel o cetățenie a imperiului care înlocuiește apartenențele identitare inițiale în rândul angajaților și al soldaților, dar și al preoților cultului imperial. Dincolo de vechile ierarhii provinciale, administrația tinde să devină singurul corp intermediar între împărat și masa nediferențiată a supușilor. Dimensiunile spațiului imperial cer ca administrația să dispună de un sistem eficace de conducere a oamenilor și de transmitere a ordinelor și informațiilor: niciun imperiu nu este durabil dacă nu se înzestrează cu o rețea de căi de comunicație pe măsura dimensiunii sale. Chinezii, romanii, incașii, perșii, Alexandru, suveranii mongoli ai Indiei au fost constructori de drumuri. Existența unei asemenea infrastructuri permite administrației să-și îndeplinească sarcinile: recensământul persoanelor, al bunurilor și al mărfurilor, perceperea impozitului, controlul autorităților locale, menținerea ordinii publice, împărțirea dreptății etc. Controlul timpului nu este mai puțin necesar decât controlul spațiului: nu există imperiu fără calendar imperial. Imperiul este domeniul Unului: orice proiect imperial, prin natura sa „universal”, vizează identificarea unei lumi care ar fi singura „lume”, idee la care au ajuns în mare măsură chinezii sub dinastia Han, romanii și incașii, într-o mai mică măsură Bizanțul și turcii otomani, și deloc marii „constructori” de imperii, de la Alexandru la Genghis-Han, Tamerlan sau Napoleon. Dincolo de granițele imperiului se întinde spațiul „barbarilor”, împotriva cărora lumea „civilizată” trebuie să fie protejată: realizări

gigantice cum ar fi *limes-ul* roman sau Marele Zid chinezesc amintesc această exigentă vitală. Pentru realizarea scopului lor civilizator, toate imperiile au elaborat politici mai mult sau mai puțin sistematice – sau coercitive – de unificare, de asimilare, de colonizare și, după exemplul Imperiului roman, au dispărut adesea în străduința de a administra un teritoriu din ce în ce mai vast și de a integra în granițele lor un număr tot mai mare de barbari. Nu există „imperiu” fără „imperialism”. În această privință, utilizarea conexă a acestor doi termeni cu referire la marile hegemonii coloniale defuncte și la expansiunile planetare, militare sau economice de astăzi, se înscrie perfect în semantica dezvoltată pe larg mai sus.

Referindu-se la rolul acordat administrației în imperii, S.N. Eisenstadt (1969) le definește pe acestea ca „societăți birocratice istorice”. Dintr-o perspectivă apropiată, deși de inspirație marxistă, K. Wittfogel (1957) vorbește de „societăți hidraulice” pentru a reda importanța pe care ar avea-o priceperea în materie de irigații în imperiile agricole ale Asiei, ținând de modelul „despotismului oriental”, care asociază absolutismul puterii despotului – principiu general de legitimare a ordinii lumii –, cu controlul birocratic al cunoașterii, al producției și al persoanelor și cu reducerea supușilor la o condiție servilă.

Studierea imperiilor cade în sarcina istoricilor, mai degrabă decât a antropologilor, chiar numai pentru faptul că marile imperii „clasice”, apărute de-a lungul unei axe pornind de la Mediterana până în India, au cunoscut principala epocă de înflorire în secolele al II-lea – al V-lea. Totuși istoricii au întâmpinat dificultăți în a face joncțiunea dintre istoria lumii euro-asiatice și cea a periferiilor acesteia. Dacă astăzi este posibilă lărgirea studiului imperiilor la America – mezo-americană și mai ales andină – și la Africa – cea a marilor state sudaneze, de exemplu –,

aceasta se datorează colaborării dintre arheologi și antropologi.

M. IZARD

CAGNAT R., JAN M., 1981, *Le milieu des empires ou le destin de l'Asie centrale*, Laffont, Paris.

— DAVY G., MORET A., 1923, *Des dans aux empires. L'organisation sociale chez les primitifs et dans l'Orient ancien*, La Renaissance du Livre, Paris.

— DUVERGER M. (ed.), 1980, *Le concept d'empire*, PUF, Paris.

— EISENSTADT S.N., 1969, *The Political Systems of Empires*, The Free Press, Glencoe - New York.

— LUTTWAK E.N., 1976, *The Grandăstrategy of the Roman Empire. From the First Century A.D. to the Third*, The John Hopkins University Press, Baltimore - Londra.

— WITTFOGEL K., 1957, *Oriental Despotism*, Yale University Press, New Haven, New Jersey (trad. fr. *Le despotisme oriental*, Editions de Minuit, Paris, 1964).

INCEST

Incestul este „stabilirea unei legături conjugale ilicite între persoane aflate într-un raport de rudenie de sânge sau prin alianță, într-un grad interzis de lege”. Această definiție, preluată din Littré, este interesantă din mai multe puncte de vedere; putem observa bunăoară modul cum este utilizată sintagma „legătură conjugală”: chiar dacă aparent imprecisă, ea este în realitate cum nu se poate mai adecvată, în măsura în care desemnează punctul central a căruia absență ar pune orice definiție sub imperiul ambiguității. Fără măcar a fi nevoită să precizeze natura actului interzis și contrar termenului de „relație sexuală” la care se referea R. Fortune în 1932, sintagma „legătură conjugală ilicită” ne confruntă cu problema sexului partenerilor și cu aceea a deosebirii de operat între simplul exercițiu al unei forme de sexualitate și alianța matrimonială. Fiind asimilat prin definiție cu mariajul,

incestul este prea adesea perceput ca un comerț carnal ilicit între parteneri de sexe diferite.

Or, se pare că se poate și chiar trebuie să introducem în categoria de „incest”, așa cum este ea conceptualizată în numeroase societăți, „legătura conjugală” ilicită între parteneri de același sex, înțeleasă nu ca incest homosexual, chiar dacă și acesta există, ci ca „legătură conjugală” substanțială, efectuată prin intermediul unui partener sexual comun.

Dacă analizăm, bunăoară, interdicția foarte frecvent întâlnită ce vizează surorile soției (interdicția „celor două surori”) sau soțiile fraților, observăm că este vorba de femei care, prin definiție, anterior căsătoriei lor, intrau în categoria acelor care puteau fi luate de soții de către ego. Această interdicție specifică apare, cu diferite variante, încă din lumea hitită, în Levitic, în Coran, în nenumărate societăți exotice și în cultura occidentală. Pentru înlăturarea ei au fost necesare în Anglia două secole de dezbateri. În Franța, interdicția legală vizând femeia văduvă a fost ridicată în 1914, iar cea referitoare la femeia divorțată în 1975; interdicția canonică pentru femeia văduvă nu a fost ridicată decât în 1983.

În lumea creștină, hotărârea ca interdicția să se perpetueze și după moarte a fost luată cu ocazia sinodului de la Elvira: un bărbat văduv nu se mai poate căsători cu sora soției lui. Biserica motivează aceasta (*cf.* Vasile cel Mare, epistola 160, *Patrologia graeca*, 32, 61) prin faptul că soții formează un singur trup (*una care*). Formând o ființă unică, consangvinii unuia devin și consangvinii celuilalt, ceea ce permite reducerea acestui tip de relație incestuoasă la definiția primă, unde consangvinitatea reprezenta singura explicație: bărbatul s-ar căsători astfel cu propria lui soră, de vreme ce prin căsătoria precedentă a devenit un trup cu soția lui. Această explicație, dacă înțelegem textele în litera lor, așa cum este preconizat să

facem pentru terminologia vehiculată de popoarele exotice, trimite la ideea unei asocieri durabile, a unui amestec de substanțe corporale care, chiar dacă anterior erau străine una de cealaltă, devin astfel identice. Mai mult decât atât, se pare că nu putem face să intre în contact intim două substanțe identice. Aceste asocieri sunt respinse în general pentru efectele malefice (sterilitate, secetă și felurite calamități) pe care le atrag asupra indivizilor în cauză și a anturajului lor.

Pe lângă interdicția referitoare la surori, mai este cunoscută și aceea care vizează raporturile cu mama și cu fiica: în ambele cazuri se stabilește un raport de identitate substanțială între consangvini. Totuși, Coranul precizează foarte clar că nu este nicio problemă ca un bărbat să se căsătorească cu fiica soției sale, dacă mariajul cu aceasta nu a fost consumat. Iată o manieră mai mult decât evidentă pentru a arăta că raportul sexual conjugal este actul prin care se realizează scurtcircuitul incestuos între mamă și fiică.

Există așadar o reprezentare a relației incestuoase ca fiind mediată, uneori între mai multe rude (doi frați care nu vor putea să se căsătorească cu două surori, de exemplu), și nu neapărat directă, dar întotdeauna considerată un „scurtcircuit” de identitate. Fără a recunoaște această a doua variantă de incest, teoriile diverse care au fost elaborate pentru a justifica existența prohibiției s-au dovedit a fi insuficiente.

După exemplul lui N. Bishof (1975), am putea clasifica explicațiile propuse, după răspunsul pe care-l dau la problema cauzei finale – de ce există această prohibiție? Căruia scop i se subordonează? Care este rațiunea sa de a fi? – sau la problema cauzelor eficiente – ce mecanisme biologice, psihologice ori sociologice acționează, astfel încât prohibiția să fie respectată? Fiecare argument adus în discuție a fost respins.

Teoria finalistă biologică, după care prohibiția ar ține de recunoașterea unui pericol biologic pentru specie, presupune posibilitatea de a se aprecia dezavantajele genetice ale căsătoriilor consangvine; dar acestea au și urmări pozitive, chiar dacă nu suficient de evidente pentru a fi perceptibile inclusiv în societățile unde se practică regulat uniunile consangvine. În plus, această teorie nu afectează nicidecum prohibiția care vizează rudele prin alianță.

Printre cauzele biologice eficiente se numără ideea repulsiei instinctive, naturale, fată de incest, bazată pe „vocea sângelui”. În forma sa elaborată, avem de a face cu o repulsie dezvoltată între indivizi aflați în raporturi foarte apropiate încă din copilăria lor. S-a obiectat (R. Fortune) că, dacă frații și surorile ar fi încurajați la promiscuitate, nu ar fi foarte sigur că această aversiune ar apărea. În plus, multe societăți practică chiar din copilărie o atitudine de evitare fizică totală care ar trebui, dimpotrivă, să conducă la atracția sexuală între rudele de gradul întâi.

Teoriile sociologice finaliste sunt mult mai numeroase: tatăl se opune dorințelor incestuoase ale fiului față de mamă (Freud); prohibiția este necesară pentru a se menține ierarhia pe generații, disciplina și coeziunea familială, pentru a se elimina tensiunile, geloziiile, competiția; incestul este descurajat de condițiile demografice obișnuite și mai cu seamă de speranța de viață la naștere în societățile primitive, de vârsta maturității sexuale etc.

Mai greu de respins este teoria sociologică propusă de C. Lévi-Strauss, pe urmele lui Taylor și Fortune. „Explicația ultimă rezidă probabil în faptul că omul a știut de foarte timpuriu că avea de ales între *either marrying-out* și *being killed-out*. Cel mai bun, dacă nu singurul mijloc, pentru familiile biologice, de a nu fi tentate să se extermine reciproc, este de a se uni între ele prin legături

de sânge. Familiile biologice care și-ar dori să trăiască izolate, juxtapuse unele față de altele, ar forma fiecare câte un grup închis perpetuându-se pe sine, sortit inevitabil ignoranței, fricii, urii. Opunându-se tendințelor separatiste ale consangvinității, prohibiția incestului reușește să teasă rețele de afinitate care conferă societăților o armătură și în afara cărora nimic nu s-ar putea menține” (1983). Este vorba „mai puțin de o regulă care interzice căsătoria cu mama, sora sau fiica, cât de o regulă care obligă la a oferi altuia mama, sora sau fiica” (1967). Schimbul atrage după sine cooperarea, necunoscută primatelor, și ambele implică existența comunicării prin limbaj articulat.

Se poate vorbi, la ora actuală, de un consens destul de larg în acceptarea acestei explicații ca pertinentă, chiar dacă a fost deja supusă anumitor critici (în special cu privire la problema de a ști dacă femeile îndeplinesc întotdeauna rolul de obiect de schimb sau dacă interdicția incestului este realmente punctul de trecere de la natură la cultură, pe care l-a realizat omenirea, supusă la presiuni identice în locuri și momente diferite.) Totuși, așa cum este formulată, explicația nu se referă decât la incestul direct între consangvini și nu poate funcționa ca explicație pentru prohibiția vizând rudele prin alianță sau rudele prin alianță ale rudelor prin alianță - incestul de tip secund despre care vorbeam mai sus.

În fața dificultății de a stabili o teorie generală, unii autori, anglo-saxoni în special, au mers până acolo încât au negat însăși pertinenta conceptului, sprijinindu-se pe variabilitatea extremă și pe eterogenitatea conținutului acestuia în culturi și epoci diferite. Dar simplul fapt că regula există în toate societățile, enunțată evident în moduri diverse, este condiția necesară și suficientă pentru a se valida obiectul ca fiind constituent al unei clase. De unde interesul de a afla dacă prohibiția este realmente

universală și dacă ține exclusiv de apanajul umanității.

Pentru ideea de universalitate au fost propuse câteva excepții. Dar, făcând abstracție de cele care țin de specificul statutului anumitor indivizi (suverani, preoți etc.) și nu privesc societatea în general, celelalte sunt fondate pe documente interpretate îndoielnic (Slotkin, 1947). Cât despre deosebirea de regnul animal, dacă este corect să spunem că se observă mecanisme care tind, respingându-i pe tinerii adulți ai comunității, să restrângă posibilitățile de contact sexual între consangvini – mecanisme de natură biologică, adeseori olfactivă, așa cum s-a putut vedea în cazul găștelor cenușii –, aceste mecanisme de evitare nu trebuie confundate cu o regulă, o lege scrisă sau nescrisă, care presupune conștiință și comunicare prin limbaj, în același timp.

Este posibil ca interdicția incestului să fi derivat din baze comportamentale de natură biologică; dar, în același timp, ieșirea omului din regnul animal a provocat punerea în funcțiune a unor coduri multiple care au dus la controlarea sexualității și a regulilor sociale: trebuie să admitem că aceste coduri s-au constituit pe ceea ce oamenii puteau observa cu mijloacele de analiză și de observație pe care le aveau la dispoziție. Obiectul cel mai apropiat este corpul și inserția lui în lumea naturală. Din concentrarea asupra corpului omenesc și din observarea fundamentală a diferenței dintre sexe și a unirii acestora în vederea procreației au izvorât categorii conceptuale esențiale, bază a oricărui discurs, fie că este vorba de reprezentări sau de cunoașterea științifică. Opoziția dintre identic și diferit este una dintre cele mai arhaice și mai profunde, tocmai pentru că își are începutul în deosebirea dintre sexe.

Pornind de aici s-a construit un întreg aparat simbolic, care transformă interdicția incestului în ceva diferit de o simplă reminiscență a naturii noastre animale,

ceva diferit de o simplă voință de a reglementa relațiile sociale și de a permite coexistența pacifică a grupurilor, dar totuși ceva care trimite mai mult sau mai puțin confuz la ideea că lumea este realizată prin echilibrul instabil al elementelor de natură identică sau diferită pe care trebuie să le asociem sau disociem, în funcție de normele alese, pentru a obține efecte benefice. Al doilea tip de incest ține de acest aspect aproape exclusiv simbolic (nu putem afla o bază biologică pentru el), fapt suficient pentru a demonstra că prima categorie (incestul direct, între consangvini) nu se poate dispensa de acest tip de explicație.

— HÉRITIER-AUGE

ABERLE D.F., 1963, „The Incest Taboo and the Mating Pattern of Animals”, în *American Anthropologist*, 65: 253 - 265. - BISHOP N., 1975, „Comparative Ethnology of Incest Avoidance”, în Fox R. (ed.), *Bisocial Anthropology*, Wiley, New York.

— DURKHEIM E., 1898, „La prohibition de l'inceste et ses origines”, în *L'Année Sociologique*, I: 1 - 70. - FORTUNE R., 1932, „Incest”, în *Encyclopaedia of the Social Sciences*, Macmillan, New York, VII: 620 - 622.

— FREUD S., 1973, *Totem et Tabou*, Payot, Paris.

— HÉRITIER F., 1979, „Symbolique de l'inceste et sa prohibition”, în Izard M., Smith P. (ed.), *La fonction symbolique*, Gallimard, Paris.

— LEVI-STRAUSS C., 1967, *Les structures élémentaires de la parenté*, ediția a II-a, Mouton, Paris - Haga. 1983, „La Famille”, în *Le regard éloigné*, Plon, Paris.

— REYNOLDS V., 1968, „Kinship and the Family în Monkeys, Apes and Man”, în *Man*, 2: 209 - 233. - SCHNEIDER D.M., 1976, „The Meaning of Incest”, în *Journal of the Polynesian Society*, 85 (2): 149 - 169.

— SLOTKIN J.S., 1947, „On a Possible Lack of Incest Regulations in Old Iran”, în *American Anthropologist*, 49:

612 - 617.

INDIA. Antropologia indiană învățământul antropologic universitar apare oficial în India abia în 1921, când va fi conceput ca fiind o disciplină integrată, ce asociază antropologia fizică, preistoria și antropologia socio-culturală. Creată în același an, revista *Man în India* va funcționa ca principal mijloc de difuzare. Fondarea *Anthropological Survey of India* (ASI, Calcutta, 1945) și schimbarea de perspectivă din anii '50 vor repune totuși în discuție acest echilibru. Dimensiunea culturală va ocupa de aici înainte un loc determinant în dispozitivul general și va domina publicațiile de specialitate. Antropologia indiană abandonează studiile socio-politice și universul urban al sociologiei și, apropiindu-se prin aceasta de definiția obișnuită a etnologiei, tinde să se restrângă la studiul minorităților sau al comunităților așa-zis „tribale” și al grupurilor locale bine identificate ca aparținând în cea mai mare parte lumii rurale, pe care o abordează concomitent din perspectiva tehnologiei, a economiei, a ritualului și a esteticii.

Totuși, această împărțire nu va fi respectată de toate instituțiile. Unele continuă să cuprindă dimensiunea culturală în programele lor de antropologie generală (Lucknow, Madras); altele, spre deosebire de Timpati, o mențin într-o programă comună cu sociologia (Lucknow, Delhi); nu puține păstrează legături cu geografia umană (Calcutta, Bombay, Bangalore). 27 de universități oferă astăzi o pregătire în antropologie (Calcutta, Lucknow, Ranchi, Sagar, Chandigarh numărându-se printre cele mai vechi), 84 de institute organizează activități de cercetare (în special Tribal Research Centers din Ranchi, Udaipur, Kozhikode, Trivandrum, Ahmedabad; A.N. Sinha Institute of Social Studies din Patna, Center for Social Studies din Calcutta și din Bangalore). Pe lângă *Man în India* (Ranchi, 1921), principalele reviste sunt: *Eastern Anthropologist*

(Lucknow, din 1937), *Sociological Bulletin* (Indian Sociological Society Bombay, din 1951), *Journal of Social Research* (Ranchi, din 1958), *Journal of the Indian Anthropological Society* (Calcutta, din 1966), *Contributions to Indian Sociology*, serie nouă (Delhi, din 1967).

Configurația universitară traduce, într-o oarecare măsură, orientările intelectuale adoptate în cercetarea indiană. După ce și-a dorit, ca pretutindeni de altfel, recunoașterea specificității antropologiei culturale, ea nu a fost capabilă să-i și conserve ambițiile teoretice, comparative și generalizante pe care i le-au atribuit cei mai prestigioși dintre primii săi reprezentanți.

Sunt mai multe rațiuni care pot explica această situație: 1) importanța demografică a subcontinentului (aproape un sfert din populația globului); 2) impactul intelectual al unei moșteniri coloniale de mai bine de două secole, în cursul cărora antropologia din India s-a văzut în situația de a servi succesiv unui proiect umanist, iar apoi unei acțiuni de subjugare;

— Istoria mișcării naționale și rolul jucat de disciplină în stabilirea unor criterii lingvistice, religioase, culturale și sociale după care s-a efectuat organizarea statelor regionale ale noii Uniuni federale; 4) complexitatea problemelor de gestiune și de planificare a dezvoltării, care vor întări legăturile dintre administrație și o cercetare antropologică organizată în funcție de finalități socio-economice și politice; 5) natura însăși a riscurilor teoretice pe care le presupune analizarea și interpretarea unei civilizații originale, considerată când un mozaic de elemente disparate, când un vast ansamblu cultural depășindu-și cu generozitate frontierele geopolitice contemporane și înzestrat cu o tradiție specifică a discursului despre om în general.

Repertoarele etnografice și registrele de

recensământ realizate o dată la zece ani, în perioada 1881 - 1961, alcătuiesc inventarul unei materii abundente și arată cât este de adevărat că India constituie un laborator deosebit de favorabil pentru cercetarea antropologică: 3.000 de caste, 50.000 de subcaste și 427 de triburi „înregistrate”. Toată această literatură oficială reprezintă, totuși, rezultatul unor preocupări de multe ori străine de cele specifice cunoașterii științifice, adoptă criterii de definire exterioare materiei tratate, ținând de scoli de gândire uneori dintre cele mai divergente. Dorind să clasifice tot acest corpus impozant de denumiri sociale exclusiv în categorii de castă și de trib, ea își interzice percepția și gândirea unei realități sociologice pe care, ca să nu ne referim decât la „triburi”, o subîmparte și o regroupează până ce ajunge să formeze mii de unități, care la rândul lor antrenează nenumărate relații cu subcastele și clanurile lor locale. La aceasta se mai adaugă și o infinită diversitate de forme mixte, de limbi, popoare și credințe care pun în discuție orice tentativă de clasificare univocă, fără a se lăsa reduse la o simplă juxtapunere: multe dintre aceste forme se ordonează între ele după o logică ce urmează sistemul *varna-jāti*, expresie particulară a valorilor ierarhice atribuite scării ființelor.

Prin urmare, antropologia indiană se confundă, la începuturile ei, cu primele cataloage britanice elaborate încă din anul 1857 de către guvernele provinciale. În acea vreme, ea este asociată unui proiect de implantare politică și morală, menit să instaureze progresul și să sădească aici virtuțile „misiunii civilizatoare” care, începând cu 1820, pot fi regăsite pe larg în lucrările dezinteresate ale orientaliștilor. Elaborarea ei se sprijinea pe ideile lui J. Mill (*History of British India*, 1871 și intrarea „Castă” din *Encyclopaedia Britannica*, ediția 1827) și pe proiectul lui H.H. Ri sley care, între 1830 și 1913, asociază antropometria, identitatea etnică și teoria rasei pentru a

efectua o clasificare regională a castelor. S-a presupus că originea sistemului de caste ține de evoluția diviziunii muncii și de intervenția legislatorului brahman care, codificându-l, l-ar fi fixat astfel. Stagnarea și dualismul ar fi determinat apoi o societate bazată pe imitație, pe stratificare (Nesfield, Prasad) și pe aria demografică izolată (idei reluate în anii '30 de către G.S. Ghurye în *Caste and Race* și D.N. Majumar în *Races and Culture* și discutate de S.C. Roy). În această optică, primele etnografii intensive descriu culturile tribale ca fiind elemente autohtone autentice, care au supraviețuit (S.C. Roy, N.K. Dutt pentru oraoni și munda; Majumar pentru garo). În esență, situația generală prezintă și acum influențele demersurilor intelectuale de diferite tendințe care au dominat succesiv scena occidentală. După obținerea independenței, accentul se pune mai mult pe schimbările sociale, pe modernizare, pe minorități, pe comunitate și conflict, fără însă ca vechiul cadru dualist și evoluționist al începuturilor să fie vreodată remodelat.

După anii '50, cercetarea universitară se îndepărtează de antropologia oficială a ASI. Disciplina se fărâmițează, scindată între o sociologie politică de inspirație neo-gandhiană (R. Kothari), studii de literatură și folclor (V. Vatuk), și o muzeografie centrată pe artizanat, estetică populară (P. Jayakar, K. Vatsyayan), viața materială și ceremonială a triburilor (R.S. Negi și National Museum of Man din Bhopal, A. Shah la Ahmedabad).

Lucrările lui S.C. Dube referitoare la comunitățile sătești și cele ale lui R.K. Mookerji despre politicile locale integrează perspectivele culturaliste americane ale lui A.L. Kroeber și R. Redfield și funcționalismul englezesc moștenit de la Radcliffe-Brown și Malinowski, căutând însă totodată și alte căi decât acelea ale „micii” și „marii” tradiții (Redfield), ale „universalizării și parohializării” (M.K. Mariott) sau ale centrelor și rețelelor de comunicații

culturale (Singer și Cohn). Acestea se deosebesc radical și de sutele de profiluri sătești propuse de *ASI*, a căror realizare trăda viziunea generală și sintetică a inițiatorului lor, N.K. Bose.

Lucrările asupra rudeniei, căsătoriei, familiei vor duce la realizarea unor monografii excelente (Majumdar, T.N. Madan). Terminologiile sunt raportate la morfologia socială și la organizarea dualistă (T.C. Das; K. Rao). Textele clasice sunt exploatate, pentru probleme legate atât de înrudirea propriu-zisă (I. Karve), cât și de implicațiile juridice ale acesteia (P.V. Kane). Dezbaterea cu privire la castă ia un nou avânt. Într-o monografie strălucitoare cu referire la populația coorg din India de sud, M.N. Srinivas, discipol al lui A.R. Radcliffe-Brown, vorbește despre natura religioasă a acestora. Alții definesc casta ca pe o formă disimulată a clasei sociale economice (B.N. Datta) sau politice (A. Beteille), contrar celor care văd în specializare diferențierea ideologiilor separate, favorabile apariției unei libertăți individuale (R.K. Mukherji, N.K. Bose). Ierarhia gradelor de puritate și de impuritate, stabilită de Srinivas pentru definirea relațiilor dintre caste, nu doar se raportează la valorile strict ritualice sau brahmanice care le-ar orienta începând cu partea de sus a scării (sanskritizarea), ci se aplică în interiorul fiecăreia în parte, pătrunzând nu numai în discursul normativ, ci și în spiritul lor general (Dumont, Madan) și regăsindu-se o dată în plus verificată în analiza statutului de paria (M. Moffat, K. Saradmoni), a facțiunilor (Rao), a sectelor (C. Parvathamma) și a islamului indian (I. Ahmad).

Organizarea socială a castelor încă mai este gândită în raport cu universul tribal pe care-l reprezintă. Dinamica modurilor de aculturalizare formează cadrul de analiză a discuției. Bose vorbește despre o „metodă hindusă de absorbție tribală”, Ghurye îi opune ideea că tribul ar constitui un subsistem hindus, în vreme ce S.C. Sinha

susține ideea unui „continuum castă - trib”. Cu toții păstrează, pentru dezbateri, o specificitate socio-culturală pe care F. Bailey o va critica punând accentul pe teritorii economice definite de preocupările legate de schimbările sociale. Dezbaterea îi opune astfel pe susținătorii izolaționismului - care, precum V. Elwin, ar dori ca triburile să fie protejate și menținute în afara răsturnărilor politice - celor ce, pe urmele lui Ghurye, pledează în favoarea integrării acestor triburi în cadrul națiunii și pentru o asimilare în respectul identității fiecăruia. Câștig de cauză are al doilea punct de vedere, într-un climat intelectual orientat de acum înainte de problematica reabilitării și a dezvoltării (Sacchidananda). Studiul revoltelor și al mișcărilor milenariste la populația munda constituie o bună ocazie pentru a readuce în discuție dimensiunea istorică (S. Singh).

Mai multe lucrări consacrate studiului civilizației indiene și unității acesteia o analizează pornind de la marile ei centre de pelerinaj (L.P. Vidyarthi, la Gaya), îi analizează configurațiile culturale regionale (M. Jha, pentru Mithila, Mahakosala și Orissa), urbane (B.N. Saraswati, pentru Benares). Spre sfârșitul anilor '60, la inițiativa lui Surajit Sinha, ASI lansează o serie de anchete asupra castelor pescarilor (B. Raychaudhuri, P.R.G. Mathur) și nomazilor (P.K. Misra), asupra sectelor ascetice (Sinha, Saraswati) și a organizării templelor (B.B. Goswami, S.G. Morab). Pe de altă parte, tot acum apar studii originale de analiză a textelor și a rolului acestora în societatea contemporană: V. Das pentru Puranas; Saraswati - despre utilizările simultane și repartiția geografică a textelor provenind din școli brahmanice diferite.

Sanscritizarea și occidentalizarea (Srinivas), dominația și stratificarea (Srinivas, Beteille), diferențierea în interiorul unei totalități organice (Saraswati), controlul

asupra teritoriului (Sinha), iată tot atâtea eforturi pentru explicarea fenomenelor de mobilitate și pentru definirea schimbării sociale. Importanța și complexitatea dimensiunii religioase și implicațiile sociologice ale vieții rituale conduc la reconsiderarea opoziției pozitivistice între sacru și profan (A. Aiyappan o înlocuiește prin concepția indiană care asociază omul și divinul în unul și același Ian „al transformărilor; Madan o substituie cu distincția dintre „auspicios” și „inauspicios, mai apropiată de reprezentările tradiționale). Problema naționalismului cultural și a impactului acestuia asupra valorilor democratice ale Uniunii Federale este abordată, cu referire la Assam, de P Goswani și B.K.R. Burman, care îi recunosc rolul esențial de protecție și tranziție, în vreme ce Beteille îi discută dezvoltarea din perspectiva unei lecturi destul de personale, centrată pe problema inegalităților legate de extinderea valorilor individualiste. Dintre ultimele contribuții importante, reținem lucrările lui S. Kakar și A. Nandy, care au dat o nouă orientare interpretărilor societății indiene din perspectiva psihanalizei și a istoriei ideilor.

Dacă majoritatea antropologilor indieni s-au cantonat în studiul propriei lor societăți, adaptând problematica diferențierii sociale moștenită din tradiții diferite în esența lor, mulți dintre aceștia, între care și T.N. Pandey, R.K. Jain, A.C. Bhagabati, S. Saberwal și J. Singh Oberoi, s-au ocupat și de analizarea unor populații neindiene. Pandey, Jain, R.S. Khare, A.K. Ramanujan, A. Appadorai au făcut carieră în Statele Unite și în Marea Britanie. Trebuie menționați, în fine, antropologii de origine stilankeză ale căror preocupări științifice s-au concretizat în sinteze comparative foarte reușite: S.J. Tambiah, G. Obeyesekere și H.L. Seneviratne, precum și A.S. Ahmed pentru Pakistan.

Nu ne mai rămâne decât să semnalăm apariția recentă a unui nou tip de discurs etnologic specific indian

care, pornind de la concepții hinduiste asupra omului și de la ideile unor scoli filosofice (manavadharmasastra), propune o perspectivă alternativă asupra omului în societate. Acest discurs caută să realizeze un dialog între antropologie susceptibile de a iniția un monopol al utilizării metodelor și instrumentelor intelectuale produse de cultura occidentală, căreia i se contestă statutul de unic depozitar al accesului la cunoaștere. Acest demers atrage atenția asupra unei probleme comparative fundamentale.

J.-C. GALEY, B.N. SARASWATI

BOSE N.K., 1963, *Fifty Years of Science în India: Progress of Anthropology and Archaeology*, Indian Science Congress Association, Calcutta.

— DUMONT L., 1966, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Gallimard, Paris; 1970, „Les Britanniques dans l'Inde”, în Ch Moraze (coord) *Histoire du développement scientifique et culturel de l'humanité* Robert Laffont, Paris.

— India Council of Social Science Research, 1972, 1974, *Survey of Research în Sociology and Social Anthropology up to 1969*, 3 vol., Popular Prakashan, Bombay. 1985.

Survey of Research în Sociology and Social Anthropology, 1969 - 1979, 2 vol., Satvahan, New Delhi.

— *Man în India, Cumulative Index: 1921 - 1985*, 1985, 65 (4). - 1987, „Social Anthropology from Sri Lanka”, în *Contributions to Indian Sociology*, serie nouă, 21 (1).

— VIDYARTHI L.P., 1978, *Râse of Anthropology în India*, 2 vol., Concept Publishing House, New Delhi.

INDIANĂ (LUMEA ~)

Prin „lume indiană” etnologia desemnează două ansambluri importante ale căror limite și a căror istorie trec dincolo de frontierele atribuite de organizarea geopolitică actuală, pentru a îngloba porțiuni întregi de

societăți și de țări marcate de relația stabilită între reprezentările religioase ale hinduismului - și ale budismului - și diferite forme de organizare socială inspirate de castă.

Într-o accepție restrânsă, sintagma „lume indiană” se aplică astăzi unui număr de 28 de state ale subcontinentului, grupate din 1947 în Uniunea Indiană (India propriu-zisă), la care se adaugă Sikkimul, Bhutanul, Nepalul, Bangladeshul, Pakistanul și Sri Lanka. Într-o accepție mai largă, termenul acoperă nu numai câteva societăți din Java, Bali, Thailanda, Birmania, Cambodgia și Laos, moștenitoare ale vechilor regate indianizate din sud-estul Asiei și Indonezia, dar și alte lumi mai îndepărtate din Pacific, cum ar fi Fiji sau Insulele Moluca care, ca termen de comparație, oferă informații referitoare la preistoria subcontinentului indian și la natura populațiilor numite „dravidiene” pe care le-au găsit aici migrațiile indo-europene.

Urmând, fără continuitate, civilizației din marile orașe de pe Indus (Harappa și Mohenjo Daro), lumea indiană se naște începând cu secolul al XV-lea î.Hr. din confluența cu populațiile băștinașe de păstori indo-europeni - *arvāh*, literal „credincioșii”, „nobilii” care vor introduce limba vedică și ai căror preoți vor compune și mai apoi redacta imnurile celor dintâi Vede. Treptat, ei vor constitui o ordine de reprezentări și de valori bazată pe recunoașterea unei alterități rituale înscrisă într-o reflecție asupra sacri ficiului (*yajna*) care s-a adaptat la credințele și modul de viață anterior, pentru a da naștere civilizației indiene istorice.

Identificată cu o societate trifuncțională ierarhizată, la care se va adăuga un al patrulea element reprezentând, după toate aparențele, clasa de popoare indigene, și condusă de brahmani - oficanții și depozitarii unei forme religioase bazate pe revelație (*a ruti*) și autorii unora

dintre cele mai vechi monumente literare ale omenirii -, această primă c'ivilizație a vedismului va oferi lumii indiene limba ei de referință: sanscrita. Numeroasele scoli de comentatori vor dezvolta ulterior o doctrină, consemnând în scris spiritul unei tradiții memorizate (*smṛti*), pentru a constitui, prin secolul al VIII-lea. Cr., brahmanismul clasic în care se află expuse reprezentări ce se cheamă și se susțin mutual. Ideea unei omologii între univers, natură și societate (*dharma*), împărțirea vârstelor vieții (*as rāmas*), ținuturile atribuite omului (*puruṣārthas*), în sfârșit legea renașterii și transmigrației sufletelor (*saṃsāra*) fondată pe sistemul răsplătirii actelor (*karma*) vor califica diferitele moduri de conformare la viața din lume, căreia i se opun căile salvării și ale eliberării (*mokṣa*) dezvoltate mai târziu de tendințele sectare sau teiste *bhakti*. Cât despre reflecția sa sistematică asupra ritului, „spiritul indian” - așa cum se anunță el în brahmanism - începe să cugete foarte de timpuriu asupra diferențelor și opozițiilor, de unde preia regulile pentru gramatica sanscrită. Astfel, discursul asupra zeilor tinde să arate modul cum aceștia se echivalează, se substituie unii altora, se amestecă și se semnifică reciproc. Opoziția fundamentală dintre sat și pādure se formulează tot cu referire la rit. Aceasta dublează parțial distincția dintre viața activă și viața contemplativă, dintre casnic și ascet, propunând o definiție a omului formulată astfel: „dintre toate animalele apte să *fie* victime sacrificiale, omul este singurul care poate să *săvârșească* el însuși sacrificii”.

Hinduismul constituie cea de-a treia mișcare a acestei evoluții a dogmelor. Imposibil de datat, el apare odată cu dezvoltarea cultelor imaginii (*pujā*), vădind un politeism ce respecta diversitatea și totodată era fidel logicii sacrificiale din care apăruse. Astfel, un proces formidabil de sincretism religios asigură promovarea zeilor vedici minori precum Śiva sau Viṣṇu, în vreme ce cultele

„aborigene”, centrate pe Zeiță, caută să-și câștige un loc. Dacă gândirea speculativă – chiar axiologică – a mesajului brahmanic determină raportarea diversității la un ansamblu bine reglat, dezvoltarea hinduismului traduce, pe de altă parte, rolul constitutiv al rezistentelor concrete. Hinduismul nu mai este un discurs despre zei, ci „religia tuturor celor care trăiesc în interiorul castelor” (Dumont, 1966).

În afara acestor episoade religioase însemnate, inventarul faptelor istorice din subcontinent se dovedește nu atât inutil, cât generator de iluzii. Datările sunt imprecise, dacă nu chiar imposibile, fixând repere care nu spun nimic despre formațiunile sociale. Datele când a fost compus *Arthasāstra*, celebrul tratat de artă a guvernării regale, provoacă dezbateri insolubile datorită unor incertitudini vechi de opt secole. Epopeile (*Mahābhārata* și *Rāmāvana*), asemenea cosmogoniilor puranice, cuprind în ansamblurile lor narrative numeroase evenimente mitice fără vreun fundament obiectiv, cu referințe istorice și geografice care nu au sens decât prin raportare la valorile care le sunt atribuite. Imperiile se succedă, regatele se întrepătrund fără vreo consistentă teritorială. Stăpânind arii discontinue, dinastiile se întrepătrund și se înșiră una după alta fără vreo altă regulă decât aceea a relațiilor tutelare stabilite în jurul panteonurilor divine, al sanctuarelor și al recunoașterilor tribale.

În acest context va apărea o civilizație agrară (75% dintre locuitorii Indiei trăiesc încă la sate). Câmpiilor din nord, unde se produce grâul și meiul, cultivate cu ajutorul boilor, li se opun văile aluvionare din ținutul tamulilor și Bengal, podișul Deccan și înălțimile himalayene irigate, unde este cultivat orezul cu ajutorul bivolilor. Totuși, și într-un caz, și în celălalt regăsim aceeași concepție a calendarului, organizat după ritmurile lunare și solare care înscriu diviziunile ternare și sexagesimale ale ciclului

anual și consemnat în almanahuri ce respectă tradițiile locale. Și într-un caz, și în celălalt întâlnim moduri similare de administrare a terenurilor: proprietatea este împărțită între mai mulți, fiecare având drepturi complementare și cu toții fiind asociați la împărțirea recoltelor, după tipicul organizării castelor în ciclurile de prestații și de servicii sătești (*jajmani*). În fine, și într-un caz, și în celălalt se dezvoltă principiul unei scări a ființelor care definește o ierarhie a purităților relative sau a distincțiilor statutare; respectând diversitatea, acest sistem ordonează în același timp schimburile ceremoniale și mobilitatea socială.

Împărțită pe mai multe familii lingvistice, lumea indiană de pe subcontinent cuprinde limbile indo-europene, dravidiene, tibeto-birmaneze și austro-asiatice; acestea trebuie considerate nu atât ca niște criterii de diferențiere socială sau culturală, cât ca potențialități de diviziune și conflict dezvoltate de Valorile moderne. Cu excepția Bangladeshului - ale cărui revendicări de independentă se bazează pe limba și pe tradiția bengali, în opoziție cu punjabii din Pakistanul de vest, în pofida confesiunii islamice comune -, limbile furnizează în general o justificare secundară a formelor de extremism religios, a căror violență este legitimată în funcție de concepțiile occidentale despre naționalism: în Sri Lanka, opoziția lingvistică dintre tamuli și singalezi, întărind-o pe cea dintre hinduși și budiști, adâncește separația ideologică dintre cele două comunități, asociate din punct de vedere sociologic. Hindi și urdu, limbile oficiale din Uniunea Indiană și din Pakistan, chiar dacă provin dintr-un dialect comun, hindustani, au devenit astăzi atât de divergente, ca urmare a sanscritizării și arabizării vocabulelor lor, încât sunt aproape incompreensibile una față de cealaltă, cea de-a doua contribuind în mare măsură la o definire comunistă a statului. Factori de separație, diviziunile lingvistice sunt expresia rezistentelor

teritoriale (cum se întâmplă în Assam, unde majoritatea imigranților bengalezi amenință identitatea populațiilor locale, sau în teritoriile dinnord-est, unde „tribalii” îi domină pe hinduși, chiar dacă aceștia din urmă dețin majoritatea politică), *religioase* (ca la populația sikh, al cărei naționalism sectar își arogă exclusivitatea asupra limbii punjab) și, în fine, *regionaliste*, ca în Kashmir unde, independent de apartenența la islam sau la hinduism, limba devine o chestiune de identitate politică.

Având 800 de milioane de locuitori, India contemporană mai cunoaște și alte clivaje, dintre care mai important ar putea fi considerat acela al „minorităților”, acesta separând „triburile și castele repertoriate” - *scheduled tribes and castes* - (50, respectiv 100 de milioane de indivizi) și pe cei 100 de milioane de musulmani ai societății hinduse dominante, cu care aceștia sunt de fapt amestecați. Prin urmare, populațiile tribale nu formează blocuri omogene izolate teritorial. În India centrală, unde concentrațiile sunt mult mai clare, populațiile gond, santal și bhil (reprezentând prima 7 milioane, a doua tot 7 milioane, iar a treia 5 milioane) sunt împărțite în mai multe state care se subîmpart, la rândul lor, într-un număr mare de subgrupe, toate interacționând regulat cu universul castelor. La fel se întâmplă și în Assam și în Meghalaya unde societățile naga, garo și khasi (în jurul a 6 milioane) constituie ansa mbluri mai bine diferențiate, cu toate că în bună parte identitatea acestora se stabilește în funcție de majoritatea hindusă. Toate acestea sunt realități cu atât mai dificil de perceput, cu cât societățile în cauză cunosc chiar în interiorul lor distincții statutare și întrețin cu exteriorul - cu alte triburi sau cu castele cărora li se opun - schimburi de bunuri și de servicii apropiate de *jajmani* (cum este cazul între toda, kota, badaga și kurumba din Nilgiri sau între bhil și rajput în Rajasthan). Dispunem, pe de altă parte, de exemple care

atestă o „triba-l'izare” a castelor hinduse ca urmare a pierderii contactului (muria din Bastar, badaga din Karnataka), în vreme ce castele cunosc diviziuni interne în clanuri ce pot fi ușor catalogate drept triburi. În marile centre hinduse de pelerinaj (la Puri în Orissa, la Badrinath în Uttar Pradesh, la Jijuri în Maharashtra), organizarea sanctuarelor, compoziția panteonurilor și ceremoniile nu pot fi înțelese decât din perspectiva mitologiilor de origine tribală și prin participarea tribală la culte organizate prin raportare la caste (Galey, 1986). Mai mult, prezenta triburilor pare a fi necesară pentru legitimarea regilor hinduși (tribul kond în Puri, muria în Bastar, bhotiya, kha și kanet în principatele himalayene), completând prezenta capelanilor regali de origine brahmană.

Nici castele, de prea multă vreme identificate cu meserii specifice și unități endo-game, care sunt și ele împărțite în clanuri și genealogii exogame și prezintă anumite trăsături egalitare (*birdari* sau fratriile), nu pot fi reduse cu ajutorul tipologiilor univoce. Nu există o linie de demarcație între ortodoxia de origine brahmanică - lipsită de altfel de dogmă și de lăcaș de cult - și hinduismul popular, unde s-ar ancora diviziunea dintre castele vegetariene și cele non-vegetariene, sau între cele care fac apel la serviciile religioase ale brahmanilor și cele care se lipsesc de acestea. Totul ține de nivel sau de context și se desfășoară, dimpotrivă, prin reevaluări, ajustări și aculturații multiple. Departe de a fi „petrificat în diferențe”, așa cum susținea Hegel în ale sale *Lecții de filosofia istoriei*, care au marcat atât de mult indologia, sistemul de caste nu cunoaște rigiditatea pe care i-o atribuie criterii mult prea strâmt normative (fie acestea juridice, politice, economice sau etnice). Ruptă de ansamblul hindus - înțeles ca o ideologie religioasă înscrisă într-o morfologie socială -, o etnologie a sectelor, o altă modalitate de organizare socială, ar fi la fel de

absurdă ca și o etnologie a triburilor.

Ereziile jainiste, budismul singalez, cultul lingayat al lui Śiva reconstituie în cadrul lor diferențierile ierarhice proprii castelor pe care intenționează să le reformeze, în vreme ce cultul *sikh*, a cărui istorie este inseparabilă de mistica egalitară sufistă, nu poate fi sociologic înțeles decât în funcție de casta jaților, de unde provin elitele sale și cu care întreține încă relații.

La fel și islamul: în ciuda ideologiei sale universaliste, a avut în lumea indiană o dezvoltare specifică: islamul *cuceritor*, adus de primii sultani sosiți la Delhi, în secolul al XI-lea, odată cu invaziile turco-mongole, și concentrat în nord sau în jurul Hyderabadului cu asrafi și seicii, islamul *comercial*, al expansiunii arabe de pe coastele Gujeratului, ale Konkanului și Malabarului (cu populația mappillas), islamul *convertirii* castelor inferioare și paria. Un islam care, în orice caz, în ciuda alergiei sale la ierarhie, se va adapta la idealurile castei, în respectul principiului purităților relative, al endo-gamiei și al anumitor reguli ceremoniale (ca la meo din Rajashtan) adăugând, prin sufism, trăsături de ritual analoage celor din cultele hinduse devoționale (*bhakti*) și, prin cultul *pâr-ilor*, o relație individuală similară celei propuse de teismul hindus. În cadrul islamului indian se dezvoltă astfel forme de secularizare și comportamente economice menite să introducă, ca la pathanii din Swat, o nouă dualitate între valorile religioase ale cultului sfinților și acelea, mult mai prozaice, ale rivalităților dintre castele cu resurse și puteri inegale (Barth, 1961).

Ponderea dezvoltării regionale contribuie și ea la complexitatea rezultată din diversificarea practicilor religioase și a formelor de organizare socială, fără a ascunde totuși categoriile și schemele culturale ale căror valori traversează lumea indiană. Sistemele de înrudire le confirmă prezenta. Aceste sisteme sunt indicatorii

exemplari pentru variațiunile și diferențele dintre India de nord și de sud, înscriindu-le, totodată, în cadrul aceleiași totalități referențiale. Sistemele din sud, dispunând de o terminologie limitată la două tipuri de rude și de o regulă de schimb bazată pe alianța căsătoriei – care este extensiunea pe mai multe generații a unei singure relații de afinitate –, se opun sistemelor din nord, cu terminologii mult mai descriptive, centrate pe o regulă negativă ce interzice pe mai multe generații încheierea căsătoriei între descendenții unei singure subcaste. Dacă primul sistem privilegiază căsătoriile între veri încrucișați, oferind înrudirii modalitatea de a instaura un fel de insulă de egalitate între caste, cel din nord orientează, dimpotrivă, alegerea soților în sensul unei hipergamii, introducând în genealogie efectul ierarhiei, specific valorilor de castă. Linia de demarcație între cele două sisteme rămâne, totuși, neclară: ea îngăduie existența unor zone de contact destul de imprecise, unde se pot întâlni tocmai grupurile tribale descrise mai înainte. Dincolo de deosebiri – în special de cele care ar pune în relație dominația teritorială și ariile de căsătorie (L. Dumont și N. Yalman pentru sud, d'. Pocock, A. Mayer și T.N. Madan pentru nord) –, se pot totuși remarca anumite trăsături constante: aceeași relație între verii de primul grad, unde responsabilitățile rituale ale surorii măritate față de fratele ei completează figura sacerdotală, care nu este apanajul exclusiv al brahmanului și unde se întrepătrund, încă o dată, universul castei și cel al tribului.

La toate aceste dificultăți de a preciza în ce anume rezidă originalitatea lumii indiene, se mai adaugă și acelea care au fost provocate de strădaniile intelectuale ale specialiștilor angajați în studierea ei. Aceștia au conturat un obiect cu geometrie variabilă, ale cărui caracterizări succesive, adeseori contradictorii, traduc în esență perspectivele teoretice. Interpretările se contrazic în

funcție de punctele de plecare adoptate, fiecare lămurind un registru particular din repertoriul ansamblului. Privită de la Java (P Mus) sau din alte Indii ale colonizării culturale (S.J. Tambiah, G. Coedès), de la Ceylon și Fiji (A.M. Hocart), analizată în funcție de transformările estetice (H. Zimmer) și de dialectele rituale (C. Archaimbault), lumea indiană dobândește contururi foarte diferite, fără a le mai lua în considerare pe acelea impuse de mitologia comparată a lui Dumezil, pentru care ea reprezintă cel mai oriental punct al unei vechi doctrine indo-europene, a cărei „concretizare târzie” ar constitui-o societatea organizată pe caste.

Antropologia lumii indiene va trebui așadar să caute dincolo de India elementele necesare pentru a o înțelege sociologic și dincolo de sociologie faptele a căror existență trebuie recunoscută pentru a evidenția o complexitate pe care pretinde că urmărește să o înțeleagă.

J.-C. GALEY

AHMAD I. (ed.), 1973, *Caste and Social Stratification among the Muslims în India*, Manohar, Delhi.

— ARCHAIMBAULT C., 1971, *La fete du nouvel an a Basak (sud-Laos)*, Vithagna, Vientiane.

— BARTH F., 1959, *Political Leadership among the Swat Pathans*, Athlone Press, Londra.

— BELLWOOD P., 1978, *The Polynesians: Prehistory of an Island People*, Thames & Hudson, Londra.

— BIARDEAU M., 1981, *L'Hindouisme, anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Paris.

— BERNOT L., 1979, *Lecon inaugurale*, Chaire de sociographie de l'Asie du Sud-Est, Collège de France, Paris. — CCEDES G., 1948, *Les États hindouises d'Indochine et d'Indonesie*, de Boccard, Paris.

— DUMEZIL G., 1968, *Mythe et epopee; t. I, L'ideologie des trois fonctions dans les epopees des peuples indo-européens*, Gallimard.

Paris.

— DUMONT L., 1966, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Gallimard, Paris.

— GALEY J.

— C, 1986, „Les angles de l'Inde”, în *Annales ESC*, nr. 5: 969 - 999.

— GEERTZ C, 1979, *Negara: The Theatre-State în 19th Century Bali*, Princeton University Press, Princeton.

— HERRENSCHMIDT O., 1978, „L'Inde et le sous-continent indien”, în Poirier J. (ed.), *Ethnologie regionale*, t. II, Gallimard, Paris.

— HOCART A.M., 1929, *The L-au Islands of Fiji*, Bishop Museum Bulletin, Honolulu; 1931, *The Temple of the Tooth în Kandy*, t. IV, Memoir of the Archaeological Survey of Ceylon, Londra.

— LEACH E.R., 1954, *Political Sistems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *Sistemes politiques des hautes terres de Birmanie*, Maspero, Paris, 1972).

— LEACH E.R. (ed.), 1960, *Aspects of Caste în South Asia, Ceylon and North-West Pakistan*, Cambridge University Press, Cambridge.

— LINGAT R., 1989, *Bouddhisme et royaute: Ashoka et la conception de la fonction royale a Ceylan*, Editions de l'EHESS, Paris.

— MALAMOUD C, 1989, *Cuire le monde. Rite eptensee dans l'Inde ancienne*, La Découverte, Paris.

— MUS P, 1933, „L'Inde vue de l'est. Cultes indiens et indigenes au Champa”, în *Bulletin de l'École Française d'Extreme Orient*, 38: 367 - 410. 1935, *Barabudur, esquisse d'une histoire du bouddhisme fond & e sur la critique arch & ologique des textes* 2 vol IDIED Hanoi
RENOU L., 1961, *L'Hi ndouisme*, PUF, Paris. 1978, *L'Inde fondamentale*, Hermann, Paris.

— SAHLINS M.D., 1985, „The Stranger-King or

Dumezil among the Fijians", în M.D. Sahlins (ed.), *Islands of History*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Des îles dans l'histoire*, Gallimard - Le Seuil, Paris, 1989).

— THAPAR R., 1961, *History of India*, Penguin Books, Londra.

— TAMBIAH S.J., 1976, *World Conqueror and World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historicalbackground*, Cambridge University Press, Cambridge.

— TRAUTMANN T., 1981, *Dravidian Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge.

— ZIMMER H., 1960, *The Art of Indian Asia: Mythology and Transformations*, 2 vol., Princeton University Press, Princeton.

INDIENII DIN AMERICA CENTRALĂ 1. *Civilizațiile precolumbiene*

Mezo-america este o arie culturală care, în momentul cuceririi spaniole, cuprindea centrul și sudul Mexicului, Guatemala și Salvadorul, părți din Honduras, Nicaragua și Costa Rica. Unele trăsături culturale sunt specifice acestei regiuni, iar altele se pot regăsi și în afara ei, dar nu foarte frecvent. Majoritatea sunt trăsături de „civilizație”: piramide în trepte, sacrificii umane, scriere, cărți pe hârtie de scoarță de copac, calendar combinând un ciclu solar de 365 de zile cu un ciclu ceremonial și divinotoriu de 260 etc. Totuși, zonele marginale ale Mezo-americii sunt repartizate atât la periferiile sale, cât și în interior: trasate în funcție de datele etnografice și lingvistice din timpul cuceririi, frontierele sale s-au modificat de multe ori în cursul secolelor care i-au precedat. Pentru antropolog, interesul principal al civilizațiilor mezo-americane rezidă în faptul că acestea s-au născut, au evoluat și au dispărut independent de Lumea Veche, și aceasta până în 1519, anul de început al cuceririi sale. În ciuda eforturilor lor, apărătorii ipotezei contactelor transpacifiche nu au putut

demonstra până în prezent nici cea mai mică influență decisivă a civilizațiilor din Lumea Veche asupra celor din Lumea Nouă. Civilizațiile americane au ca primă origine fondurile culturale ale paleoliticului superior asiatic, aduse de emigranții sosiți aici prin strâmtoarea Bering, pe atunci zonă de uscat. În plus față de civilizații andine, civilizațiile mezo-americane au avut de surmontat un handicap considerabil: absența aproape totală (cu excepția câinelui și a curcanului) a animalelor domestice. Baza economică a acestor civilizații era agricultura. Cultigenele (porumbul, fasolea, dovleacul, roșia, avocado, ardeiul etc.) au fost obținute din plante indigene, necunoscute în Lumea Veche. Agricultura devine sursa esențială de hrană abia la începutul celui de-al doilea mileniu. S-au practicat formele cele mai variate de culturi, de la cele extensive (pe curături, în pârloage lungi) până la cele intensive, pe *chinampas*: cuvântul desemnează insulele artificiale construite pe lacuri cu ajutorul unor plante acvatice și al unui strat gros de mâl. Nu existau, să o amintim, animale de muncă, de povară sau de montă; absența celor dintâi poate oferi un motiv pentru faptul că mezo-americani nu au utilizat roata, chiar dacă îi cunoșteau principiul. Toate mărfurile erau cărate în spate, de oameni, iar comunicațiile se efectuau într-un ritm mult mai lent decât în Europa sau în Asia. Aceste handicapuri sunt în parte responsabile pentru fragilitatea nivelului tehnic al acestor civilizații „neolitice”. În fapt, prelucrarea metalului nu a fost cunoscută decât foarte târziu în Mezo-america (după anul 900 d.Hr.), acesta fiind utilizat îndeosebi pentru obiecte de podoabă, cu o singură excepție: toporișca de cupru. Înglobând civilizațiile olmecă (prima civilizație demnă de a fi calificată astfel, care a apărut în jurul anului 1200 î.Hr.), zapotecă, maya, toltecă, aztecă, Teotihuacán etc, tradiția mezo-americană a dat dovadă de o remarcabilă unitate și stabilitate culturală, vreme de trei

milenii. Civilizațiile care au înflorit aici nu au durat niciodată mai mult de un mileniu, cu excepția civilizației maya, dacă El Mirador și Mayapan (prima și ultima dintre marile sale cetăți) tin realmente de aceeași etapă. Există așadar o mulțime de vetre de cultură, care n-au rezistat decât câteva secole. Aceste vetre aveau un centru urban (Teotihuacán, Monte Alban sau El Tajin) și nu sau dispersat decât în foarte puține cazuri (ca toltecii, la Chichén Itzá). În ansamblu, civilizațiile erau mai puțin expansioniste, chiar și în cazul civilizației Teotihuacán sau al aztecilor; întreprindeau raiduri, nu expediții de cucerire, iar cei învinși erau constrânși să plătească un tribut sub amenințarea cu represalii. Foarte rar teritoriile erau anexate, puse sub control administrativ sau colonizate. Nu există niciun exemplu de integrare statală comparabil cu Imperiul încă. Maya din ținuturile joase se disting de alte civilizații mezo-americane prin faptul că ei nu au avut unul singur, ci mai multe centre urbane rivale, repartizate pe un vast teritoriu. Chiar dacă Tikal a fost cel mai mare oraș maya, cu istoria cea mai lungă, administrația de aici nu controla decât un teritoriu modest pe care, după toate aparențele, nu a căutat niciodată să și-l extindă. Tratatativele de alianță dintre cetăți au rămas, în general, fără urmări. Organizarea politică și socială ne este cunoscută prin intermed lui unor documente indigene sau spaniole de la începuturile perioadei coloniale. Orașele-stat erau conduse de o aristocrație care exercita puterea politică și religioasă, centralizate într-o singură persoană sau împărțite între un rege și un mare preot. Clasa conducătoare poseda arareori pământ și primea un tribut în bunuri și în corvezi. Majoritatea populației era alcătuită din agricultori, iar sclavii - relativ puțin numeroși - erau folosiți fie pentru îndeplinirea unor lucrări domestice, fie pentru transport. Războiul era endemic și pornea, de regulă, din motive economice (tributul) sau de prestigiu,

dar mai cu seamă pentru obținerea victimelor pentru sacrificii. Sacrificiile umane și auto-sacrificiile sângeroase erau practici generale și de primă importanță la maya, ca și la azteci, în epoca clasică (primul mileniu d.Hr.), la fel și în cea postclasică (1.000 - 1500 d.Hr.). Sângele uman trebuia vărsat pentru perpetuarea vieții. Prețul sângelui se devaloriza uneori, ceea ce ducea la săvârșirea unor sacrificii în masă, mai ales la azteci. Mezo-americanii trăiau într-un univers inexorabil, în raport cu care omul ocupa mereu poziția debitorului. Timpul nu se scurgea liniar, ci era conceput într-o formă ciclică, chiar dacă maya - care cunoșteau cifra zero și numerotația ordinală - utilizau un calendar al cărui cel mai extins ciclu, „Numărătoarea lungă” (5200 de ani a câte 360 de zile), a putut da, datorită duratei sale, iluzia unui timp liniar. Timpul ciclic permitea prevederea viitoarei rului, cu condiția cunoașterii trecutului: de aici provine aparenta obsesie a timpului și a datelor. Ciclurile rezidau în observații astronomice (Soare, Lună, Venus). Zapotecii, mixtecii și aztecii puteau înscrie grafic datele într-un ciclu de 52 de ani, puteau data anumite evenimente (cucerirea unui oraș, de exemplu) și alcătui toponime cu ajutorul unor reprezentări asamblate într-un rebus. Maya au fost singurii care au inventat o scriere adevărată, permițându-le să exprime tot ceea ce comunică limbajul. Această scriere conține semne se mantice și semne fonetice, combinate în mai multe feluri. Toate marile civilizații - ca de altfel și unele mai puțin strălucitoare - posedau stiluri artistice proprii. Arta mezo-americană este, înainte de orice altceva, un mijloc de comunicare; nu caută atât să imite natura, cât să transmită o cunoaștere cosmologică, religioasă, politică. Se pot distinge două mari tradiții artistice. Stilurile din ținuturile înalte (depresiunea México, Oaxaca) ascund anatomia personajelor sub acumulări de simboluri și de atri-bute; formele sunt colțuroase, schematice și respectă

prea puțin proporțiile naturale. În ținuturile joase, i se acordă mai multă importanță naturalismului; linia este mult mai suplă, contururile mai rotunjite. Conținutul artelor plastice variază; în sculptura maya, de exemplu, se pune accentul pe rege și pe suita acestuia, pe creaturile supranaturale, pe strămoși, iar imaginile cosmologice nu sunt reprezentate decât pentru a pune în valoare suveranul. În Teotihuacán și la azteci, dimpotrivă, zeii și puterile supranaturale ocupă primul plan.

C.-F. BAUDEZ, P. BECQUELIN

BAUDEZ C.-F., BECQUELIN P., 1984, *Les Mayaș*, Gallimard, Paris.

— BERNAL I., SIMONIABBAT M., 1986, *Le Mexique, des origines aux Azteques*, Gallimard, Paris.

— BRICKER V.R. (ed.), 1981, *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, University of Texas Press, Austin, 1986. – COE M.D., 1984, *México*, Thames & Hudson, Londra (trad. fr. *Les premiers Mexicains*, Armand Colin, Paris, 1985).

— MORLEY S.G. și BRAINERD G.W., 1983, *The Ancient Maya*, ed. revizuită de Robert J. Sharer, Stanford University Press, Stanford.

— SAHAGUN B. de 1950 - 1974, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, 13 vol., University of Utah and School of American Research, Santa Fé.

— SOUSTELLE J., 1955, *La vie quotidienne des Azteques à la veille de la Conquête espagnole*, Hachette, Paris.

— WAUCHOPE R. (ed.), 1964 - 1976, *Handbook of Middle American Indians*, 16 vol., University of Texas Press, Austin.

— WEAVER M.P. 1981, *The Aztecs, Maya and Their Predecessors, Archaeology of Mesoamerica*, ed. a II-a, Academic Press, New York - Londra.

— WILLEY

— R., 1966, *An Introduction to American Archaeology*; t. I, *North and Middle America*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

2. *Evanghelizarea indienilor*

Descoperirea continentului american oferă un teren providențial pentru experimentarea idealurilor contradictorii care se înfruntau în Spania. „Cucerirea spirituală” a popoarelor din Mexic și din America Centrală se înscrie atât în prelungirea cruciadelor împotriva Păgânului (rațiuni apostolice după care se călăuzea însuși Cortez), cât și în idealul separatist îndrăgit de ordinele religioase. Pentru franciscani, apariția „indienilor”, confirmând eshatologia lui Gioacchino da Fiore, va alimenta proiectul unei societăți rupte de lumea seculară, al unui stat indian creștin și închispanizat. „Cei Doisprezece”, sosiți în Mexic la 1524, se vor dedica recunoașterii originilor și dezvoltării acestor popoare în Scripturi, vor face operă de etnografi și de lingviști (Bernardino de Sahagun). Evanghelizarea se va îmbrăca în limbile indigene. Dintre acestea nahuatl, care urma să cunoască o răspândire importantă, va favoriza astfel primele manifestări de sincretism durabil. Dominicanii (începând cu 1526), augustinienii (1533) și într-o mai mică măsură iezuiții dezvoltă politici comparabile, asumându-și misiuni de justiție socială în fața abuzurilor făcute de *encomenderos* (Bartolomeu de Las Casas, „protectorul indienilor”, va obține din partea Coroanei monopolul cuceririi religioase a Verapazului).

În afara demolării fizice a templelor și a imaginilor ținând de vechile religii (autodafeuri spectaculoase au loc la Mani, Yucatán, sub autoritatea lui Diego de Landra, în 1562) și de înființarea tribunalului Inchiziției, eradicarea idolatriei, obiectiv împărtășit de toți, va motiva strategii pedagogice variate și destul de schimbătoare: educarea

precoce a copiilor, teatrul edificator (al cărui mesaj este transmis prin muzică și dans), fondarea de confrerii votive în cadrul noilor forme de organizare rurală (*reducciones, congregaciones*), centrate pe Biserică.

Convertirea masivă a indienilor din Noua Spanie, în mare parte favorizată de ralierea elitelor conducătoare ale acestora (*caciques*), catalizată de apariții ale madonelor și criștilor negri (*Virgen de Guadalupe*), călăuzită de sfințeroi fondatori, este încă de la început rezultatul adaptărilor și apropiierilor cultului și liturghiei catolice, care vor continua să marcheze dezvoltările populare ale unei religii indo-crestine trăite local ca „tradițională” (*costumbre*). Instrument al rezistenței tăcute sau al unor răscoale fățișe cu nuanțe milenariste (revoltele tzotzil și tzeltal din 1712, „războiul castelor” din Quintana Roo sau Chiapas, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, chiar participarea indienilor la gherilele din Guatemala), ea dă seamă de dinamica permanent activă în construirea identității indiene.

Sub unicitatea aparentă a lumii indiene mezo-americe se profilează o multitudine de elaborări religioase locale sau etnice, născute dintr-un secol de slăbire a misionarismului (după reformele liberale din jurul anului 1870), împotriva lor luptând astăzi diverse curente din cadrul catolicismului (teologia eliberării, creștinii conservatori) și sectele evanghelice nord-americe.

A. BRETON

BAUDOT G., 1977, *Utopie et histoire au Mexique*, Privat, Paris.

— DUVERGER C, 1987, *La conversion des Indiens de la Nouvelle Espagne*, Le Seuil, Paris.

— FARRISS N., 1984, *Maya Society under Colonial Rule*, Princeton University Press, Princeton.

— GIBSON C, 1964, *The Aztecs under Spanish Rule*, Stanford University Press, Stanford.

— GRUZINSKI S., 1988, *La colonisation de l'imaginaire*, Gallimard, Paris.

— RICARD R., 1933, *La „conquête spirituelle” du Mexique*, Institut d’Ethnologie, Paris.

— SAHAGUN B. de 1950 - 1974, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, 13 vol., University of Utah and School of American Research, Santa Fé.

— *Societățile indiene* între frontiera Statelor Unite și istmul Panamá se întinde un mozaic de grupări etnice, de dimensiuni foarte inegale, care se înscriu în trei mari configurații regionale: în nord - în peninsula California și la periferia Sud-Vestului american - se distinge un nucleu de microsocietăți de vechi agricultori (opata) și de vânzători-culegători, în mare majoritate amenințați cu dispariția (kiliwa, paipai, cu capa, seri). Chiar și astăzi, câteva grupuri locuind în habitaturi dispersate tind să adopte diverse forme de sedentarizare temporară (papago, pima meridionali). Încadrând blocul tarahumara-tepehuane, aflat sub un control mai ferm al autorității iezuite din perioada colonială, yaqui și kikapu au dezvoltat strategii complexe de rezistentă culturală.

În centru - de la râurile Panuco și Sinaloa până la coasta pacifică a republicii Costa Rica -, aria mezo-americană acoperă, îndeosebi în zona meridională a Mexicului și Guatemalei, o rețea densă de societăți rurale, organizate în comunități sătești, cu habitat compact sau semidispersat. Economia acestor societăți este bazată cu precădere, încă din epocile prehispanice, pe utilizarea marilor cultigene autohtone (porumbul, fasolea, dovleacul, ardeiul), la care se adaugă, începând cu secolul al XIX-lea, cultivarea arborelui de cafea în teritoriile de ses. În Mexic, disparitatea regimurilor de cultivare a pământului se vedește prin coexistența unor rămășițe de teritorii concesionate de viceregalitate (*comunidades*), a unor

pământuri distribuite de stat (*ejidos*) și a proprietăților private.

În fine, în sud - dincolo de „frontiera” mezo-americană colonizată de un grup atipic, lenca -, „aria intermediară” este ocupată de câteva unități etnice discrete (care s-au sustras dominației spaniole printr-un joc de alianțe cu pirații europeni) care se ocupă cu pescuitul (*misquito*, *cuna*), în vreme ce altele, în interiorul teritoriului, combină ocupațiile horticole, policultura și vânătoarea (*jicaque*, *bribri*).

În pofida existenței unor mari familii lingvistice - seria uto-aztecă, de la Marele Bazin (Statele Unite) până în Nicaragua, domeniul chibcha urcând prin sud până la marginile ariei maya -, aceste trei ansambluri regionale acoperă zone de o extremă atomizare dialectală. Odată cu *Conquista* au dispărut zeci de etnii, fie fizic, fie prin asimilarea de către alte grupuri. Diferențe considerabile opun regiuni unde limbi precum ocuilteca, ixcateca sau chichimeca nu mai rezistă decât datorită câtorva indivizi, unor limbi ai căror locutori indigeni încă se numără cu sutele de mii, în special în domeniile maya, nahuatl, zapotec, mixtec și otomi. De la începutul secolului, creșterea demografică a acestor societăți a antrenat o înmulțire a numărului de locutori indigeni. Această creștere este totuși foarte inegală, în funcție de locutori și regiuni, în ciuda scăderii considerabile (cu excepția Guatemalei, Salvadorului și Hondurasului) a procentajului de populații indiene în raport cu al celor hispanofone.

„Comunitatea” rurală mezo-americană, în trecut autocentrată în unele cazuri (*closed corporate community* de care vorbea E. Wolf), dar ulterior puternic înserată în societatea națională, se prezintă ca o reconstituire juridico-politică spaniolă, edificată în timpul epocii coloniale de la un substrat prehispanic, după modelul *repúblicas de Indios* și *reducciones*; pretutindeni, ea este

creuzetul în care se înscriu modelele indigene de clasificare socială. Organizațiile dualiste, atestate în teritoriul tlapanec sau în Chiapas, împart sociologic spațiul după modelul *pueblo-ului* (trique), sau adoptă, în modalități diverse, dispozitivul teritorial al „cartierelor” (*barrios*). Acesta din urmă, dual (mocho) sau multiplu (popoluca), este mai mult sau mai puțin coextensiv unui model de distribuție a grupurilor „clanuri” localizate, cum ar fi *kalpul* (tzotzil, tzeltal). Fie că sunt autohtone, fie inspirate după un model iberic, sistemele conjugate – cu dominantă endogamă – permit funcționarea echilibrată a instituțiilor politico-religioase locale și uneori a unui aparat ritualic dublu, articulat pe spații sacre (munți, sanctuare) sau pe cosmologii seleno-solare. Sistemele de filiație patrilineară nu sunt reprezentate masiv decât în aria maya, chiar dacă „înrudirile” agnate, a căror coeziune este menținută indirect prin intermediul activității rituale, sunt încă atestate la mazahuas sau în Sierra de Puebla (nahua). Guaymi, bribri și cabecar constituie o arie izolată de matrilinearitate. Pretutindeni în rest domină filiația bilaterală sau formele hibride, de tranziție între un sistem patrilinear, indigen, și un sistem cognatic, ținând de o influență metisă (zoque). În plus, instituția „coanrudirii” (cumetrie, năsie) (*campadrinargo*) ocupă peste tot un loc de seamă. Sprijinindu-se pe proceduri ritualizate, ea suplinește disoluția solidarităților de descendentă, favorizând expansiunea câmpului sociologic al înrudirii, prin includerea continuă de noi membri.

Funcțiile publice și religioase, veritabilă osatură a vieții comunitare, sunt guvernate de un principiu al ascensiunii individuale, gradată în funcție de o scară a costurilor și a prestigiului, respectând modalități de parcurs mai mult sau mai puțin coercitive de la o titulatură la alta. Marcate de un nivel de ierarhizare extrem de variabil, în funcție de comunități, aceste sisteme care mai

reglează și astăzi, chiar eficace uneori, fluxurile unei economii vizibile prin intermediul devoțiunii adresate unui sfânt eponim (*mayordomias* sau *cofradias* din zonele înalte ale Chiapasului și Guatemalei), se lovesc în alte părți de clivajele interne ale comunităților indiene și de continua evaziune a posturilor de responsabilitate publică. Cum nu țineau de nicio formă de stratificare socială, grupurile din aria intermediară s-au văzut plasate sub controlul politic al unui sfat al bătrânilor (*paya, sumo*). În lupta cu dezastrele biologice se aplică procedee terapeutice de o extremă complexitate. Zona mezo-americană este caracterizată prin prezenta categoriilor etiologice seminaturaliste, cum ar fi distincția *cald/rece*, provenită dintr-o teorie hipocratică a umorilor și dintr-o paradigmă indigenă referitoare la organizarea cosmosului, sau prin categorii psihologice (*spaimă, gelozie, pierderea sufletului*). Ca regulă generală, dimensiunea persecutorie a suferinței face obiectul unor conceptualizări în care se amestecă referințe la entități supranaturale (*Dios, sfinții, strămoșii divinizați, Diavolul*), la suflete proiectate asupra unui alter ego animal (de tip *tona*) sau la indivizi metamorfozați (*nahuales*), uneori adevărate suporturi pentru fantasme ale devorării (la indienii pame). Cât despre șamani, asimilați cu unele dintre grupurile de tehnicieni ai vrăjitoriei, acestora li se atribuie, în plus față de atribuțiile lor terapeutice, funcțiuni divinatorii, uneori dependente de existența unui calendar ritual (*ixil, mixe*). Mai mult, ei pot îndeplini oficiul de ordonante ceremoniale în cadrul unei preoții specializate (îndeosebi în operațiuni legate de invocarea ploii, foarte importante mai ales la maya din Yucatán). În toate aceste societăți, băuturile rituale ocupă un loc considerabil (*balche* la lacandoni, *tesguino* la tarahumara, sau *aguardiente*, alcoolul din trestie de zahăr, prin alte părți), în vreme ce halucinogenele cunosc o răspândire mult mai redusă: *psilocibe* la mazateci și chatino, *peyoti*

(*Laphophora Williamsii*) la huischol sau mai cunoscuta *Cannabis indica*. În afara activităților rituale legate de tradițiile locale de origine prehispanică, sărbătorile catolice sunt respectate aproape peste tot, cu toată influența crescândă a sectelor de confesiune protestantă: metodiști, adventiști (zoque), prezbiterieni (chol, cakehiquel). Dacă situațiile de sincretism păgân-creștin predomină, numeroase societăți pot fi totuși situate într-o continuitate, la extremitatea inițială a căreia am regăsi enclavele refractare la evanghelizare (tarahumara *gentiles*, lacandon), iar la cealaltă grupuri în cadrul cărora sunt integrate elemente de religii prehispanice și populare metise (nahua în Altiplano, purepecha, chorti în Honduras). Se constată existența unor sisteme „compartimentate”, în cadrul cărora dispozitivul ritual menține un clivaj riguros între religia creștină și activitățile șamanice (otomi sud-huasteci).

Modelele cosmologice mezo-americane prezintă similitudini profunde: aceeași concepție despre univers, perceput sub forma mai multor straturi, conform tradițiilor aztecă și maya; implicarea mutuală a categoriilor spațiale și temporale, pe alocuri cu reminiscențe de calendar antic (zutuhil, kekehi); un dualism astral bazat pe perechea Lună - Soare, după formule conjugale (huazteci, matlatzinca) sau fraterne (tepehua), echista-tutare (intonaque) sau asimetrice și în corespondență cu imaginea corpului (otomi). Venerarea puterilor distribuite în interiorul unui panteon ierarhizat, în vârful căruia se află strămoșii, „părinții” și „mamele”, invocarea unor instanțe cum ar fi pământul, focul, vântul și ploaia (elementele *chac* ale lumii maya) sunt tot atâtea practici și credințe bazate pe mituri locale ale genezei și eshatologiei, cu nenumărate variante, percepute în viziunea energetică și ciclică a unei istorii punctate de episoade diluviene. Figura ambivalentă a Diavolului, peste tot primită cu

succes, rămâne paradigma majoră sub care, începând cu epoca colonială, „idolatria” și-a putut afla un refugiu. În societățile din desert, influențele *pueblos* se manifestă prin intermediul unei cosmogonii „ascensionale” și prin formalismul extrem al ritualurilor (pima, papago). Cât despre zona intermediară, aceasta este marcată de imixtiunea unor elemente mezo-americane în mitologii, concepții ale persoanei și dublurilor animale înrudite cu unele dintre acelea care traversează lumea amazoniană (bribri, cuna).

J. GALINIER

BENNETT W., ZING R., 1935, *The Tarahumara. An Indian Tribe of Northern México*, University of Chicago Press, Chicago.

— BRETON A., 1979, *Les Tzeltal de Bachajon*, Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, Nanterre.

— CHAPMAN A., 1978, *Les enfants de la mort. Univers mythique des Indiens Tolupan (Jicaque)*, Mission archéologique et ethnologique française, México.

— COLBY B., COLBY L., 1981, *The Day Keeper. The Life and Discourse of an Ixil Diviner*, Harvard University Press, Cambridge.

— FOSTER G., 1960, *Culture and Conquest*, Wenner Gren Foundation for Anthropological Research, Washington DC.

— ICHON A., 1969, *La religion des Intonaques de la Sierra*, Editions du CNRS, Paris.

— POZAS R., 1979, *Chamula*, Instituto Nacional Indigenista, Ciudad de México.

— WOLF E., 1959, *Sons of the Shaking Earth*, University of Chicago Press, Chicago.

INDIENII DIN AMERICA DE NORD 1.

Culturile arhaice

Primele culturi paleo-indiene din America de Nord

(coasta Pacificului, Marele Bazin, Marile Câmpii) datează din perioada cuprinsă între anii 25.000 și 20.000 I. Cr. Începând cu 15.000 î.Hr. se diferențiază culturile de vânători din litic: Llano sau Clovis (de la 10.000 la 8.000 I. Cr.), Folsom (8.000 I. Cr.) și Plano (de la 7.000 la 5.000 I. Cr.); dispariția marilor mamifere este situată în jurul anilor '7.000, 6.000 î.Hr. Pe la

— Î.Hr., la vest de Munții Stâncoși, apare o variantă a culturii numite „arhaică”, din care se va naște prima cultură a deșertului (de la 8.000 la 7.000 I. Cr.); un arhaic oriental se constată și-an Sud-Est, începând cu 4.000, 3.000 î.Hr. și în Nord-Est, între 3500 și 3.000 î.Hr.; tot culturii orientale arhaice i se atribuie și cultura Old Copper din zona Marilor Lacuri (pe la 3.000 I. Cr.). O tendință de unificare a variantelor locale din litic și arhaic se manifestă începând cu 5.000 I. Cr. (3.000 I. Cr. În Est).

Culturile istorice ale Americii de Nord - cu excepția zonei arctice și a celei subarctice de vest - s-au diversificat pornind de la două nuclee regionale: Sud-Vestul și Sud-Estul. Influența mezo-americană se manifestă prin difuzarea agriculturii (complexul porumb - fasole - dovleac) și a unui număr de modele sociale. Ceramica apare pe la 1700 î.Hr. În Sud-Est; în Sud-Vest, acest meșteșug pătrunde din Mexic, în secolul al II-lea d.Hr. Varianta Conchise a culturii deșertice asociază, în sud-estul Arizonei, pe la 2000 î.Hr., culesul ghindei (practicat până în epoca istorică) și cultura unui soi arhaic de porumb: așa se constituie civilizația din Sud-Vest, a cărei cultură își va atinge apogeul prin pueblos. Trei tradiții impregnate de elemente mezo-americane se diferențiază ulterior: Mogollon, cultură de tranziție (250 - 1.000), Anasazi și Hohokam, cu moștenitorii ei târzii: zuni, hopi și piman (pima și papago). Prima perioadă a culturii Anasazi (începutul erei noastre, canioanele Four Corners) este cea a vânătorilor-culegători seminomazi, *baschet makers*, care

se ocupau cu împletiturile, practicând o agricultură bazată pe cultura porumbului, dar puțin evoluată. A doua perioadă (secolele al VIII-lea - al XIII-lea, apogeu în secolul al X-lea - al XI-lea) este marcată de pueblos, iar reprezentanții săi, agricultori (porumb, fasole, bumbac) și olari, trăiesc în locuințe mari, grupate în sate (*pueblos*). Spre finele secolului al XIII-lea, aceste sate vor fi abandonate, iar locuitorii lor se vor deplasa spre sud, unde va lua naștere cultura Pueblo de astăzi. Indienii hohokam (secolele al X-lea - al XII-lea), stabiliți inițial pe râul Gila (Arizona), practicau cultura porumbului și irigațiile. În Sud-Est, pe la 2300 î.Hr. cel mai devreme și 1500 î.Hr. cel târziu, se constituie cultura Woodland, caracterizată prin ceramică și morminte în tumuli; din această cultură vor apărea, începând cu 500 î.Hr., culturile Adena și Hopewell, dispărute în secolele al IV-lea, respectiv al VIII-lea și caracterizate prin dezvoltarea unor societăți stratificate, cu funcții specializate. Elemente de civilizație Hopewell au fost moștenite de civilizația Mississippi (Sud-Est, prerii, din secolele al VI-lea - al VII-lea până pe în secolul al XVII-lea), caracterizate prin edificarea de tumuli (*mounds*) în localități care au fost probabil centre politico-religioase ale clasei conducătoare; faza numită Temple Mound vădește importante influente mexicane. Indienii natchez și vecinii lor orientali (chickasaw, choctaw, creek etc.) sunt moștenitorii civilizației Mississippi, la care s-a mai adăugat și cultura indienilor de limbă caddo. În Marile Câmpii, de-a lungul primului mileniu al erei noastre, se deosebesc două moduri de viață: acela al vânătorilor de bizoni, nomazi trăind în grupuri, în vest (Câmpiile propriu-zise), acela al cultivatorilor sedentari, grupați în comunități rurale, în est (prerii). Aducerea calului european în Câmpii, începând cu New Mexico spaniol (finele secolului al XVII-lea - începutul secolului al XVIII-lea) va da naștere culturii istorice a Câmpiilor.

Coasta de nord-est a Pacificului cunoaște o evoluție specifică. *Proto-westerns*, vânătorii de vânat mare, sosesc în partea de sud a litoralului din direcția Alaskăi, traversând Podișul Columbia între 9500 și 6500 î.Hr. Cultura Early Boreal, de pescari și vânători de mamifere marine, veniți prin nord, trebuie să fi început să o înlocuiască pe cea Proto-Western încă de la 8.000 î.Hr. Elemente de nadene (locutori de limbi dingit și, mai puțin sigur, haida) sosesc aici în jurul anului 3.000 î.Hr. Între 3500 și 1500 î.Hr. apar trăsăturile principale ale culturii istorice; spre începutul secolului al VI-lea î.Hr., cultura de pe Coasta de nord-vest își dobândise deja o fizionomie definitivă.

M. IZARD

FIEDEL J.A., 1987, *Prehistory of the Americas*, Cambridge University Press, Cambridge.

— JENNINGS J.D., 1968, *Prehistory of North American Indians*, McGraw Hill, New York.

— KEHOE A.B., 1981, *North American Indians. A Comprehensive Account*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

— MACGOWAN K. și HESTER A. Jr., 1962, *Early Man in the New World*, Doubleday, New York.

— MACNEISH R.S. (ed.), 1973, *Early Man în America*, W.H. Freeman, San Francisco.

— SPENCER R.F. JENNINGS J.D. et al., 1965, *The Native Americans. Prehistory and ethnology of the North American Indians*, Harper & Row, New York - Evanston - Londra.

— WILLEY G.R., 1966, *An Introduction to American Archaeology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

2. Culturile istorice

Se califică drept „istorice” culturile nord-amerindiene atestate pentru perioada posterioară primelor contacte cu europenii (secolul al XVI-lea), oricare ar fi fost, pentru

toate societățile, momentul de confruntare directă sau indirectă cu lumea albă spaniolă, franceză sau engleză.

Antropologii, mai cu seamă Wissler (1938), Kroeber (1939) și Driver (1961), s-au ocupat de definirea ariilor culturale istorice, pornind de la criterii eterogene ținând de geografie și de ecologie și respectând configurația ariilor presi protoistorice, dar și tipologia empirică a modurilor de viață cele mai răspândite, mai mult sau mai puțin târzii. Este bine de reținut împărțirea ansamblului format de teritoriul Canadei și Statelor Unite în zece zone, propusă în *Handbook of North American Indians*, în curs de publicare (1978 *sq.*): 1) Zona arctică, cu populație inuită (eschimoși); 2) Zona subarctică, împărțită în est și vest-subarctică (Driver) sau în est-subarctică, Mackenzie și Yukon; 3) Coasta de nord-vest; 4) California; 5) Sud-Vestul, aria „oazelor” lui Driver, cuprinzând Mexicul septentrional; 6) Marele Bazin; 7) Podișul Columbia; 8) Marile Câmpii; 9) Sud-Estul; 10) Nord-Estul. La Driver, regiunea din *Handbook* corespunzătoare ariilor reprezentate de Câmpii, Sud-Est și Nord-Est formează un singur ansamblu, subîmpărțit în „Câmpii”, „Prerii” și „Est”; pentru a desemna aria constituită de „Câmpii” și de „Prerii” a lui Driver, Kehoe (1981) utilizează expresia „Prerii-Câmpii”. În prezentul dicționar vom urma împărțirea din *Handbook*, cu gruparea într-un singur ansamblu, a zonelor Marele Bazin și Podișul Columbia, deja propusă de Stewart (1938); pentru prezentarea culturilor istorice, vom trimite așadar la intrările *California*, *Coasta de nord-est a Pacificului*, *Marele Bazin* și *Podișul Columbia*, *Nord-Est*, *Subarctica*, *Sud-Est*, *Sud-Vest*, acest dispozitiv fiind completat prin intrările *Inuit (Eschimos)* și *Pacificul de nord*.

M. IZARD

COLLIER J., 1947, *Indians of the Americas*, Mentor Books, New York.

— DRIVER H.E., 1961, *Indians of North America*,

University of Chicago Press, Chicago.

— EGGAN F. (ed.), 1955, *Social Anthropology of North American Tribes*, ed. a II-a, Chicago University Press, Chicago.

— FORBES J.D., 1964, *The Indian in America's Past*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

— HODGE F.W., 1907 - 1910, *Handbook of American Indians North of México*, 2 vol., Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC.

— JENNESS D., 1955, *The Indians of Canada*, National Museum of Canada, Ottawa.

— KEHOE A.B., 1981, *North American Indians. A Comprehensive Account*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

— KROEBER A.L., 1939, *Cultural and Natural Areas of Native North America*, University of California Press, Los Angeles.

— LEACOCK E.B., LURIE N.O. (ed.), 1971, *North American Indians in Historical Perspective*, Random House, New York.

— MURDOCK G.P. 1960, *Ethnographic Bibliography of North America*, ed. a III-a, Human Relations Area Files, New Haven.

— SPENCER R.F. JENNINGS J.D. *et al.*, 1965, *The Native Americans. Prehistory and Ethnology of the North American Indians*, Harper & Row, New York - Evanston - Londra.

— STRUȚEVANT W.C. (ed.), 1978, *Handbook of North American Indians*, 9 vol. apărute (1991), Smithsonian Institution, Washington DC.

— SWANTON J.R., 1952, *The Indian Tribes of North America*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC.

— TAX S. (ed.), 1952, *Heritage of Conquest*, University of Chicago Press, Chicago.

— WISSLER C, 1938, *The American Indian*, Macmillan, New York; 1948, *Indians of the United States*, Doubleday, New York (trad. fr. *Histoire des Indiens d'Amérique du Nord*, Robert Laffont, Paris, 1969).

— *Situația actuală*

Statele Unite în anii 1820, singurii indieni din Est care încă mai duceau o viață liberă erau chippewa-ojibwa (la nord de Wisconsin). Fostul Teritoriu de nord-vest și cea mai mare parte din Oklahoma, cu statut de „Teritoriu indian”, se aflau sub control american, împreună cu Louisiana și Florida. Americanii au încercuit teritoriile din Iowa și fosta zonă de influență spaniolă, între Missouri și La Plata; pe la 1840, ei exercitau deja un control parțial asupra Câmpiilor septentrionale și teritoriului Colorado; Texasul intră în Uniune la 1845, iar Anglia va ceda în favoarea acesteia Oregonul, în 1846. Posesiunile mexicane situate la nord de Río Grande vor deveni americane în urma războiului din 1846 - 1848. În Sud-Vest, americanii se confruntă cu indienii navajo în 1863 și cu apașii în 1874 - 1886. În 1869, Red Cloud, căpetenia indienilor sioux tetoni, renunță la luptă. Ultimele războaie au avut loc la începutul perioadei rezervațiilor: ridicarea indienilor din Câmpii (1874 - 1877), nez perce (1877) și ute (1879).

În anii 1870, chemarea la război ia o turnură mesianică. *Peyotl* se răspândește în Câmpii dând naștere, la finele secolului al XIX-lea, unei religii sincretice, impregnată cu elemente creștine și denumită peyotism. *Ghost Dance* apare spre 1870 la payute și cunoaște un succes pe cât de fulgerător, pe atât de efemer în Câmpii, unde stă la originea ultimei rebeliuni a indienilor sioux (masacrul de la Wounded Knee Creek, 1889). În 1885, predarea căpeteniei apașe, Geronimo, marca sfârșitul luptelor din Sud-Vest.

În anul 1871 este abolit sistemul de tratate: din 1797 au fost semnate 389 de tratate. În 1887, reforma agrară

din *General Allotment Act* sau *Dawes Act* va redeschide discuția referitoare la principiul de neînstrăinare a pământurilor din rezervații, antrenând o diminuare considerabilă a suprafeței acestora care va scădea, între 1887 și 1934, de la 556.000 km² la

— km². În 1924 (*Indian Citizenship Act*), indienii vor dobândi naționalitatea americană, dar sistemul tutelar nu va fi abolit până în 1968 (*Civil Rights Bill*). *Indian Reorganization Act* sau *Wheeler-Howard Act* (1934) inaugurează politica liberală a „Indian New Deal”, inspirată de John Collier, comisar al Afacerilor Indiene. În 1954, promulgarea documentului *Termination Act* amenință serios viața comunităților indiene: este vorba de încheierea unui proces de „integrare” a indienilor prin suprimarea rezervațiilor; totuși, această politică va avea efecte limitate. Președinții Johnson (1968) și Nixon (1970), spre deosebire de administrația Eisenhower, adoptă o atitudine de deschidere „fără precedent în istoria Statelor Unite” (D’Arcy McNickle, 1973). În zilele noastre, principala „problemă indiană” este aceea că jumătate din populația indiană trăiește în orașe.

În 1879, albi liberali fondau National Indian Association. În 1944 vede lumina zilei organismul intitulat National Congress of American Indians, de inspirație loialistă. Două dintre mișcările apărute la inițiativa indienilor citadini au conferit, recent, revendicărilor indiene o turnură radicală: este vorba despre National Indian Youth Council (1961) și American Indian Movement (1968).

În Alaska, autohtonii reprezintă aproximativ 30% din populația statului; în 1971, trăiau aici 33.000 de inuiți, 15.000 de indieni și 2.500 de aleuti. Amendamentul pentru Alaska (1936) din *Indian Reorganization Act*, 1934, stipulează că vor fi recunoscute ca rezervații teritoriile ocupate efectiv de către autohtoni. În 1966 s-a fondat în

Alaska organizația Alaska Federation of Natives.

Canada

„Proclamația regală” din 1763 a reglementat relațiile dintre indieni și Canada, cu excepția fostelor teritorii franceze Acadia și Québec. Tratatetele nu au fost încheiate cu triburi, ci cu ansambluri regionale de triburi. Primele zece tratate s-au semnat între anii 1870 și 1906. În 1921, ca urmare a descoperirii zăcămintelor de petrol, tratatul cu numărul 11 va extinde teritoriul euro-canadian până în regiunile centrale și occidentale ale districtului Mackenzie (nord-vest). Ultimele tratate au fost încheiate în regiunea Marilor Lacuri, în 1923. Acestea nu vizează Labradorul, vestul Québecului (naskapi și creă), majoritatea teritoriului din Columbia Britanică, partea orientală a districtului Mackenzie și districtul Keewatin (nord-vest), precum și Yukonul. Indienii din Canada respectă dispozițiile generale stipulate în *British North America Act* din 1867, care îi plasează sub tutela Confederației, și dispozițiile specifice din *Indian Act* din 1880, revizuit în 1951 și în vigoare astăzi.

Administrația distinge patru categorii de indieni și de asimilați: 1) indieni „înscriși” (*registred*), al căror statut este definit printr-un tratat; 2) indieni „înscriși” care nu țin de niciun tratat; 3) indieni „neînscriși” (*unregistred*), care nu sunt considerați legal indieni sau care și-au abandonat statutul; 4) metiși, care în 1940 și-au pierdut statutul de minoritate etnică. Indienii din Canada au drept de vot la nivel de provincie din 1949 și la nivel de federație din 1960. Indienii aflați sub incidența tratatelor s-au organizat, la scară federală, în National Indian Brotherhood, care a devenit recent Assembly of the First Nations. Canadian Association in Support of Native People militează pentru apropierea diverselor comunități indigene: inuiți sau eschimoși, aleuți, indieni, metiși.

M. IZARD

EGGAN F., SWIFT H.H., 1966, *The American Indian. Perspective for the Study of Social Change*, University of Chicago Press, Chicago.

— FEY N.E., MACNICKIE D'ARCY, 1959, *Indians and Other Americans*, Harper & Row, New York.

— FRIDERES J.S., 1974, *Canada's Indians. Contemporary Conflicts*, Prentice Hall of Canada, Scarborough, Ontario.

— LA BARRE W., 1975, *The Peyote Cult*, ed. a IV-a, Sciocken Books, New York.

— LAFARGE O. (ed.), 1942, *The Changing Indian*, University of Oklahoma Press, Norman.

— LEVINE S., LURIE N.O., 1970, *The American Indian Today*, Penguin Books, Baltimore, Maryland.

— LORAM C.T., MACILWRAITH T.F. 1943, *The North American Indian Today*, Toronto University Press, Toronto.

— MACLEOD W.C., 1928, *The American Indian Frontier*, A. Knopf, New York.

— MACNICKLE D'ARCY, 1949, *They Came Here First*, J.B. Lippincott, Philadelphia. 1973, *Native American Tribalism. Indian Survivals and Renewals*, Oxford University Press, Londra - New York.

— MARIENSTRASS E., 1971, „Les Indiens americains”, în R. Erter, G. Fabre, E. Marienstrass, *En marge. Les minorites aux Etats-unis*, Maspero, Paris.

— MOONEY J., 1986, *The Ghost Dance Religion*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC.

— SPICER E.H., 1961, *Perspectives în American Indian Culture Change*, University of Chicago Press, Chicago.

— STEINER S., 1968, *The New Indians*, Dell Publishing, New York.

— WADDELL J.O., WATSON O.M. (ed.), 1973, *American Indian Urbanization*, Perdue University Press,

West Lafayette, Indiana.

— WASHBURN W.E., 1971, *The American Indian and the United States. A Documentary History*, 4 vol., Random House, New York. 1988 (ed.), *Handbook of North American Indians*; t. IV, *History of Indian-White Relations*, Smithsonian Institution, Washington DC.

INDIENII DIN AMERICA DE SUD

Încă din primele etape ale *Conquistei*, America de Sud dezvăluia Occidentului un impozant mozaic de culturi și de limbi, alături de o mare diversitate geografică și climaterică. Regiunilor puternic contrastante și populate din Anzii Cordilieri, impozant lanț muntos care traversează întregul subcontinent, le corespund, în est, regiunile de șes, relativ omogene, cu populație răzleată, organizată în comunități de dimensiuni reduse: teritorii vaste de savană și păduri formate în bazinele fluviilor Orinoco și Amazon. Mai la sud, aceste formațiuni cedează locul câmpiilor din Gran Chaco și preriilor din pampasul argentinian, iar apoi hățișurilor și stepelor înghețate ale Patagoniei. La vest de Cordilieri se desfășoară fâșia îngustă a litoralului pacific, umedă în nord, desertică în sud. Acestor mari ansambluri geografice le corespund diverse modalități de organizare a vieții omenești.

1. Populație și istorie culturală

Dacă problema contactelor preistorice dintre Lumea Veche și Lumea Nouă a suscitat ipoteze dintre cele mai diverse, toată lumea acceptă astăzi că popularea Americii a avut loc prin strâmtoarea Bering, care acum aproximativ 70.000 de ani forma o punte între Asia și America. Totodată, dacă originea asiatică a omului american nu mai este contestată, vechimea sa pe pământ american (între 70.000 și 25.000 de ani) face încă obiectul a numeroase controverse. Săpături recente efectuate în estul Braziliei, în statul Piaul, atestă o prezentă omenească mai veche de 30.000 de ani, în vreme ce în Anzii Centrali, considerați

până atunci ca formând cel mai vechi nucleu de populație al subcontinentului, datările nu depășesc 20.000 de ani. Trecerea istmului Panamă ar fi avut deci loc cu aproximativ 35.000 de ani în urmă. Popularea Anzilor, care a devansat-o pe aceea a versanților săi de pe coastă, s-a efectuat probabil de-a lungul defileurilor muntoase și a șesului amazonian. Istoria culturală a ultimelor șapte milenii este marcată de răs-pândirea agriculturii și domesticirea mai multor specii de camelide, totul jucând un rol determinant în procesul de formare a „șefilor” tribale andine și a primelor state. Imperiul încă, ce nu reprezintă, ca întreg decât o dezvoltare târzie și relativ de scurtă durată (1440-1532) în istoria subcontinentului, s-a constituit prin cuceriri succesive, iar acestea au permis integrarea unor formațiuni etnice preexistente, în prezent doar parțial cunoscute. Mai înspre nord se întindeau „șefiile” tribale circumcaraibiene din Columbia, cum ar fi chibcha. În Anzii meridionali, populațiile diaguit și araucan s-au distins printr-o organizare militară deosebită. De la câmpia amazoniană până la litoralul atlantic se înlanțuie o multitudine de societăți de defrisori cu obiceiuri deosebit de războinice. În momentul descoperirii acestora, ultimii vânători trăiau la extremitatea sudică a continentului (La Pampa, Patagonia) și în zonele deșertice.

— Cucerire și colonizare

Dominația europeană va împărți teritoriile cucerite între Coroanele Spaniei și Portugaliei (Tratatul de la Tordesillas din 1494). Primul secol de contact a fost teribil pentru amerindieni, mai ales în Anzi, în Caraibe (unde indigenii au fost nimiciți cu totul), pe litoralul atlantic și în valea aluvionară a Amazonului. Se estimează că populația autohtonă ar fi putut atinge, în momentul contactului, între 15 și 20 de milioane de indivizi pe tot ansamblul sud-amerindian. Demografia va scădea vertiginos, marcând o depopulare de la 65 la 90%; faptul s-a datorat ravagiilor

făcute de epidemii printre indivizii lipsiți de imunitate, sclavagismului și masacrelor săvârșite de către cuceritori. Numărul supușilor Imperiului încă, de exemplu, a scăzut de la 8 milioane la 1, 3 milioane în perioada 1530 - 1590 (Wachtel, 1971). Astăzi, populația indiană non-andină poate fi evaluată la 1, 2 milioane, mai puțin de o sosime din estimarea pentru anul 1492 (Denevan, 1976). În comparație cu zona andină (9 milioane de indieni, majoritatea quéchua și aymara), indienii din teritoriile de ses au suferit o depopulare și mai dramatică, deoarece genocidul s-a perpetuat până recent, mai ales în Brazilia. Totuși, majoritatea grupurilor de locuitori ai pădurilor au parte, de câteva decenii, de o reînnoire demografică.

Sistemul colonial a impus o împărțire administrativă riguroasă și metode de exploatare a forței de muncă indigene cu repercusiuni dezastruoase pentru populațiile cucerite. Sistemele *ecomienda* (luare în tutelă a indienilor supuși la impozite) și *mita* (muncă forțată în mine) au fost cele mai generalizate. În Columbia, indienii au beneficiat de repartizarea în *resguardos* (rezervații de pământuri inalienabile), în vreme ce în teritoriile de misiune (Paraguay, Argentina, Amazonia) s-a impus modelul *reducerilor* (sate creștine). În alte părți, colonizarea pământurilor indiene a luat aspectul războaielor de exterminare (Brazilia) sau al represiunilor militare (Argentina, Chile), situație agravată astăzi de expansiunea necontrolată a fronturilor primilor coloniști.

Dominația colonială a stârnit numeroase răscoale indigene cu specific adeseori mesianic, în Anzii centrali și în Amazonia, sau militar, în sud; putem menționa îndeosebi rezis tenta timp de trei secole a araucanilor, care a conferit colonizării viitoarei republici Chi-le o imagine deosebită de a celorlalte regiuni din America de Sud. În zilele noastre, revendicările indienilor sunt exprimate prin intermediul unor organizații de tip sindical în Anzi, unde s-a format o

pătură țărăneasă fără pământ, în timp ce în Amazonia acestea sunt în esență de ordin etnic.

— *Arhipelaguri lingvistice*

America de Sud este probabil una dintre regiunile lumii care oferă cea mai mare complexitate lingvistică: au fost atestate aici în jur de 1.500 de limbi – dintre care 300 sau 400 ar fi vorbite încă și astăzi – clasificate în 77 de familii și 44 de limbi izolate (Loukotka, 1968). Pare posibil ca aceste limbi să fie grupate genetic în trei mari „ramuri”: macro-chibcha, gepano-carib și andina ecuatorială (cuprinzând, printre altele, arawak, tucano, quéchua, aymara, tupi-guarani și jivaro). Arawak și tupi-guarani acoperă cea mai extinsă zonă geografică; în schimb, limbile tucano, jivaro, guaycuru, pano și ge constituie blocuri relativ compacte și omogene. Pare mai dificil de stabilit o taxonomie fiabilă a familiei carib, din cauza dinamicii expansioniste a grupurilor aparținând acestei familii. De altfel, cazurile de bilingvism sunt suficient de generalizate la populațiile arawak, tucano, jivaro, pano și în regiunile unde schimbul comercial are o funcție destul de importantă (carib, în Guyana). Aria râului Vaupez și a cursului superior al râului Xingu prezintă exemple tipice de multilingvism. În fine, unele idiomuri au servit ca limbi vehiculare: quéchua (varietate de chinchay), răspândită până în Argentina cu două sau chiar trei secole înaintea formării Imperiului încă, se vorbea curent pe cursul superior al Amazonului la începutul secolului al XVI-lea (Varese, 1983); limba tupi, devenită *lingua geral*, a fost răspândită inclusiv de către iezuiți pe cursul mijlociu al Amazonului; la fel este, în sud, guarani, limba de cultură a misiunilor, astăzi limbă maternă pentru 2 milioane de indivizi din Paraguay, Argentina și Brazilia.

— *Arii culturale*

Dificultatea de a stabili o corespondență sistematică între limbă și cultură a condus la elaborarea de noi criterii

pentru clasificarea societăților sud-amerindiene. La sfârșitul secolului al XIX-lea, antropogeografia demonstraseră deja importanța decisivă a hăbitatului asupra diversității și repartizării culturilor. Particularitățile geografice și mai ales capacitatea de a produce surplusuri alimentare vor fi reținute de aici înainte drept criterii pentru determinarea nivelului de dezvoltare culturală. Astfel, s-au conturat patru mari unități culturale: Anzii, aria circumcaraibiană, pădurea tropicală și pampasurile. Leagăn al unor civilizații deosebit de elaborate (Chavin, Tiahuanaco, încă), zona andină este caracterizată printr-o economie bazată pe creșterea animalelor și pe agricultura practică în terase, pe o tehnologie avansată (metalurgie, irigații, rețea de drumuri, arhitectură monumentală), pe un sistem de clase rigid, pe războaie de cucerire și pe un important complex religios bazat pe *huacas* (locuri sau obiecte sacre) și pe cultul solar. Unul dintre aspectele originale specifice societăților andine ține de exploatarea spațiului în funcție de complementaritatea diverselor zone, etajate vertical, și de mediul ecologic. Multă vreme considerată zonă de legătură între civilizațiile andine și păduri, aria circumcaraibiană include ansamblul „șefilor” din Anzii septentrionali din Ecuador, Columbia (chibcha) și Venezuela, la care au fost adesea asociate și „șefii” din savanele din Mojo (Bolivia), datorită dublei influențe a acestora, andină și amazoniană. Cât despre aria pădurii tropicale, aceasta se distinge prin existența unor unități socio-politice mai reduse din punct de vedere demografic, printr-un sistem de înrudire cognatic și „șefii” bazate pe practicile războinice și pe defrișare. De acest ansamblu tin majoritatea culturilor amazoniene. În fine, aria pampasurilor (numită „marginală” de către Steward, 1949) poate fi sumar definită prin nomadism, absența agriculturii (sau dezvoltarea slabă a acesteia) și o tehnologie destul de rudimentară. De obicei, aici se includ culegătorii de

cochilii din arhipelagul chilian (alcaluf, yaghan), vânătorii din pampasul patagonian (selk nam, tehuelch, puelch), indienii din delta fluviului Parana și de pe litoralul estuarului La Plata (charrua, querandi) și cei din Gran Chaco (guaycuru, zamuco, matabo, lule-vilelan, mascoi), dintre care unii folosesc calul din secolul al XVII-lea.

Oricât ar fi de comodă, clasificarea pe zone culturale nu a furnizat niciodată vreun răspuns viabil la problemele ridicate de specificitatea etnografică a Americii de Sud. În fapt, etnologia sud-americanistă din ultimii 20 de ani lasă să se întrevadă posibilitatea unei circumscrieri a marilor ansambluri regionale care depășesc frontierele etanșe ale tipologiilor clasice, mult peste criteriile lingvistice, tehnologice și ecologice.

— *Stadiul cercetărilor*

Multă vreme subminată de o perspectivă esențial monografică, cercetarea sud-americanistă încearcă astăzi să iasă din acest făgaș metodologic și conceptual, privilegiind interdisciplinaritatea și dedicându-se studiului marilor ansambluri pluritehnice și interconexiunilor de durată ale acestora. Pe lângă studiul comparat al marilor sisteme regionale, mai cu seamă al zonelor de contact dintre teritoriile înalte și cele joase (Anzii/Amazonia), cercetarea se apleacă asupra problemelor referitoare la definirea etnică (etnogeneză, etnicitate, identitate/alteritate, frontiere), dar și asupra apropierii dintre modelele andine, mezo-americane și hispanice, asupra studierii occidentalizării și a procesului de dominație pre- și post-hispanică. În sfârșit, de câțiva ani, antropologia urbană ia un avânt considerabil în majoritatea țărilor andine și în Brazilia, unde fenomenele de migrare internă și de integrare urbană devin cruciale.

J.-P. CHAUMEIL

DENEVAN W.H. (ed.), 1976, *The Native Population of the Americas in 1492*, University of Wisconsin Press,

Madison.

— DOSTAL W. (ed.), 1972, *La Situación del Indígena en America del Sud*, Biblioteca Científica, Montevideo. – 1978, POIRIER J. (ed.), *Ethnologie Regionale*, t. II, Gallimard, Paris, mai ales articolele lui Lahmeyer-Lobo E.M., „Les Indiens du Nord et du Centre de l'Amérique du Sud”, Favre H., „Le Pérou et la Bolivie, Chiara V., „Le Brésil”, Gutierrez Amaro L.M., „Les Indiens du bassin moyen et inférieur du Rio de La Plata”, Laming-Emperaire A., „Le Chili et l'Argentine”.

— LAMING-EMPERAIRE A., 1980, *Le probleme des origines americaines. Theories, hypotheses, documents*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme - Presses Universitaires de Lille, Paris - Lille.

— LOUKOTKA C., 1968, *Classification of South American Indian Languages*, University of California Press, Los Angeles.

— MURDOCK G., 1951, „South American Cultures Areas”, în *Southwestern Journal of Anthropology*, 7: 415 – 436. – OBERG K., 1955, „Types of Social Structure among the Lowland Tribes of South and Central America”, în *American Anthropologist*, 57: 472 – 487. – RENARD-CASEVITZ F.-M., SAIGNES T., TAYLOR A.C., 1986, *L'Incă, l'Espanjol et les Sauvages. Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XVe au XVIe siècle*, Recherches sur les Civilisations, Paris.

— STEWARD J.H. (ed.), 1946 – 1959, *Handbook of South American Indians*, 7 vol., Smithsonian Institution, Washington DC.

— STEWARD J.H., FARON L.C., 1959, *Native Peoples of South America*, McGraw-Hill, New York.

— VARESE S., 1983, „Los grupos etno-linguísticos de la selva andina”, în B. Pottier (ed.), *America Latina en sus lenguas indígenas*, UNESCO – Monte Ávila Editores, Caracas.

— WACHTEL N., 1971, *La vision des vaincus. Les Indiens du Perou devant la Conquête espagnole, 1530 - 1570*, Gallimard, Paris; 1990, *Le retour des ancêtres: les Indiens Hurus de Bolivie, X-XVIe siècles. Essai d'histoire regressive*, Gallimard, Paris.

— ZERRIES O., 1968, „The South American Indians and Their Culture”, în J. Fittkau *et al.* (ed.), *Biogeography and Ecology în South America*, W. Junk N.V. Publishers, Haga.

INDIGENISM

Prin „indigenism” înțelegem un ansamblu de teorii și de discursuri referitoare la populațiile indigene din diverse țări ale Americii Latine (Mexicul și țările andine, în special). Curentul indigenist, format la finele secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea - în momente când țările respective, conduse de regimuri liberale influențate de pozitivism, treceau prin transformări culturale importante -, a apărut întotdeauna în zone exterioare populațiilor indigene, a căror condiție o denunțau. Aceste populații erau percepute ca reprezentând o frână în calea dezvoltării și a progresului, astfel că indigenismul proslăvea integrarea lor progresivă în viața națiunii prin mai multe măsuri, între care alfabetizarea ocupa mereu un loc de cinste (indianul trebuia „mexicanizat”, „peruanizat” sau „bolivianizat”). Primul Congres Indigenist Interamerican, organizat la Pâtzcuaro (Mexic) în 1940, va formula recomandări referitoare la politicile de urmat în America Latină. Adeseori bazate pe o reprezentare hiperbolizată a trecutului, aceste teorii nu analizau natura raporturilor sociale care duceau la marginalizarea politică și economică a populației indigene. Manifestând un caracter filantropic într-o primă fază, ideologia indigenistă a cunoscut uneori forme radicale, sub influența gânditorilor marxiști care țineau seama mai mult de revendicările economice (referitoare la pământuri, de

exemplu) decât de cele culturale. Aportul indigenismului la transformarea unor aspecte ale vieții indianului (sănătate, educație și câteva reforme agrare, soldate cu distribuirea unor titluri de proprietate) și la perceperea chestiunii indiene în diverse alte sectoare (studenți, învățători, țărani) nu poate fi neglijat; cu toate acestea, soluțiile parțiale propuse nu au contribuit la rezolvarea problemelor fundamentale ale populațiilor vizate. Astăzi, indigenismul creol și paternalist este aspru combătut în țările andine de grupuri și partide „indiene” sau „indianiste”, care afirmă specificul societăților indigene și resping, în modalități diverse, integrarea și „occidentalizarea”.

G. RIVIERE

ARGUEDAS J.M., 1975, „Razon de ser del indigenismo en el Perú”, în *Formación de una cultura indoamericana*, Siglo Veintiuno editores, México.

— BONFIL BATALLA G., 1981, *Utopia y revolución*, Nueva Imagen, México.

— *Cahiers de l'Institut Universitaire d'Études du Développement*, 1982, „De l'empreinte à l'emprise, identités andines et logiques paysannes”.

— DEUSTUA J., RENIQUE J.L., 1984, *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú (1897 - 1931)*, Centro de Estudios Rurales Andinos „Bartolomé de las Casas”, Cuzco.

— FAVRE H., 1966, „L'action indigeniste en Amérique latine, în *Notes et études documentaires*, 3317, Problèmes d'Amérique latine, t. III, La Documentation française, Paris: 45 - 50; 1976, L'indigenisme mexicain naissance developpement crise et renouveau”, în *Notes et études documentaires*, 4338 - 4340, *Problèmes d'Amérique latine* (42), La Documentation française, Paris: 67 - 82. - GRAL, Centre Interdisciplinaire d'Études Latino-Américaines, Toulouse Le Mirail, 1982, *Indianite ethnocide, indigenisme*

en Amérique latine, Editions du CNRS, Paris.

— MARZAL M., 1981, *Historia de la antropologia indigenista, México y Perú*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima.

— PARRENIN G., LAVAUD J., 1980, *Pour une approche de l'indigenisme en Bolivie (1900 - 1932)*, document nr. 14, Équipe de recherche sur les sociétés indiennes paysannes d'Amérique latine, CNRS, Paris.

Mexic. Antropologia mexicana

INDO-EUROPENE (SOCIETĂȚI ~)

Adeseori criticată sau ignorată, noțiunea de „societăți indo-europene” rămâne totuși indispensabilă: ea acoperă un fenomen istoric atestat, de la care s-a început elaborarea și verificarea conceptului de „structură”, în lingvistică de către F. de Saussure, în antropologia istorică de către G. Dumezil. Societățile în discuție, vorbind limbi asemănătoare și cu siguranță înrudite, trebuie să fi împărtășit aceleași structuri sociale și sisteme de gândire. Proiecția acestora se poate reconstitui prin comparații lingvistice și prin confruntarea vechilor texte hitite, sanscrite, grecești, iraniene, latine etc. Organizarea lor nu are în sine nimic original: legături consangvine ce reglează relațiile dintre grupuri, familii patrilineare extinse, mari unități „clanice” și corelativele acestora (exogamie, răzbunare colectivă a sângelui), o putere bazată pe regalitatea magică, confrerii de războinici cu practici de inițiere, colegii sacerdotale cu tradiții sacre, care explică supraviețuirea târzie a unor structuri religioase foarte vechi. Originalitatea trebuie căutată în altă parte, nu în mecanismele efectiv atestate, ci în imaginea pe care societatea și-o făcea despre sine, indiferent de realitatea de fapt. Dispozitivul conceptual descoperit de Dumezil organizează atât societatea ideală, așa cum o concepeau indo-europenii, cât și ansamblul religios, cu teologia și mitologia specifică. Marile fenomene umane sunt gândite

în cadrul a trei „funcții” ierarhizate, iar reunirea acestora epuizează datele ansamblului vizat, oricare i-ar fi natura. Cea dintâi combină două reprezentări ale suveranității magico-religioase și politico-juridice, forme opuse, dar complementare, ale aceleiași activități: departe de oameni, puterea în manifestările ei neliniștitoare „i terifiante; mai aproape de umanitate, celălalt angrenaj rezidă în noțiunea de „contract și în funcționarea armonioasă a dreptului. Cea de-a doua funcție se referă la forța fizică și războinică, în toate formele acesteia, adeseori organizate, dar și aici într-un diptic: pe de o parte, dezlănțuirea imediată și aproape orbească a violenței în luptă; de cealaltă parte, exercitarea rațională, profesională, a activității de războinic; în fine, în al treilea rând, actele, gesturile, pasiunile, reunite în scrieri sub numele de abundentă și fecunditate: producerea și reproducerea. Acest sistem este singular prin conținut și organizare, dar mai cu seamă prin condițiile de funcționare și modul de a-și manifesta efectele. Constituit în doctrină, sistemul este aplicat conștient de milenii. Funcționând ca o schemă generatoare, el structurează și modelează (într-un mod adeseori inconștient) mecanismele conceptuale de la toate nivelurile: teologie, religie, drept, economie, poezie epică. Teorie și practică totodată, ideologia trifuncțională inspiră și alimentează atât panteonul latinilor, cât și pe cel al indienilor sau al vechilor iranieni, ori formele de căsătorie din India până la Roma, modelele de jurământ din vendeta osetă, în secolul al XX-lea, chiar și organizarea societății medievale franceze pe trei stări. Admisă fiind influența acestui cadru de gândire asupra concepțiilor indo-europene referitoare la real și cu atât mai mult asupra celor legate de imaginar, câteva probleme rămân totuși deschise spre dezbatere. Care este proporția, la diversele popoare indo-europene, între doctrina conștientă și dispozitivul inconștient? Care este raportul între această

„ideologie”, societatea astfel concepută, poate visată, și realitatea socială atestată istoric, societatea vie? Sistemul trifuncțional nu este decât o proiecție conceptuală a unei structuri sociale care a existat realmente? Sau, dimpotrivă, societățile istorice organizate în funcție de trei componente reale reprezintă aplicarea târzie a unui model de gândire, la capătul unui lung proces de concretizare, ca în cazul castelor în India, sau al unei reconstituiri de origine savantă, cum este cazul celor trei ordine din Franța Vechiului Regim?

G. CHARACHIDZE

BENVENISTE E., 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vol., Editions de Minuit, Paris.

— DUBY G., 1978, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Paris.

— DUMEZIL G., 1958, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Latomus, Bruxelles; 1980, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Gallimard, Paris; 1985, *Heur et malheur du guerrier*, Flammarion, Paris.

— SERGENT B., 1987, „Les Indo-Européens”, în P Leveque (coord.), *Les premières civilisations*, t. I, PUF, Paris.

INDONEZIA. Antropologia indoneziana

Primul curs de antropologie a fost organizat în Indonezia de olandezul J.P. Duyvendak, la Școala de Drept din Batavia, în paralel cu un curs de drept cutumiar (*adatrecht*), disciplină în care școala olandeză se distingea printr-o perspectivă adeseori apropiată de antropologia juridică. Acesta a fost domeniul specific al primelor cercetări făcute de un indonezian și care pot fi calificate drept etnologice (Soekanto, 1933). Traducerea în limba indoneziana a manualului lui Duyvendak (1935) a fost pentru multă vreme principală operă de introducere în etnologie aflată la dispoziția studenților indonezieni.

După întreruperea datorată ocupației japoneze, învățământul antropologic a fost reluat, sub conducerea olandezului G.J. Held și a asistentului său F.A.E. Van Wouden (cunoscut prin remarcabilul său studiu asupra structurilor sociale din Indonezia orientală), la nou fondată Universitate a Indoneziei, din Djakarta. În fine, în 1957, doi dintre elevii indonezieni ai lui Held, Koentjaraningrat și J.B. Ave, vor deschide în aceeași universitate primul departament de antropologie. Alte asemenea departamente urmau să fie create, ulterior, la Jogyakarta (în centrul insulei Java), Denpasar (Bali) și Manado (Celebes). Dar cursuri în domeniu se derulează, în cadrul mai multor departamente, în 21 dintre cele 27 universități de stat și 11 institute pedagogice existente în Indonezia. Trebuie reținut, în plus, că antropologia figurează și în programa claselor superioare din liceele indoneziene (secțiile de studii clasice).

În Indonezia independentă, primele încercări de efectuare a unor cercetări coordonate în științele sociale au fost făcute începând cu anii '50, la Universitatea din Jogyakarta; dar adevăratul debut al cercetărilor pe teren indonezian va fi marcat de studiile întreprinse, începând cu 1960 în centrul insulei Borneo și, din 1963, în Noua Guinee occidentală, de echipe de la Universitatea Indoneziei: până atunci, terenul fusese lăsat oarecum pe seama străinilor, olandezi înainte de război, europeni de alte naționalități sau americani ulterior.

De la inițierea primului plan cincinal de dezvoltare (1969), autoritățile au acordat cercetării finalizate un rol important în dezvoltarea țării. Până în perioada mai recentă, marcată de dificultăți economice, cercetărilor în științele sociale li s-au acordat credite importante prin intermediul mai multor programe pluridisciplinare. Antropologii s-au asociat de multe ori cu sociologi, demografi, economiști și istorici. Această cercetare este

efectuată mai ales de către cadre universitare, reunite adeseori sub egida unor institute cum ar fi Centrul de Studii Antropologice de pe lângă Universitatea Indoneziei. Există și un număr considerabil de cercetători afiliați institutelor LIPI (omologul CNRS-ului francez) sau centrelor de cercetare ale diverselor ministere. Cercetarea individuală se efectuează în special în cadrul tezelor de doctorat, rare înainte de 1975, dar mai numeroase de atunci încolo.

Cu toate că principalele curente teoretice, trecute și prezente, sunt cunoscute datorită operelor lui Koentjaraningrat, cursurilor acestuia și ale elevilor săi, antropologii indonezieni acordă astăzi o importantă redușă preocupărilor teoretice și metodologiei. Acest fapt traduce preocuparea lor ca antropologia să fie „utilă”, adică rezultatele ei să contribuie la rezolvarea problemelor unei țări în curs de dezvoltare, abordând problemele referitoare la lideri rurali, creștere demografică, migrații, urbanizare și integrare națională.

C. PETRAS

AVE J.B., KING V., 1986, *Borneo. The People of the Weeping Forest. Tradition and Change în Borneo*, National Museum of Ethnology, Leiden.

— DANANDJAJA J., 1980, *Kebudayaan petani desa Trunyan di Bali. Satu lukisan analitis yang menghubungkan praktek pengasuhan orang Trunyan dengan latar belakang etnografinya* (Cultura țărănească la Trunyan, Bali. O descriere analitică, punând în raport educația copiilor din Trunyan cu fondul etnografic), Pustaka Jaya, Djakarta. 1984, *Folklor Indonesia. Ilmu gosip, dongeng, dan lain-lain* (Folclorul indonezian. O știință despre zvonuri, povesti și altele), Grafiti Press, Djakarta.

— KOENTJARANINGRAT, 1957, *A Preliminary Description of the Javanese Kinship Sistem*, Yale University

Press, New Haven. 1967, *Beberapa pokok Antropologi Sosial* (Câteva teme de antropologie socială), Dian Rakyat, Djakarta. 1975, *Anthropology în Indonesia. A Bibliographical Review*, Martinus Nijhoff, Haga. 1975, *Kebudayaan, mentalitet dan pembangunan* (Cultură, mentalitate și dezvoltare), Gramedia, Djakarta. 1984, *Kebudayaan Jawa* (Cultura javaneză), Balai Pustaka, Djakarta.

— SOEKANTO E., 1933, *Het gewas în Indonesie, religieus-adatrechtelijk beschouwd* (Plantele cultivate în Indonezia, din punctul de vedere al religiei și al dreptului cutumiar), M. Dubbeldeman, Leiden.

INDONEZIA INSULARĂ (INDONEZIA ȘI FILIPINE)

Lumea indoneziana, de la Luzon la Java și din Sumatra până în Insulele Moluce, nu poate fi rezumată într-o singură formulă, un nucleu structural sau un profil cultural, pe care apoi ar fi suficient să-l dezvoltăm pentru a ilustra unitatea în diversitate a Asiei din insulele de sud-est. La drept vorbind, unitatea ei nu se sprijină decât pe omniprezența limbilor austroneziene, cu un registru extins până mult dincolo de frontierele zonei considerate. Lunga preistorie a universului indonezian este, în primul rând, istoria unei diferențieri sociologice de-a lungul itinerarelor unei arii geografice vaste, al cărei nucleu s-ar fi situat undeva în sudul Chinei. Istoria propriu-zisă, aceea caracterizată prin tendința de a reduce particularismele, nu se face simțită aici înainte de începutul erei formațiunilor statale durabile, a regatelor indianizate și apoi a sultanatelor, cu excepția unor regiuni, mai cu seamă în împrejurimile strâmtorii Sunda și în Java. În alte părți, prin acele locuri pe unde drumurile negustorilor se croiesc mai greu, numeroasele grupuri de vânători-culegători și de agricultori vor continua multă vreme, uneori până în zilele noastre, să formeze un mozaic de culturi singulare. Imediat după decolonizare, cu toate că importanta maselor

țărănești și a aglomerărilor urbane este crescândă, peisajul sociologic rămâne remarcabil de variat, așa cum se constată și din etnografia ultimelor decenii. În acest domeniu de două ori fragmentat, de eterogenitatea formațiunilor sociale și de divergența perspectivelor antropologice, se pot distinge două ansambluri de societăți, unele uniliniare, altele cognatice, care au făcut obiectul unor demersuri concertate și constituie astfel cei doi poli proeminenți ai domeniului de studiu.

Primul ansamblu corespunde zonei din Indonezia orientală, la sud de Halmahera și la est de Sumbawa, unde se află concentrate cvasitotalitatea societăților uniliniare ale lumii indoneziene. Din 1935, în cadrul unei discuții fundamentale pentru antropologia olandeză, F.A.E. Van Wouden (1968 [1935]) oferea o lectură profund novatoare a datelor referitoare la aceste societăți de agricultori. El propunea mai ales înțelegerea căsătoriei cu fiica fratelui mamei ca fiind pivotul organizării sociale și apropierea opoziției dintre donatorii și receptorii de femei de clasificările dualiste ale cosmosului, manifeste pretutindeni în această regiune. Verificarea sistematică a propunerilor lui Van Wouden urma să scoată la iveală o complexitate nebănuită de el, precum și variațiuni remarcabile în terminologiile legate de sistemele de înrudire și de realizarea căsătoriei ideale cu verișoara încrucișată matrilaterară (Fox, 1980). Dar rezultatele cele mai recente ale acestei etnologii regionale invită la depășirea punctului de vedere limitat al schimbului generalizat și al clasificărilor dualiste, sugerând că circulația femeilor trebuie înțeleasă în legătură cu circulația globală, aspect constitutiv al societății. Cazul mambailor din Timor (Traube, 1986) arată modul cum prestațiile dintre grupuri agnatice, ierarhizate, după context, în donatori/receptori sau frați mai mari/mezini, se înscriu într-un flux de schimb cuprinzând viii, morții,

strămoșii și pe cele două divinități primordiale, Cerul-Tată și Pământul-Mamă, pe care populația mambai îi plasează la originea acestei mișcări vitale. Prin urmare, o anume antropologie a acestor societăți tinde spre o cosmo-sociologie a schimburilor; aceasta evoluează în sensul lui M. Mauss și A.M. Hocart și al unei tradiții aprofundate, mai ales în Franța, de către L. Dumont. Al doilea ansamblu include societățile din interiorul insulei Borneo; studiul acestora a fost stimulat de un raport publicat de Leach, în 1950. Lucrările întreprinse de atunci încoace reflectă probabil în primul rând ezitățile provocate de distanța dintre faptele observate și anumite concepte fundamentale ale antropologiei britanice. Conceptul director din perspectiva adoptată cu referire la societățile de defrisori studiate aici este acela de *corporate group* sau grup social permanent, acționând ca o persoană morală, în funcție de interesele comune ale membrilor săi, și exercitând drepturi asupra anumitor bunuri, în special funciare. Or, s-a dovedit că singurul grup care satisfăcea mai mult sau mai puțin această definiție era familia nucleară sau extinsă (Freeman, 1970; Appel, 1976; King, 1978). Cum noțiunea de „înrudire” a fost considerată ca fiind, până la urmă, prea puțin operantă, în centrul dezbaterilor comparative au fost plasate în special familia și ciclul ei de dezvoltare. Cât despre grupurile rezidențiale de ordin superior, locuind în „case lungi” sau în sate, acestea au fost caracterizate negativ, prin faptul că nu sunt bazate exclusiv pe relații de rudenie, că nu formează niciodată unități economice și nu se constituie, în general, în organizații politice; dimpotrivă, în această etnologie citim printre rânduri că grupurile rituale păstrează mereu relația cu teritoriul asociat „casei lungi” (sau satului), prin legături care nu sunt cele ale proprietății asupra pământului. Pe lângă înrudire și familie, cea de-a treia temă majoră a studiilor în discuție este stratificarea socială

și distincția dintre „societăți egalitare” de tip iban și „societăți inegalitare” de tip kayan.

Teza cea mai puțin contestabilă a cercetărilor de aici este că societățile din Borneo se reproduc fără a recurge la unul sau la altul din principiile de organizare care, după cum se credea odată, constituie însăși esența vieții sociale: filiația uniliniară, exogamia, proprietatea asupra pământului. Întâmplător, se pare că nici aici, ca de altfel nici la defrișorii din Filipine (MacDonald, 1977; Rosaldo, 1980), nu există vreo instituție comparabilă cu „casa” ca „persoană morală deținătoare a unui domeniu” (C. Lévi-Strauss), care să suplinească absenta structurilor elementare ale sistemului de înrudire, în vreme ce, totuși, „casa lungă” din Borneo este cu siguranță mai mult decât un edificiu material. Într-un mod diferit de cel cunoscut în societățile melaneziene, asistăm și aici la disoluția fundamentelor ordinii sociale așa cum le concepea antropologia tradițională.

Dintr-o asemenea perspectivă, se vede bine că etnologia lumii indoneziene nu este divizată atât de opoziția dintre „cognatism” și „uniliniaritate”, așa cum a subliniat

— Berthe (1970), cât de un conflict conceptual fundamental. Aceasta poate fi rezumată prin întrebarea dacă nu cumva este iluzoriu să alimentezi proiectul de înțelegere a unei societăți așa-zis tradiționale, presupunând că relațiile sociale sunt construite independent de practicile rituale și de valorile pe care acestea din urmă le utilizează. Suntem nevoiți să constatăm că, aplicând disjunctia dintre „organizare socială” și „cultură” (M. Sahlins), etnografia din Borneo nu a putut descoperi decât atomi de producție și de consum, familii a căror simplă juxtapunere nu va putea da niciodată reprezentarea unei antropologii pertinente a societăților observate. Alte exemple, luate din Bali sau de la populația

toraja din Celebes, ar arăta că disjuncția astfel formulată este dăunătoare și înțelegerii societăților de aici, a căror complexitate se poate măsura prin caracterul extrem de elaborat al lanțului de acțiuni rituale. La fel, în Java a început să se vadă mai bine că specificitatea satelor din regiunea Tengger tine în primul rând de existența ritualurilor specifice, a căror semnificație este ireductibilă la jocul de interese economice și politice (Hefner, 1985). Confruntat de secole cu islamul javanez, acest univers rural, rămas „hindus” conform formulei stabilite, ridică într-un mod exemplar problema raporturilor dintre structură, cultură și istorie.

Chiar dacă antropologia reușește, treptat, să realizeze mai just dimensiunea diversității universurilor culturale și a regimurilor de istoricitate prezente în domeniul de studiu, ar fi prejudiciabil să se reifice expresia „lume indoneziana” (*monde insulândien*) care, trebuie să o precizăm, nu este uzuală decât în Franța, opunându-se astfel categoric Asia de Sud-Est insulară, Asiei de Sud-Est continentale și Oceaniei. Trebuie să reamintim, în fine, faptul că în ipoteza conform căreia limbile și societățile ar întreține vreun raport, proiectele încă îndepărtate ale unei antropologii comparative ar trebui să vizeze ansamblul lumii austroneziene.

J.-F. GUERMONPREZ

APPELL G.N. (ed.), 1976, *The Societies of Borneo. Explorations in the Theory of Cognatic Social Structure*, American Anthropological Association, Washington DC.

— BARRAUD C, 1979, *Tanebar-Evav. Une société a maisons tournée vers le large*, Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris.

— BERTHE L., 1970, „Parente, pouvoir et mode de production. Elements pour une typologie des sociétés agricoles de l'Indonésie” în J Pouillon P Maranda (ed)

Échanges et communications Melanges offerts a Claude Lévi-Strauss, 2 vol., Mouton, Haga - Paris.

— FOX J.J. (ed.), 1980., *The Flow of Life. Essays on Eastern Indonesia*, Harvard University Press, Cambridge.

— FREEMAN D., 1970, *Report on the Iban*, The Athlone Press, Londra.

— GEERTZ

— GEERTZ C, 1975, *Kinship in Bali*, University of Chicago Press, Chicago.

— GUERMONPREZ J.

— F, 1987, *Les Pande de Bali. La formation d'une „caste” et la valeur d'un titre*, École Française d'Extreme-Orient, Paris.

— HEFNER R.W., 1985, *Hindu Javanese. Tengger Tradition and Islam*, Princeton University Press, Princeton.

— HOWELL S., 1984, *Society and Cosmos. The Chewong of Peninsular Malaysia*, Oxford University Press, Singapore.

— JOSSELIN DE JONG PE. de (ed.), 1984, *Unity in Diversity. Indonesia as a Field of Anthropological Study*, Foris Publications, Dordrecht.

— KING V.T. (ed.), 1978, *Essays on Borneo Societies*, Oxford University Press, Oxford. 1985, *The Maloh of West Kalimantan. An Ethnographic Study of Social Inequality and Social Change among an Indonesian Borneo People*, Foris Publications, Dordrecht.

— KOUBI J., 1982, *Rambu Solo, „la fumee descend”*. *Le culte des morts chez les Toradja du Sud*, Editions du CNRS, Paris.

— LEACH E.R., 1950, *Social Science Research in Sarawak*, His Majesty's Stationery Office, Londra.

— MacDONALD C., 1977, *Une société simple. Parente et residence chez les Palawan (Philippines)*, Institut d'Ethnologie, Paris.

— MASSARD J., 1983, *Nous, gens de Ganchong*.

Environnement et échanges dans un village malais, Editions du CNRS, Paris.

— NOOY-PALM H., 1979, *The Sa'adan-Toraja. A Study of Their life and Religion*, Martinus Nijhoff, Haga.

— RENARD-CLAMAGIRAND B., 1982, *Marobo. Une société ema de Timor*, SELAF, Paris.

— ROSALDO R., 1980, *Ilongot Headhunting 1883 - 1974. A Study in Society and History*, Stanford University Press, Stanford.

— TRAUBE E.G., 1986, *Cosmology and Social Life. Ritual Exchange among the Mambai of East Timor*, University of Chicago Press, Chicago.

— VAN Wouden F.A.E., 1986, *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*, Martinus Nijhoff, Haga.

INIȚIERE

Tradițional, etnologii disting cel puțin trei tipuri de inițiere: „tribală”, obligatorie pentru băieți sau, mai rar, pentru fete la trecerea în starea de adult cu drepturi depline; inițierea religioasă electivă, specifică feluriților intermediari între lumea oamenilor și cea a puterilor invizibile (preoți, ghicitori, posedăți, șamani etc); inițierea facultativă și, deci, voluntară, pentru intrarea într-o societate secretă (extinsă în anumite cazuri la scara unor întregi etnii, cum este în cazul populațiilor hopi sau mende). Care sunt trăsăturile comune și distinctive ale acestor instituții? Ce are în comun, de exemplu, uciderea unui bou cu lancea, act ritual unic al „inițierii” turkana, de sau karimojong pentru clasele de vârstă sau de generații din estul Africii, cu inițierea unui șaman siberian ori cu ciclurile ceremoniale graduale, secrete și deosebit de complexe, săvârșite de populațiile sambia (Herdt, 1981, 1982) sau baruya (Godelier, 1986) din Noua Guinee, pentru a reface, a „hrăni” cu spermă și a determina dezvoltarea corpului masculin conform unei ontologii bazate pe antinomia ireductibilă dintre esențele, fluidele și

puterile masculine, respectiv feminine?

Pentru etnologia clasică, inițierea este prototipul riturilor de trecere. A. Van Gennep (1909) a stabilit deja unitatea formală și funcțională a acestora: invariabil structurate în trei faze – separare, marginalizare, asamblare –, ele au menirea de a marca tranziția de la un statut sau de la o stare socială la alta. Schema simplă și aplicabilă unui vast ansamblu de ritualuri ocultează și astăzi trăsăturile specifice riturilor inițiatice. Chiar dacă luăm în considerare numai universalitatea riturilor referitoare la moartea, renașterea și creșterea inițiatică a neofiților, inițierea tot nu este o variantă, ci o formă sintetică a riturilor de trecere, prin intermediul cărora operează. Tripartită sau nu, proprietatea ei esențială nu este nici de a legitima o modificare de statut sau de stare socială, nici de a omologa fapte naturale pe acum pubertatea fiziologică sau diferențele dintre sexe. Riturile de trecere propriu-zise marchează îndeobște evenimente cum ar fi nașterea, pubertatea sau moartea; spre deosebire de acestea, inițierea constă în generarea unei identități sociale cu ajutorul unui ritual și în ridicarea ritualului la rang de fundament axiomatice al identității sociale astfel produse. Identitatea, căreia ritul îi conferă adeseori calitatea de „nouă viață”, devine condiție a propriei sale reproduceri, de vreme ce inițiații sunt singurii abilitați și meniți să o săvârșească. Prin urmare, inițierea este un rit identitar înzestrat cu principiul propriei sale repetări: nu poți deveni „bărbat” gbaya (Vidal, 1976) sau sara (Jaulin, 1976), „femeie” gisu (La Fontaine, 1985) sau bemba (Richards, 1956), francmason, „cal” *orisha* (Verger) sau șaman, decât în virtutea unei operațiuni al cărei obiect nu poți fi fără a-i deveni și agent și viceversa. De unde ideea că operațiunea inițiatică se poate dispensa de orice referință „religioasă” la un principiu care o transcende.

Pentru etnolog, inițierea nu este așadar niciun simplu rit de trecere, niciun proces de ucenicie continuu, ci *ritul de formare* discontinuu și ireversibilă a individului ca reprezentant al unei categorii sociale al cărei atribut esențial este *experiența comună și tranzitivă a acestei transformări* pur culturale.

Ca regulă generală, transformarea inițiatică impune atât bariera secretului, cât și un joc reciproc și subtil de mistificare și de simulare între inițiați și neinițiați. În fapt, ea implică împărțirea câmpului social într-un „înăuntru” și un „în afară”, sau în cel puțin două grupuri separate și totodată unite prin operațiunea de inițiere, care îl creează și îl definește pe primul prin excluderea substanțială și formală a celui de-al doilea. Relația antagonică reprezintă principiul inițierilor tribale masculine, observabil mai ales în societățile unilocale și uniliniare bazate pe corezidenta și solidaritatea consangvinilor de același sex (Murphy, 1959; Cohen, 1964; Allen, 1967). Că se referă sau nu la o teorie elaborată a poluției și a opoziției ontologice dintre fluxurile și puterile masculine și feminine, inițierile masculine necesită nu numai separarea, dar și cooperarea rituală între cele două sexe. Adeseori calificat e drept simboluri falice, *sacra* lor cele mai tipice sunt instrumente muzicale - rombe, tobe, flaute „sacre” - care, ascunse vederii, se fac auzite din tabăra cealaltă. Misterul central rezidă foarte adesea în apropierea mimetică a proprietăților sau a capacităților naturale ale celuilalt sex: concepția și nașterea sunt puse în scenă prin renașterea neofiților, menstruația este mimată prin subincizia penisului (Hogbin).

— Alăptarea prin ingerarea spermei inițiatorilor (Herdt, 1982) - rituri „pseudoprocreatoare” pe care psihanalistul B. Betelheim (1954) le-a interpretat ca fiind tot atâtea realizări pe cale culturală specifice unei „nevoi de vagin” inconștiente și universale. Așa cum s-a observat

adeseori, inițierile masculine realizează separarea socială dintre sexe, legitimează subordonarea economică și politică a femeilor față de bărbați și ridică la rang de principiu cosmic dominația masculină; se poate deci observa că toate acestea sunt împlinite prin apropierea simbolică a proprietăților naturale specifice celuilalt sex, care sunt integrate în identitatea masculină. În ciuda aparențelor, femeile sunt referința, ecoul și garanția inițierii bărbaților. Din acest motiv, inițierea poate fi definită aici ca o formă de „Aasociere” antagonică, alimentată din tensiunea sistematic întreținută între interior și exterior.

Caracterul *autoreferențial* al acestui tip de inițiere este un corolar al naturii sale antagonice, reperabil în diverse forme de manifestare. Discontinuitatea transformării inițiatice este marcată în general prin rituri ale morții și renașterii neofitilor, care sunt când „înghițiți” de strămoși, când „uciși” de spirite. Revelația *formală* a secretului rombei, cu rol de a contraface vocea cele r dintâi, sau a măștilor vizuale ori sonore, copii ale celorlalte, sunt menite să-i învețe pe novici faptul că eficacitatea acestor rituri nu rezidă în acțiunea inobservabilă a strămoșilor sau a spiritelor, ci tocmai în *simularea inițiatică*; apropiindu-și astfel propriii referenți invizibili, ritual de inițiere se substituie acestora ca o cauză eficientă a transformării inițiatice. Cât despre încercările corporale dureroase și „absurde”, prin intermediul cărora ritual de inițiere începe reducându-i pe novici la o „condiție uniformă” (Turner, 1969), acestea se caracterizează adeseori prin imitarea exclusiv inițiatică a unor acțiuni obișnuite: nu „forjăm” lăsându-ne degetele să fie zdrobite cu un buștean, nu „cultivăm” bând un vomitiv și vărsând puternic, nu ne „odihnim” pe spini, nu facem nimic din toate acestea decât în medii inițiatice. Dacă acțiunile rituale pot părea „paradoxale” (M. Houseman), este pentru

că ele material - zează caracterul autoreferențial al operațiunilor inițiatice. Este o logică manifestată în forma ei cea mai pură prin consumarea solemnă a unor substanțe - cum ar fi „bulgărele *de yondo*” în tradiția sara (R. Jaulin) sau „grăsimea de se” în tradiția beți (P. Laburthe-Tolra) -, care ar trebui calificate drept chintesență a inițierilor pe care le denumesc. Substanțele menționate nu pot fi raportate la nimic altceva decât la transformarea inițiatcă al cărei principiu îl conțin și pe care o perpetuează. În sfârșit, aceeași logică poate fi recunoscută și în autonomia și tranzitivitatea „cunoașterii” inițiatice. Fie că nu constă decât în simple „meșteșuguri” rituale („a făuri”, „a cultiva”, „a muri”, „a renaște”, a simula spirite), fie că este produsul unei deprinderi formale (a unei limbi secrete, a unor texte sau cântece „esoterice”, a unor dansuri sau reguli de conduită), fie că a apărut în urma unei exegeze adeseori graduale și înșelătoare a simbolurilor centrale ale inițierii (căroră inițiatorii baktaman le „descojesc” sensurile suprapuse așa cum se descojește o ceapă: Barth, 1975), cunoașterea inițiatcă se caracterizează prin cel puțin două trăsături: 1) este inaplicabilă în afara propriului câmp de achiziție sau a sferei închise de inițiere (care nu este o „scoală a junglei”, unde se învață sau dezvoltă cunoașterea enciclopedică a „tribului”); 2) ca urmare, nu este validată, în esență, decât de *acțiunea tranzitivă a transiterii sale* rituale, cu alte cuvinte, prin reiterarea inițierii generatoare. Numai devenind inițiator poți ajunge pe deplin inițiat.

Inițierea, ca ritual, nu-și poate deci atinge scopurile - crearea unei identități sociale decât într-un raport antagonic cu lumea exterioară. Ea își creează o lume proprie: cu substanțele sale, cu simbolismul său și cu „cunoașterea” proprie, cu fapte și cuvinte ce răstoarnă funcția referențială a limbajului pentru a conferi cuvintelor și lucrurilor un sens inițiatc. Rupându-se astfel de orice

referent exterior și nemaireferindu-se explicit decât la sine, inițierea le induce actorilor săi ideea că eficacitatea ei este total imanentă operațiunilor comportate. Prin intermediul operațiunilor autoreferențiale, ea se poate afirma ca fundament axiomatic al identității produse. Dacă apare ca un „rit al riturilor” – și ca o formă sintetică a riturilor de trecere cu mijloacele cărora operează – este pentru că, spre deosebire de alte ritualuri, inițierea definește chiar identitatea agenților proprii și condiția ontologică a propriei sale reproduceri. Inițierea stabilește o legătură de implicație reciprocă între mijloacele și finalitățile sale. Dacă un anume rit poate provoca ploaia, ploaia nu dovedește efectuarea acelui rit. Dar, dacă *poro* îi „face” pe senufo „bărbați”, asta înseamnă că nu există „bărbat” senufo care să nu fi fost „făcut” de *poro*. De unde, fără îndoială, analogia profundă între scopurile și mijloacele inițierii, între reproducerea întocmai și la infinit a unei entități sociale și autoreferențialitatea inițiativă, expresie pură a identității cu sine. În fine, inițierea se distinge de alte forme de ritual prin aceea că recursivitatea ei se conformează modelului de reproducere a speciilor naturale (nu este inițiată decât o persoană „născută”, „făcută”, „adusă pe lume” de către un alt inițiat). Să fie oare acesta unul dintre motivele pentru care inițierile tribale procedează aproape universal la operații corporale cum ar fi tocirea dinților, circumcizia, subincizarea, străpungerea nasului, răniri dintre cele mai diverse? Fie că exprimă sau nu „esența” nietzscheană a inițierii – cruzimea care modelează memoria –, fie că mărcile distinctive ale identității culturale trebuie înscrise chiar pe trupul inițiatului (P. Clastres), aceste operațiuni dureroase nu reprezintă oare totodată modificările morfologice menite să naturalizeze rezultatele unei transformări pur culturale?

A. ZEMPLENI

ALLEN M.R., 1967, *Male Cults and Secret Initiations in Melanesia*, Melbourne University Press, Melbourne.

— BARTH F., 1975, *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*, Yale University Press, New Haven.

— BATESON G., 1936, *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *La ceremonie du Naven. Les problèmes poses par la description sous trois rapports d'une tribu de Nouvelle-Guinee*, Editions de Minuit, Paris, 1971).

— BETTELHEIM B., 1954, *Symbolic Wounds*, The Free Press, Glencoe, Illinois (trad. fr. *Les blessures symboliques*, Gallimard, Paris, 1971).

— COHEN Y., 1964, *The Transition from Childhood to Adolescence: Cross-Cultural Studies of Initiation Ceremonies, Legal Systems and Incest Taboos*, Aldine, Chicago.

— GODELIER M., 1986, *La production des grands hommes*, Fayard, Paris.

— HERDT G.H., 1981, *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*, McGraw Hill, New York.

— HERDT G.H. (ed.), 1982, *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea*, University of California Press, Berkeley.

— HOGGIN I., 1970, *The Island of Menstruating Men: Religion in Wogeo, New Guinea*, Chandler Scranton, Londra.

— JAULIN R., 1967, *La mort sera. L'ordre de la vie ou la pensée de la mort au Tehad*, Plon, Paris.

— LAFONTAINE J., 1985, *Initiation*, Manchester University Press, Manchester.

— MURPHY R.F. 1959, „Social Structure and Sex Antagonism”, in *Southwestern Journal of Anthropology*, 15

(2), 89 - 98. - RICHARDS A.I., 1956, *Chinsungu. A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Zambia*, Faber & Faber, Londra.

— TURNER V.W., 1969, *The Ritual Process*, Aldine, Chicago.

— VAN GENNEP A., 1909, *Les rites de passage*, Emile Nourry, Paris.

— VIDAL P, 1976, *Garçons et filles, le passage à l'âge d'homme chez les Gbaya Kara*, Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, Nanterre.

INSTITUȚIE

Conceptul de „instituție” ocupă o poziție centrală în științele antropologice, deoarece în sensul său cel mai general desemnează tot ceea ce, într-o societate dată, ia forma unui dispozitiv organizat, vizând funcționarea sau reproducerea acelei societăți; instituția este rezultatul unei voințe originare (act de instituire) și al adeziunii, cel puțin tacite, la presupusa ei legitimitate.

O instituție comportă în mod necesar valori și norme (cutumiare, reglementare sau enunțate sub forma unor coduri) întotdeauna explicite, care tind să genereze la membrii respectivei societăți comportamente stereotipe (care sunt simple moduri de a fi sau, cel mai adesea, pot fi concretizate în roluri bine definite); B. Malinowski (1944) vorbește, în acest sens, de existența unei carte. Fiecare trebuie să poată evalua precis conformitatea comportamentelor cu normele instituției. În plus, este frecvent - dar nu necesar - ca o instituție să comporte agenți (uneori chiar o întreagă administrație), conduși printr-o structură de conducere specifică. Nu este rar întâlnită nici situația când instituția posedă un sistem de sancțiuni (pozitive sau negative) și un ansamblu de rituri de trecere (laice sau religioase).

Exemple: 1) Căsătoria există în funcție de un cod de convenții contractuale; ea pretinde, în plus, ca rolurile

specifice să fie îndeplinite în conformitate cu tradițiile sau cu obiceiurile particulare; acestea precizează limitele de toleranță între care pot varia comportamentele individuale. 2) Universitatea există în virtutea unei legi și a tradițiilor; ea presupune, atât pentru agenții, cât și pentru beneficiarii ei, comportamente stereotipe și foarte diferențiate, vehiculate mai puțin prin regulamente, cât prin uzaj; dispune de-un ansamblu complex de rituri și de sancțiuni pozitive.

G. AUGUSTINS

MALINOWSKI B., 1944, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, University of North Carolina Press, Chapel Hill (trad. fr. *Une theorie scientifique de la culture et autres essais*, Maspero, Paris, 1968).

— RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *Structure et fonction dans la société primitive*, Editions de Minuit, Paris, 1969).

INTERDICȚIE

Spre deosebire de interdicțiile pe care orice individ și le poate impune sieși, interdicțiile culturale fac obiectul unei cunoașteri generale. Aceasta este adeseori inculcată cu ajutorul unor formule scurte, preventive, accentuate printr-un ton potrivit pentru semnalarea unor catastrofe (exemplu: „Atenție, poartă ghinion!"). Unele civilizații au dezvoltat mai mult decât altele interdicția ca formă de pedagogie; resortul ei simbolic ne apare, cel mai adesea, ca ținând de irațional. În fapt, injoncțiunile purtătoare de inter-dicții lasă de-o parte, chiar în interiorizarea normelor și a reprezentărilor, raporturile de tip cauză/efect dintre transgresare și urmările acesteia, așteptate și temute totodată.

Multitudinea de diagnosticuri preventive puse feluritelor conduite definește un câmp de semnificați; pornind de aici, formele de educație și bunele maniere se

asimilează spontan, așa cum sunt ele înțelese în cultura abordată. În același timp, apar sectoare de comportament delimitate mai bine decât altele din punctul de vedere al aplicării dispozitivului de interdicții, astfel încât avem de-a face cu o condensare de funcții și de semnificații desemnate prin denumirile de „sacru” și „impur”.

În general, marea majoritate a interdicțiilor vizează mai puțin comportamente grav perturbatoare, cât gesturi banale, dar de rău augur, cuvinte concepute ca transmitând acțiuni nefaste sau chiar inadvertențe derogând de la o utilizare tradițională și menite a pricinui mai degrabă o nenorocire decât o simplă reprobare. Fată de concepțiile în discuție, chiar termenul de „interdicție” rămâne destul de ambiguu. O „interdicție” recomandată de un medic presupune mai întâi diagnosticarea unei incompatibilități organice; o „interdicție” care ține de regulile de circulație vizează prevenirea accidentelor, deci a unor evenimente periculoase pentru conducător și pentru ceilalți. În civilizațiile tradiționale, sistemele de interdicții pot fi articulate cu existența medicinei sau a poliției, doar că aceste determinări contingente nu trebuie să mascheze ceea ce am putea numi o pedagogie a funcției simbolice a interdicției.

În insulele Hawaii, unde interdicțiile au devenit obiect al manipulării politice, în Noua Zeelandă, unde se zice că maorii mureau dacă transgresau interdicțiile, și de la Insulele Marchize până la Insulele Solomon, utilizarea adjectivului *tabu* (sau a oricăreia dintre variantele sale) marchează foarte clar țintele dispozitivului de interdicții. Faptul că societățile occidentale au împrumutat acest termen din limbile malaeziene și polineziene subliniază absența unui termen corespondent acolo unde prevalează noțiunea de „păcat”, asociată celei de „intenție” sau de „tentație”, de „rău moral” săvârșit conștient și mai puțin ideea de „îndurare” a unei nenorociri vitale. Se spune că

spargerea oglinzii aduce nenorocire, dar această credință trimite mai degrabă la noțiunea de „superstiție” decât la cea de „tabu”, termen care ar fi mai bine, probabil, să fie aplicat doar în aria lui de origine. De la un capăt la altul al zonei bantu, un substantiv (*imi-ziro, mzio, tilu, bigila* etc), care joacă același rol ca substantivul *tabu*, este asociat unor reacții negative de tip nu atât contagios, cât alergic (P. Smith, 1979). La frontierele lumii malaezopolineziene și bantu, în Madagascar, noțiunea de *fady* acoperă nenumărate conduite nepotrivite, de evitat (Van Gennepe, 1904; Ruud, 1960). Interdicțiile semiților, în primul rând interdicțiile biblice, au făcut, de la W. Robertson Smith (1894) la M. Douglas (1963), obiectul unor dezbateri care urmăreau mai cu seamă conținutul categoriei de „impur” față de cea de „sacru” și confruntarea acestor date cu informații culese din Polinezia sau de prin alte părți. Steiner (1967), fără a putea să ajungă la o concluzie, a reușit să dea o utilitate teoriilor antropologice referitoare la interdicții. Se constată că acestea tind să mascheze caracterul „productiv” al dispozitivului de interdicții sub semnificații puse pe seama unora dintre conținuturile cărora dispozitivul în discuție le-a dat formă. Interdicțiile pot viza activități strict profane și configurații semantice mai puțin bogate în încărcătură afectivă decât cele referitoare la sex (incestul), putere (sacru), necurăție sau „poluție”, la viață și la moarte. În Ruanda, de exemplu, sunt definite raporturi de incompatibilitate alergică între lapte, pe de o parte, rouă (lichid slab, evanescent) și fumul de tutun („băutură” consumată), pe de altă parte. Atunci când raporturi de acest tip se produc în natură, nu doar din cauza unei conduite nepotrivite, se trece de la interdicții la prevestiri. Iar dacă în exprimare evităm orice cuvânt care ar putea avea amintiri nepotrivite, deci nefaste, cădem în prețiozitate și trecem la respectarea regulilor bunului-gust, estetica tinzând să preia locul eticii.

De la sacrilegiu la sfidarea bunului-gust, transgresiunile reprezintă rupturi în vălul pudic pe care cultura se străduiește să îl arunce asupra raporturilor dintre social și mental. Enunțurile lapidare ale interdicțiilor și sancțiunile acestora impun gândirii și sensibilității asimilarea unui cod, ale cărui prevederi amintesc că, dincolo de finalitatea sa proprie, orice act are o rezonanță simbolică.

P. SMITH

DOUGLAS M., 1963, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *De la souillure*, Maspero, Paris, 1971).

— FRAZER J.G., 1911 - 1916, *The Goldenbough*, Macmillan, Londra (trad. fr. *Le rameau d'or*, 4 vol., Robert Laffont, Paris, 1981 - 1984).

— VAN GENNEP A., 1904, *Tabou et totemisme a Madagascar*, Leroux, Paris.

— MAUSS M., 1968, (*Euvres*, t. I, Editions de Minuit, Paris).

— RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Londra (trad. fr. *Structure et fonction dans la société primitive*, Editions de Minuit, Paris, 1968).

— RUUD J., 1960, *Taboo*, Oslo University Press, Oslo.

— SMITH P., 1979, „Lefficacite des interdits”, în *L'Homme XIX* (1): 5 - 47. - SMITH W.R., 1984, *Religion of the Semites*, Black, Londra.

— STEINER F., 1956, *Taboo*, Cohen & West, Londra.

— WEBSTER H., 1942, *Taboo. A Sociological Study*, Stanford University Press, Stanford (trad. fr. *Le tabou. Étude sociologique*, Payot, Paris, 1952).

INTERLACUSTRE (REGATELE ~)

Regiunea marilor lacuri din Africa Orientală i-a fascinat pe cercetătorii europeni încă de la jumătatea

secolului al XIX-lea. Căutând izvoarele Nilului, aceștia au descoperit pe podișurile înalte și pline de vegetație regate dens populate, bine organizate și purtătoare ale unor tradiții istorice originale. Textele exploratorilor și ale misionarilor au pregătit terenul pentru literatura etnologică din anii '50—60. Două țări au jucat rolul de model, atât științific, cât și politic: în nord, Buganda, baza protectoratului britanic din Uganda, prin intermediul operelor lui H. Johnston și L. Fallers; în sud, Ruanda, administrată succesiv de germani și de belgieni, care a devenit un soi de tip ideal de antropologie „interlacustră”, prin scrierile lui J. Czekanowski și mai ales ale lui J.-J. Maquet.

Conform listelor dinastice, originea acestor cincisprezece regate urcă până cel puțin în secolul al XVI-lea. Cum marile drumuri comerciale nu ajung aici decât prin secolul al XIX-lea, dezvoltarea acestor state precoloniale a fost interpretată în funcție de o dihotomie rasială. Două categorii de populații par a fi de remarcă, după trăsăturile lor fizice și după specializările economice: pe de o parte agricultorii, denumiți în funcție de țară hutu sau iru; pe de altă parte păstori, numiți tutsi sau hima. Importanța socială a animalelor mari și influența politică a crescătorilor i-au determinat pe autorii din secolul trecut să formuleze ipoteza unei cuceriri: cultivatorii „negri bantu” ar fi fost subjugăți și civilizați de păstori războinici de origine etiopiană sau nilotică, calificați drept „hamiti” și descriși drept fondatori ai mai multor regate.

Prin urmare, sistemul social a fost definit în același context, ca o feudalitate pastorală. Printre numeroasele schimburi, având ca obiect vacile, figurau așa-zisele contracte de clientelă (*buhake* în Ruanda, *bugabire* în Burundi), prin care cumpărarea unei vite îl obliga pe beneficiar la prestații diverse în favoarea „patronului” său. Această reciprocitate inegală, favorabilă crescătorilor,

pare a avea ramificații și în zona politicului: puterea suveranului și a șefilor săi delegați se exercita prin legături de dependență similare.

Modelul „premisei de inegalitate” (Maquet, 1954) se baza pe „fetișizarea vacii”; astăzi, el este pus la îndoială. Vechimea culturii bantu în această regiune, subliniată de arheologie și de lingvistică, respinge mitul hamitic. Agricultură, asociată creșterii animalelor, a jucat pretutindeni un rol economic, social și cultural esențial. Grupele „pastorale” tutsi sau hima reprezentau 15 – 20% din populația din Burundi, Ruanda și Nkore, mult mai puțin în părțile de nord și de est (Bunyoro, ținutul Haya); lipseau cu totul din Buganda. Monarhiile s-au sprijinit pe legături de rudenie și pe rețele teritoriale complexe, mobilizând totodată logica religioasă a regalității sacre: miturile fondatoare, ritualurile agrare, ceremoniile de încoronare regale, cultul strămoșilor și chiar religia de inițiere *kubandwa* transformau suveranul (numit *mwami*, *mukama*, *mugabe* sau *kabaka*) în’r-un garant al ordinii naturale și sociale, obiect al unei veritabile adorații.

În secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, crizele ecologice au contribuit probabil la întărirea structurilor statale: politici de expansiune războinică, întărirea exploatării maselor rurale de către aristocrația princiară și aliații acesteia, competiția pentru pământ între creșterea animalelor și agricultură (cu două recolte anuale) în zonele mai populate din vest. Apoi, în secolul al XX-lea, în umbra administrației coloniale „indirecte”, clivajul cvasirasial opunând categoriile hutu-iru și tutsi-hima, îndeosebi în Ruanda, și-a atins apogeul datorită intereselor sociale și ideologice. Imaginea clasică a regatelor interlacustre datează, în fond, din anii ’30—50.

J.-P. CHRÉTIEN

BEATTIE J., 1971, *The Nyoro State*, Clarendon Press, Oxford.

— BERGER I., 1981, *Religion and Resistance. East African Kingdoms in the Precolonial Period*, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren.

— Centre de Civilisation Burundaise, 1981, *La civilisation ancienne des peuples des grands lacs*, Karthala, Paris.

— CHRÉTIEN J.

— P, 1983, *Histoire rurale de l'Afrique des grands lacs. Guide de recherches*, AFERA, Paris.

— CZEKANOWSKI J., 1917, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*; t. I, *Ethnographie. Zwischenseegebiet. Mpororo, Ruanda*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig.

— DE HEUSCH L., 1966, *Le Rwanda et la civilisation interlacustre. Études d'anthropologie historique et structurale*, Université Libre de Bruxelles, Institut de Sociologie, Bruxelles.

— D'HERTEFELT M., TROUWBORST A.A., SCHERER J.H., 1962, *Les anciens royaumes de la zone interlacustre meridionale, Rwanda, Burundi, Buha*, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren.

— FALLERS L.A. (ed.), 1964, *The King's Men. Leadership and Status in Buganda on the eve of Independence*, Oxford University Press, Londra.

— JOHNSTON H.H., 1902, *The Uganda Protectorate*, Hutchinson, Londra.

— KARUGIRE S.R., 1971, *A History of the Kingdom of Nkore in Western Uganda to 1896*, Clarendon Press, Oxford.

— MAQUET J.-J., 1954, *Le système des relations sociales dans le Ruanda ancien*, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren.

— MWOROHA E., 1977, *Peuples et rois de l'Afrique des lacs. Le Burundi et les royaumes voisins au XIXe siècle*, Nouvelles Editions Africaines, Dakar.

— MWOROHA E. (coord.), 1987, *Histoire du Burundi. Des origines à la fin du XIXe siècle*, Hatier, Paris.

— VANSINA J., 1962, *U évolution du royaume Rwanda des origines a 1900*, Academie Royale des Sciences d'Outre-Mer, Bruxelles. – C. VIDAL (coord.), 1974, „Le probleme de la domination etatique au Rwanda. Histoire et economie”, în *Cahiers d'études africaines*, 53: 5 – 191.

INTERPRETATIVĂ (ANTROPOLOGIE ~)

Noțiunea de „știință socială interpretativă”, pe care ar fi mai potrivit să o numim „comprehensivă” cu referire la conceptul de *Verstehen* formulat de către W. Dilthey, își află originea intelectuală în opera lui Max Weber. În fapt, Weber a operat o remaniere epistemologică importantă în tradiția specific germană a științelor spiritului (*Geisteswissenschaften*) din secolul al XIX-lea. Marcate de hermeneutica lui Dilthey, acestea realizaseră distincția dintre *explicație*, dominantă a științelor naturii care, procedând prin decompoziție și inducție, caută să determine condițiile obiective ale unui fenomen, și *comprehensiune*, ca instrument principal de cercetare în științele umane, prin intermediul căruia spiritul angajat în cunoaștere ajunge să se identifice empatic (*Einfuhlung*) cu semnificațiile intenționale, esențiale în activitatea concretă, istorică, a unui subiect social. Pentru Weber, apropiat prin aceasta de H. Rickert, distincția astfel formulată și sistematizată mai târziu de către K. Jaspers nu este ireductibilă: pentru a explica trebuie să înțelegem ce anume este de explicat. Dacă Weber poate fi considerat teoreticianul comprehensiunii în științele sociale, aceasta trebuie înțeleasă ca o „comprehensiune explicativă”: cunoașterea de către sociolog sau antropolog a motivelor și a scopurilor unui agent sau ale unei activități sociale.

În Statele Unite, opera lui Weber a fost tradusă, la propriu și la figurat, de T. Parsons, profesor la

Universitatea Harvard. Rezervându-și studiul „societății”, Parsons a trasat unui grup de studenți, dintre care mai cu seamă lui R. Bellah și C. Geertz, sarcina de a analiza „cultura” din perspectiva lui Weber, adică de a reconstrui, prin comprehensiune, selecțiile umane prin intermediul cărora este edificat un univers de valori. Primele cercetări ale lui Bellah asupra Japoniei (1957) au reluat analiza weberiană a formelor culturale privite drept condiții necesare pentru dezvoltarea capitalismului. În același timp, Geertz (1961, 1963, 1965) s-a aplecat asupra Indoneziei, la finele anilor '50 și începutul anilor '60, concentrându-se asupra raporturilor dintre economie și societate. Mai târziu, la Universitatea din Chicago, unde se dezvoltă o serie de cercetări și reflecții antropologice asupra sensului și simbolului, Geertz (1973), minimalizând aportul weberian și reluând o perspectivă neokantiană, s-a dedicat regândirii formelor simbolice și interpretării acestora nu ca structură – cum au făcut-o autori ca V.W. Turner (1977), M. Spiro (1983) sau M. Sahlins (1985) –, ci ca „stilistică”, proces activ de construire a sensului. Pornind de la ideea că indigenii produc interpretări ale propriei lor experiențe, sarcina antropologului nu este numai aceea de a înțelege modalitatea prin care ei dau formă *vieților lor* (la Geertz întotdeauna la plural), ci și pe aceea în care ei problematizează această punere în formă.

Între anii '70 și '80 s-au dezvoltat, în domeniul antropologiei americane, o serie de demersuri putând fi calificate drept interpretative. Problema statutului obiectului de cunoaștere, a inteligibilității intrinsece a acestuia și a formelor și modalităților de a-l înțelege este reluată aici cu o oarecare acuitate. Lucrări referitoare la munca de teren (Rabinow, 1977), la scrierea etnografică, la politică și la diferența culturală (Clifford, Marcus, 1987) au adăugat o dimensiune reflexivă la complexitatea și la diversitatea domeniului de cercetare. Chiar dacă marca și

problematica rămân americane, cercetările efectuate în Marea Britanie de către D. Parkin asupra problemei răului, a sexualității și a moralității - la fel cele realizate în Franța de J. Favret-Saada cu referire la vrăjitorie (1977) sau cele publicate în revista *Études rurales* despre violență ori despre textul etnografic și modernitate (1985, 1986) - pot fi înscrise în curentul antropologiei interpretative.

P. RABINOW

BELLAH R., 1957, *Tokugawa Religion: The Values of Preindustrial Japan*, The Free Press, Gleancoe.

— CLIFFORD J., MARCUS G. (ed.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley.

— *Études rurales*, 1984, „La violence”, 95 - 96.1985, „Le texte ethnographique”, 97 - 98. - FAVRET-SAADA J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, Paris.

— GEERTZ C., 1961, *The Religion of Java*, The Free Press, New York. 1963, *Agricultural Involution: The Process of Agricultural Change în Indonesia*, University of California Press, Berkeley. 1965, *The Social History of an Indo-nesian Town*, University of Chicago Press, Chicago. 1973, *The Interpretation of Culture*, Basic Books, New York (parțial trad. În franceză, *Bali: interprétation d'une culture*, Gallimard, Paris, 1983).

— RABINOW P., 1977, *Reflections on Fieldwork în Morocco*, University of California Press, Berkeley (trad. fr. *Un ethnologue au Maroc*, Hachette, Paris, 1988).

— RABINOW P., SULLIVAN W. (ed.), 1988, *Interpretative Social Science. A Second Look*, University of California Press, Berkeley.

— SAHLINS M., 1985, *Islands of History*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Des îles dans l'histoire*, Gallimard - Le Seuil, Paris, 1989).

— SPIRO

M., 1983, (*Edipus in the Trobriands*, University of

Chicago Press, Chicago.

— TURNER V.W., 1977, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Cornell University Press, Ithaca.

INTERVENȚII ALE ANTROPOLOGIEI

Se poate vorbi despre intervenție în antropologie atunci când cunoștințele disciplinei sunt utilizate pentru „a rezolva o problemă” sau pentru a răspunde la nevoile unei comunități (inovație). În acest scop, agentul schimbării planificate elaborează o strategie de intervenție inspirată dintr-un model conceptual antropologic (W.H. Goodenough, 1963), dintr-o experiență etnografică a comunității, din identificarea unor obiective și din definirea procesului de intervenție (E.H. Spicer, 1977). Că este vorba de transformarea condițiilor de viață (M. Mead, 1977), de alfabetizare sau de ameliorarea condițiilor socio-sanitare, intervenția se bazează ideologic pe reprezentările cu privire la modernizare și progres ale celor vizați și ale instituțiilor care îi patronază (Goldschmidt, 1979). În 1941, câțiva antropologi nord-americani, printre care M. Mead și G. Bateson, au fondat Society for Applied Anthropology, au pus bazele unei reviste (*Human Organization*) și au organizat consfătuiri anuale în cadrul cărora se analizează dinamica intervenției și se prezintă rezultatele experimentelor sociale. Unele experiențe – dintre care putem enumera aici câteva: cea desfășurată la Western Electric (F.J. Roethlisberger și W.J. Dickson), cea de readaptare a japonezilor americani în Poston, Arizona (A.H. Leighton) sau programele americane de ajutor tehnic acordat țărilor în curs de dezvoltare (Erasmus, în J.A. Clifton, 1970: 166-183) – au contribuit la definirea principalelor orientări ale intervenției în antropologie, a tehnicilor și deontologiei specifice, a formației pe care aceasta o cere (Weaver, 1985).

Intervenția antropologilor cu formație universitară în

rezervațiile indiene coincide, în Statele Unite, cu intrarea lui John Collier Sr. În Comisariatul Afacerilor Indiene, în anul 1932. Începând cu 1934, el a determinat adoptarea documentului *Indian Reorganization Act*, ale cărui articole incriminau politica oficială de asimilare. El va fi, până în 1945, când își prezintă demisia, principalul artizan al aplicării politicii numite „Indian New Deal”. Antropologii recrutați de Collier au constituit la Biroul pentru Afaceri Indiene, din 1935 până în 1938, o unitate de antropologie aplicată; ei îi îndrumau pe comisari în elaborarea de constituții tribale autonome. În 1938, unitatea a fost dizolvată de Congres, care se opunea politicii lui Collier. Antropologii și-au continuat acțiunea în calitate de specialiști în probleme de educație, până în 1945. Au lucrat în special pe lângă indienii navajo (Kluckhohn, Leighton, 1946). Aceste prime inițiative având drept cadru rezervațiile nu au produs rezultatele sperate, dar au inspirat numeroase experiențe antropologice de intervenție, printre care aceea a echipei lui Thompson asupra personalității indiene sau a lui S. Tax, la indienii fox din Iowa (Clifton, 1970).

În Canada, două experiențe au marcat evoluția intervenției antropologice. Este vorba despre Comisia de Anchetă Hawthorn-Tremblay (Hawthorn, 1966 - 1968), care a elaborat, la scară canadiană, politicile economice, sociale și educative cu intenția de a ameliora calitatea vieții populațiilor autohtone, și lucrările echipei lui R.F. Salisbury în cadrul comunității creă, în contextul construirii barajului hidroenergetic de la Baie James (Québec).

M.-A. TREMBLAY

BASTIDE R., 1971, *Anthropologie appliquée*, Payot, Paris.

— CLIFTON J.A. (ed.), 1970, *Applied Anthropology: Readings in the Uses of the Science of Man*, Houghton

Mifflin Company, Boston.

— EDDY E.M., PARTRIDGE W.L. (ed.), 1978, *Applied Anthropology in America*, Columbia University Press, New York.

— GOLDSCHMIDT W. (ed.), 1979, *The Uses of Anthropology*, A Special Publication of the American Anthropological Association, no 11, Washington DC.

— GOODENough W.H., 1963, *Cooperation in Change, An Anthropological Approach in Community Development*, Russell Sage Foundation, New York.

— HAWTHORN H.B. (ed.), 1966 - 1967, *A Study of the Contemporary Indians of Canada, Economic, Political, Educational Needs and Policies*, Indian Affairs Branch, Ottawa (trad. fr. *Étude sur les Indiens contemporains du Canada, besoins et mesures d'ordre économique, politique et éducatif*, Imprimeur de la Reine, Ottawa, 1968).

— KLUCKHOHN C, LEIGHTON D.C., 1946, *The Navaho*, Harvard University Press, Cambridge.

— MEAD M., 1977, „Applied Anthropology: The State of The Art”, în A.F.C. Wallace *et al.* (ed.), *Perspectives on Anthropology, 1976*, Publications of the American Anthropological Association, no 10, Washington DC.

— SALISBURY R.F. 1986, *A Homeland for the Creă: Regional Development in James Bay, 1971 - 1981*, McGill - Queen's University Press, Montreal - Kingston.

— SPICER E.H., 1977, „Early Applications of Anthropology in North America”, în A.F.C. Wallace *et al.* (ed.), *Perspectives on Anthropology, 1976*, American Anthropological Association, Washington DC.

— WEAVER T, 1985, „Anthropology as a Policy Science: Part I, A Critique”, în *Human Organization*, 44 (2): 97 - 105 și „Anthropology as a Policy Science: Part II, Development and Training”, 44 (3): 197 - 205.

INUIT (ESCHIMOS)

Denumirea „inuit”, cu semnificația de „ființă

omenească”, tinde la ora actuală să înlocuiască apelativul deja desuet de „eschimos”, termen de origine proto-algonkină ce s-ar putea traduce prin sintagme precum „mâncător de carne crudă” sau „vorbitor de limbă străină” (Mailhot, 1978). Etnonimul general, „inuit”, nu face concurență denumirilor cu circulație regională pe care le folosesc inuiții pentru a se desemna.

Inuiții – cu puțin peste 100.000 – locuiesc pe un teritoriu cuprins între Siberia și Groenlanda: 1.000 de yuiți în regiunea strâmtorii Bering, în Ciukotka (URSS), 13.000 de inupiat și 19.000 de yup ik în nordul și centrul Alaskăi, 25.000 de uummarmiuti și sigliti, inuinnaiti și inuiți în regiunea canadiană arctică, 50.000 de kalaalliti, inuhuiti și tunumiiti în Groenlanda (statut de autonomie internă din 1979, cu unele sectoare aflate sub jurisdicție daneză).

Strămoșii inuiților au trecut strâmtoarea Bering în urmă cu 8.000 de ani și au ocupat nordul Americii de Nord (Dumond, 1987). Limba inuită face parte din familia limbilor eschimo-aleute, grupa limbilor paleo-asiatice. Aleuta, astăzi pe cale de dispariție, a fost reintrodusă în insulele Aleutine (Bergsland, 1979); un număr foarte mic de locutori trăiesc în insulele Komandorskie (URSS). Ramura eschimosă, separată de aleută acum 3.000 de ani, se subîmparte în două ramuri: yup ik (Ciukotka, insulele Sf. Laurențiu, centrul Alaskăi) și inupiaq sau „continuumul inuit” (nordul Alaskăi, Canada, Groenlanda). Aproximativ 75% dintre inuiți își vorbesc limba proprie.

Culegători, vânători și pescari nomazi, inuiții s-au stabilit de-a lungul coastelor arctice (foca, morsa, delfinul alb, balena) și în interiorul zonelor de uscat (karibuul, boul moscat, peștele), economia de coastă fiind în general mai puțin precară decât cea continentală. Repartizați în grupe de mărime redusă, ei se adunau și se răspândeau în funcție de anotimpuri și de deplasarea vânatului. Așezările inuite, în ciuda faptului că generații succesive ocupă aceleași

locuri, nu țin de niciun fel de cadru rezidențial permanent; terenurile de vânătoare nu intrau în posesia unui grup anume; totuși, exploatarea efectivă a resurselor locale impunea un drept de utilizare. Inuiții nu-și stocau bunurile de consum; numai grupurile din nordul Alaskăi, vânători de balene mai bogați și mai sedentari decât vecinii lor, aveau posibilitatea de a acumula.

Atenția antropologilor a fost atrasă aici de flexibilitatea organizării sociale, de importanta rolului acordat unui grup - definit în funcție de activitățile de vânătoare și de pescuit - și de lipsa unui sistem de conducere net diferențiat. Puterea, bazată pe căutarea consensului, nu era transmisă ereditar și rezida în poziția socială (cap de familie, frate mai mare), în meritul personal (cunoașterea mediului, succese la vânătoare) și în prestigiul șamanului - *angakkuq* - căruia i se alătura căpetenia, dacă nu cumva îndeplinea chiar el însuși și această funcție. Autoritatea căpeteniei unui grup era puternică, dar totuși mai mică decât a șamanului, care putea, în unele situații, să-și exercite influența și la scară regională. Intermediar între lumea văzută și cea nevăzută, șamanul inspira teamă și respect. Totuși, abuzul de putere și acumularea bunurilor în detrimentul celorlalți erau sancționate cu ostracizarea și chiar cu moartea. Normele de autoritate și de cooperare prin care se controla exploatarea mediului natural erau, și sunt încă și astăzi, indisociabile de relațiile de rudenie (Damas, 1963; Wenzel.

— Legătura de rudenie se prezintă ca o rețea de relații suplă și deschisă, fie că este vorba despre înrudire autentică (consangvini, prin alianță, soți practicând schimbul soțiilor), fie de una fictivă (purtarea aceluiași nume, adopție). În funcție de legăturile de rudenie sunt definite statutele, rolurile, atitudinile și se explică formarea grupului de cooperare și întrajutorare în interiorul căruia acționează relațiile de autoritate și de

subordonare, de respect și de evitare, relațiile afective etc. Pe urmele lui L.H. Morgan (1871) și G. PMurdock (1949) a fost definit un tip de înrudire „eschimos”: verii paraleli și cei încrucișați sunt desemnați printr-un singur termen, altul decât termenul care desemnează surorile. Studii mai recente au relevat că nu există un singur tip de nomenclatură, ci mai multe.

Gândirea religioasă inuită, cu o bază șamanică, recunoaște existența unui suflet la ființele vii (oameni și animale) și la elementele naturale. Activitatea șamanului consta în menținerea armoniei lumii, care putea fi alterată până și prin ofensarea unui singur suflet. El veghea la respectarea regulilor stricte ce permiteau oricărui suflet să participe, prin reîncarnare, la ciclul continuu al vieții. Dobândindu-și puterile în cursul unei ceremonii de inițiere și beneficiind de sprijinul unui spirit aliat, șamanul vindeca bolile, localiza vânatul prin clarviziune, potolea furtuna și călătorea prin lumile celeste, marină și subterană, unde întâlnea spiritele protectoare ale vânatului. Din secolul al XVIII-lea (centrul Alaskăi și Groenlanda) și de la începutul secolului al XX-lea (Canada), religia tradițională a lăsat locul, treptat, creștinismului, mai cu seamă celui de factură protestantă.

Inuiții au făcut obiectul mai multor studii: sunt de menționat, de la sfârșitul secolului al XIX-lea, cele ale lui F. Boas, G.F. Holm, J. Murdoch, L. Turner și, din secolul al XX-lea, cele ale lui V.G. Bogoraz, E.W. Hawkes, E. Holtved, W. Thalbitzer și mai ales K. Rasmussen, a cărui a cincea expediție la Thule (1921 – 1924) a marcat un moment important. Au urmat lucrările lui Gabus, Jenness, Lantis. Anii '50—60 au cunoscut preocupări legate de problema contactului cultural (Balikci, Honigmann, Hugues, Van Stone). În anii '70—80 s-au dezvoltat cercetările vizând conștiința etnică (Kleivan), gândirea simbolică (Saladin d'nglure), ecologia umană (Freeman, Le Mouel, Wenzel),

arta (Graburn), lingvistica (Dorais, Fortescue, Krauss, Menovscikov, Rischel), semiologia (Collis), etno-lingvistica (Therrien), etnopsihiatria (Hippler), relațiile interpersonale și socializarea copilului (Briggs). Trebuie să menționăm aici și cercetările întreprinse de inuiții însșiși în Alaska, Canada și Groenlanda: manuale tehnice, materiale pedagogice, cercetări aplicate în domeniul revendicărilor funciare, dosare cu date despre cunoștințele tradiționale (etnomedicină, etnoistorie), compilații de dicționare. Aceste lucrări exercită o influență asupra cercetării fundamentale: adeseori antropologii acordă prioritate anchetelor efectuate la cererea inuiților și în colaborare cu aceștia. Cât despre inuiți, aceștia își concentrează eforturile asupra studiului situației prezente și a perspectivelor de viitor: dreptul de a-și păstra teritoriile și mijloacele de a le exploata pentru a menține intact echilibrul biologic atât de fragil într-o epocă a marilor exploatări ale subsolului și a energiei hidroelectrice. Inuiții sunt organizați astăzi în sate; contactele cu Occidentul s-au accelerat mult după 1950, așa că ei cer crearea unor guverne regionale autonome (un precedent în acest sens existând în Groenlanda). În Canada, crearea unei provincii inuite ar putea fi îndeplinită în anul 2000. Stabilirea unor contacte paninuite regulate (Conferința Circumpolară Inuită) oferă diverselor grupuri ocazia de a se informa reciproc și de a-și armoniza acțiunile.

M. THERRIEN

BOAS F., 1901 - 1907, *The eskimo of Baffin Land and Hudson Bay*, American Museum of Natural History, New York.

— BRIGGS J., 1970, *Never în Anger. Portrait of an Eskimo Family*, Harvard University Press, Cambridge.

— DAMAS D. (ed.), 1984, *Handbook of North American Indians*; t. V, *Arctic*, Smithsonian Institution, Washington DC; 1963, *Iglulingmiut Kinship and Local*

Groupings: A Structural Approach, Natural Museum of Canada, Ottawa.

— DORAIS L.J., 1978, *Lexique analytique du vocabulaire inuit moderne au Québec-Labrador*, Presses de l'Université de Laval, Québec.

— DUMOND D.E., 1987, „A Reexamination of Eskimo-Aleut Prehistory”, în *American Anthropologist*, (I): 32 - 56. - FREEMAN M.M.R. (ed.), *Inuit Land Use and Occupancy Study*, Departament of Indian and Northern Affairs, Ottawa.

— HEINRICH A.C., 1970, „Lingvistic Errors and the Formulation of the Concept «Eskimo Type Kinship...”, în *Conference on Eskimo Linguistics*, Chicago, 5 - 7 iunie.

— LE MOUËL J.F., 1978, „Ceux des mouettes”. *Les Eskimos naujãmiut (Groenland-Ouest), documents d'ecologie humaine*, Institut d'Ethnologie, Paris.

— MAILHOT J., 1978, „L'Étymologie de «Esquimau» revue et corrigée”, în *Études/Inuit/Studies*: 59 - 69. - MAUSS M. (coaut. H. Beuchat), 1904 - 1905, „Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos, étude de morphologie sociale”, în *L'Année Sociologique*, IX: 39 - 132. - RASMUSSEN K., 1929, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, t. VII, Report of Fifth Thule Expedition 1921 - 1924, Copenhaga (I).

— SALADIN D'ANGLURE B., 1986, „Du Foetus au chamane: la construction du «troisième sexe»”, în *Études/Inuit/Studies*, 10 (1 - 2): 25 - 113. - SPENCER R.F., 1959, *The North Alaskan Eskimo: A Study in Ecology and Society*, Smithsonian Institution, Washington DC.

— THALBITZER W., 1941, *Ammassalik Eskimo. Contributions to the ethnology of the east Greenland Natives*, Meddelelser om Grønland, Copenhaga.

— THERRIEN M., 1987, *Le corps inuit (Québec arctique)*, SELAF - Presses Universitaires de Bordeaux, Paris - Bordeaux.

— WENZEL G.W., 1981, *Clyde Inuit Adaptation and Ecology: the Organization of Subsistence*, National Museum of Man, Mercury Series, Ethnology Service, Paper 77, Ottawa.

— WILLMOTT W.E., 1960, „The Flexibility of Eskimo Social Organization”, în *Anthropologica*, n.s. 2 (I): 48 - 59.

IRIGAȚII

Resursele de apă au un rol determinant asupra modurilor de ocupare a spațiului: ele influențează densitatea populației și formele de organizare umană, favorizează legarea de pământ sau constrâng la mobilitate. Variațiile lor sezoniere, prin mișcările pe care le impun grupurilor dependente de ele, influențează în profunzime modul de organizare economică și socială. Control esențial al acestor variațiuni, tehnicile de irigație, prezente în numeroase societăți, au contribuit la modelarea organizării unora dintre ele în așa măsură, încât în unele cazuri au fost un factor decisiv în evoluția acestora, dacă nu chiar și a civilizației umane în general.

Necesare și în regiunile umede, de vreme ce ploile nu apar întotdeauna în perioadele decisive pentru creșterea plantelor, irigațiile, care permit o a doua recoltă în zona subtropicală, au un rol preponderent în zonele aride, unde precipitațiile sunt evident insuficiente. Utilizarea apelor se face după tehnici foarte diverse, unele dintre acestea fiind larg răspândite: irigare prin inundații (bazinele fluviale: Nilul, Tigrlul, Eufratul), canalizări și colectarea apelor din pârâuri și torente (diguri), înmagazinarea apelor pentru anotimpul secetos (cisternele asiatice), baraje de abatere a cursului sau de acumulare pe râuri și fluvii, baraje-rezervoare, săparea de fântâni, dispozitive elevatoare simple (balansiere, șurubul lui Arhimede) sau mai elaborate, sisteme de scripeți, roți hidraulice de diferite tipuri (acționate de animale, cu cupe, cu palete), drenarea apelor subterane prin practicarea unor galerii etc.

Tehnicile de irigație sunt folosite de comunități izolate sau de grupuri de sate, uneori la scară foarte vastă. În Perù, în Rio Pampas sau Quinua, sistemele de irigație autonome corespund diviziunilor comunale sau intracomunitare (Mitchell, 1976). Unul și același sistem poate fi sau utilizat în comun, sau girat de comunități aflate chiar într-un conflict permanent (Bedoucha, 1987). *Subak-ul* din Bali, un fel de societate de irigații, unitate în același timp tehnică, juridică, socială și religioasă, îi reunește pe locuitorii unor sate diferite, dar ale căror pământuri beneficiază de aceleași sisteme (Geertz, 1972). În Japonia, grupurile de persoane care dețin controlul asupra apei împart unitățile teritoriale. Toate societățile care practică irigația definesc folosințe și obligații, reglementează accesul la apă după un drept cutumiar vechi, iar puterea politică și cea religioasă au fost nevoite adeseori să țină seama de prevederile lor. Toate prezintă, mai mult sau mai puțin oficial, instituții însărcinate cu responsabilitatea gestiunii, întreținerea sistemului, distribuirea apei sau rezolvarea conflictelor, uneori chiar și cu organizarea ritualurilor asociate apei (Bali, Mexic). Sarcinile legate de irigație țin de funcțiile puterii în cadrul societăților cu forme de stratificare, ca, de exemplu, la populația sonjo din Tanzania (Gray, 1963) sau la Pul Elya, în Sri Lanka (Leach, 1968).

Reglementările referitoare la întreținerea sistemului și la modalitățile de repartizare a apei sunt elementele semnificative ale modului de organizare socială; întreținerea colectivă a sistemului de irigație comun (rezervor, curs de apă, canal de abducție) reprezintă o ocazie, în numeroase societăți, de a exalta solidaritatea și sentimentul comunitar (Perù, Tunisia, Yemen, Irak). Distribuirea apei se măsoară în unități de timp și de volum, cele două moduri putând coexista în cadrul aceluiași sistem. Construirea turnurilor de apă, măsurarea timpului

și a cantităților cunosc nenumărate variante. În unele cazuri, dreptul la apă este legat de pământ, în altele nu. Fiind independent, dreptul la apă poate fi transmis prin moștenire, poate face obiectul a felurite tranzacții comerciale încheiate de la o zi la alta sau periodic, ori de câte ori se organizează câte o piață a apei. Titlurile de proprietate asupra apei și tranzacțiile pot fi orale sau minuțios consemnate în registre. Sistemul de distribuție relevă minuțiozitatea întrepătrunderii socialului cu tehnicul. La populația mez ud a din Maroc, irigația, fără a respecta defel ordinea topografică, urmează ritmul diviziunilor și subdiviziunilor tribale (Berque, 1978). În Irak, la populația el-shabana, un canal important se află în proprietatea unui segment tribal; ramificația acestuia în canale secundare reflectă articulațiile arborelui genealogic (Fernea, 1970). În oaza sahariană din sudul Tunisiei primează organizarea gentilică a turnurilor de apă (Bedoucha, 1987). Pierderile de apă nu sunt ignorate în aceste organizații: logica socialului este întotdeauna mai importantă.

În natura și amploarea strădaniilor de a construi și întreține sistemul, de a organiza distribuirea apei, cu atât mai complexe, cu cât irigația este practică la o scară mai mare, K. Wittfogel (1975) a văzut necesitatea unei coordonări centralizate a efortului. Integrarea politică rezultată de aici ar lua forma despotismului birocratic. Emergenta statului ar fi astfel direct asociată lucrărilor hidraulice. În același spirit, J. Steward propunea un model interesant în privința marilor civilizații ale irigației (Egipt, Mesopotamia, China, Mezo-america, Anzii Centrali). Aceste teze au provocat controverse importante și i-au determinat pe arheologi și pe etnologi să-și confrunte experiențele individuale. După unii arheologi (R. McAdams, J.H. Rowe, W. Wolf și A. Palerm), apariția statului ar fi chiar anterioară organizării unor lucrări

hidraulice importante (Mesopotamia, Mezo-america); construirea unor sisteme de irigații de mare anvergură s-ar fi putut desfășura și progresiv, fără a necesita investiții colosale în forță de muncă, în cazul în care acestea nu au avut loc într-o perioadă de timp prea lungă – ca în cazul irigațiilor făcute de populația hohokam din Arizona (R.B. Woodbury) sau de locuitorii Ceylonului antic (E.R. Leach **h**) –, iar etnologii confirmă această ipoteză.

Caracterul determinist foarte pregnant al tezelor lui Wittfogel, mai ales atunci când se referă la centralizarea politică sub forma despotismului, determinată de sistemele de irigații, a stârnit cele mai vii critici (Leach, 1959; Millon, 1962; Mitchell, 1976). Numeroase studii de caz (Gray, 1963; Fernea, 1970; Glick, 1970; Mitchell, 1976; Bedoucha, 1987) demonstrează aptitudinea comunităților locale de a asigura ele însele gestionarea irigației, ce-i drept fără ca rolul puterii centrale să fie întotdeauna foarte echilibrat (E. Hunt, R.C. Hunt). Capacitatea societăților tribale de tip segmentar de a gira un sistem complex de irigații, precum cel din sudul Mesopotamiei, a fost demonstrată (Fernea, 1970): căderea puterii abaside nu a antrenat și degradarea sistemului, care se afla cu totul sub controlul grupurilor tribale. Dar exemplul galeriilor subterane din Oman, puse la punct de un guvern centralizat și moștenite de beduinii instalați în zona sedentară, conduce la concluzii diferite: deteriorarea lucrărilor este imputată chiar tipului de organizare socială și politică a triburilor de beduini (Wilkinson, 1977). În replică la determinismul rigid al tezelor lui Wittfogel, cercetarea antropologică urmează să scoată la iveală, odată cu diversitatea formelor de exploatare a apei și cu bogăția răspunsurilor sociale, complexitatea și varietatea relațiilor dintre irigație și structurile socio-politice.

G. BEDOUCHA

BEDOUCHA G., 1987, *L'eau, l'amie du puissant*". Une

communauté oasienne du Sud tunisien, Edition des Archives contemporaines, Paris.

— BERQUE J., 1978, „Hydraulique et historicité”, în J. Berque, *De l'Euphrate à l'Atlas*; t. I, *Espaces et moments*, Sindbad, Paris.

— *Études rurales*, 93 - 94, 1984: „Les hommes et l'eau”.

— FERNEA R.E., 1970, *Shaykh and Effendi: Changing Patterns of Authority among the el Shabana of Southern Iraq*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

— GEERTZ C, 1972, „The Wet and the Dry: Traditional Irrigation in Bali and Morocco”, în *Human Ecology*, 1, 1: 23 - 39. - GLICK T.F., 1970, *Irrigation and Society in Medieval Valencia*, The Belknap Press of Harvard University, Cambridge.

— GRAY R., 1963, *The Sonjo of Tanganyika: An Anthropological Study of an Irrigation Based Society*, Oxford University Press, Londra.

— LEACH E.R., 1959, „Hydraulic Society in Ceylon”, în *Past and Present*, 15: 2 - 26; 1968, *Pul Elya. A Village in Ceylon. A Study of Land Tenure and Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge.

— MILLON R., 1962, „Variations in Social Responses to the Practice of Irrigation Agriculture”, în R.B. Woodbury (ed.), *Civilizations in Desert Lands*, University of Utah Press, Salt Lake City.

— MITCHELL W.P. 1976, „Irrigation and Community in the Central Peruvian Highlands”, în *American Anthropologist*, 78: 25 - 44.

— WILKINSON J.C., 1977, *Water and Tribal Settlement in South-East Arabia. A Study of the Aflaj of Oman*, Clarendon Press - Oxford University Press, Oxford.

— WITTFOGEL K., 1957, *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*, Yale University Press,

New Haven (trad. fr. *Le despotisme oriental*, Editions de Minuit, Paris, 1964).

ISLAMIZARE

— *Generalități. Asia și Europa de Est*

Termenul „islamizare” are două sensuri (Levizion, 1979): 1) convertirea la islam, dinspre o altă religie; 2) conformarea progresivă la cerințele islamului a practicilor religioase și sociale ale populațiilor nominal convertite.

Studiul islamizării rămâne o sarcină dificil de realizat. Sursele sunt lacunare și indirecte: islamizarea era, până într-o epocă recentă, o preocupare marginală pentru musulmani. Cercetările moderne au început în mijlocul controverselor politice și religioase (Hardy, 1979) și au avansat foarte puțin. Prima lucrare de ansamblu - și încă singura - (Arnold, 1896) viza în principal respingerea acuzațiilor de conversiune forțată; studiile regionale mai recente ale istoricilor și etnologilor nu au făcut decât obiectul unor sinteze parțiale (Jomier, 1978; Levizion, 1979). Multe puncte rămân încă obscure: într-un context aparent identic, regiuni întregi s-au islamizat masiv, cum ar fi Pakistanul și Bangladeshul, în vreme ce India a rămas 88% hindusă după șase secole de dominație musulmană. Orice teorie unitară este prematură: deocamdată trebuie să ne limităm la un inventar de factori care, combinați diferit în funcție de spațiul la care ne referim, au favorizat islamizarea (Hardy, 1979).

Agenții islamizării au fost în primul rând cuceritorii musulmani: țările supuse de arabi în timpul primei expansiuni a islamului (secolele al VII-lea - al X-lea), din Maroc până în Afghanistan, au fost islamizate aproape complet. Din secolul al XI-lea, ștafeta a fost preluată de turci, care vor introduce islamul în Anatolia, în Balcani și în interiorul subcontinentului indian. La efectele cuceririi mai trebuie adăugate și efectele expansiunii nomazilor (mai ales în Anatolia) și mai ales a negustorilor, care au

propagat islamul până dincolo de teritoriile de dominație musulmană, în Africa subsahariană, pe coastele Indiei, în sud-estul Asiei și până în China, unde au ajuns încă din secolul al IX-lea. Cuceritorii și negustorii erau însoțiți și de specialiști în ale religiei (cunoscători ai Legii, mistici etc), care au difuzat cultura și spiritualitatea islamică. În fine, colonizatorii au fost agenți ai islamizării inclusiv prin inadvertență, deoarece datorită lor aria de aplicare a legii islamice a fost extinsă, iar ei au oferit modele de organizare misionară și au generat mișcări de rezistență grupate ulterior sub stindardul islamului. Motivele pentru care populațiile în contact cu acești agenți s-au convertit sunt diverse. Constrângerea este una marginală: în țările cucerite, islamizarea a fost lentă (patru secole în Iran), în unele zone a eșuat (doar un sfert din populație s-a convertit în tot subcontinentul indian); în Indonezia, dimpotrivă, chiar dacă teritoriul ei nu a fost cucerit niciodată, populația s-a convertit masiv între secolele al XIV-lea – al XVI-lea. Motivele sociale și religioase propuse de T.W. Arnold s-au dovedit a fi prea puțin convingătoare; pretinsa atracție exercitată de egalitarismul musulman este un mit: în India, castele cele mai de jos, paria, au ignorat islamul (Lewis, 1982; Gaboneau, 1983); importanța acordată predicăției conciliante a misticilor este o motivație retrospectivă (Gaboneau, 1986 a). Motivele care l-au pus în valoare au fost avantajele politice și economice în sens larg: islamul reprezenta, până în secolul al XVI-lea (și chiar mai târziu în Indonezia sau în Africa), civilizația cea mai avansată; turcii și mongolii l-au adoptat pentru a domina cea mai mare parte a Asiei; Indonezia și Melanezia s-au convertit pentru a putea pătrunde în rețelele comerciale dominate de musulmani (Riklefs, 1979); în India, convertirile cele mai masive au avut loc în castele relativ respectabile ale negustorilor și meșteșugarilor.

Interesele dominante depășesc astfel cadrul

convingerii religioase intime, iar islamizarea nu ține în principal de inițiativa individuală (excepție fac sclavii și cei căsătoriți cu musulmani); avem de-a face mai degrabă cu un fenomen colectiv, implicând membrii unui neam, ai unei etnii, caste sau „șefii”.

M. GABONEAU

ARNOLD T.W., 1896, *The Preaching of Islam. A History of the Propagation of the Muslim Faith*, Londra (reed. Lahore, S.H. Mohammed Ashraf, 1965).

— GABONEAU M., 1983, „La communauté musulmane d'Asie du Sud et la société indienne”, în *L'Islam de la seconde expansion*, Association pour l'Avancement des Études Islamiques, *Actes du colloque tenu au Collège de France les 27 et 28 mars 1981*, Paris. 1986, „Les ordres mystiques dans le sous-continent indien: un point de vue ethnologique”, în A. Popovic, G. Veinstein (ed.), *Les ordres mystiques dans l'islam. Cheminements et situation actuelle*, Editions de EHESS, Paris; *Islam et société en Asie du Sud*, Editions de EHESS, Paris.

— HARDY P, 1979, „Modern European and Muslim Explanations of Conversion to Islam în South Asia: A Preliminary Survey of the Literature”, în N. Levizion (ed.), *Conversion to Islam*, Holmes - Meier, New York - Londra. - J. JOMIER, 1978, „Diffusion de l'islam”, în *Encyclopédie de l'islam*, t. IV, E.J. Brill, Leiden.

— LEWIS B., 1971, *Race and Colour în Islam*, New York (trad. fr. *Race et couleur en pays d'islam*, Payot, Paris, 1965).

— MACLEAN D.N., 1989, *Religion and Society în Arab Sind*, F.J. Brill, Leiden.

— RIKLEFS, 1979, „Six Centuries of Islamization in Java”, în N. Levizion (ed.), op. cit.

2. *Africa* în Africa, islamizarea începe odată cu cucerirea părții septentrionale a continentului de către armatele arabe, între anii 640 și 710. Această cucerire nu

viza o convertire în masă și imediată a locuitorilor. De altfel, evenimentul este urmat, în Maghreb, de o lungă perioadă de rezistentă a populațiilor berbere, mai cu seamă sub forma unor multiple erezii. În secolul al XI-lea, victoria aproape generală a ortodoxiei este dublată de o mișcare de arabizare, întărită printr-un aflux de nomazi arabi veniți din As-Sa ad (Egipt). Dar abia în secolul al XVI-lea islamizarea zonelor rurale devine realitate. În sudul Saharei, islamizarea, ale cărei prime manifestări cunoscute urcă până în secolul al X-lea, urmează traseul căilor comerciale. În felul acesta se constituie un islam urban, al curților regale și al negustorilor, un islam elitist, înconjurat din toate părțile de populații „păgâne”. Islamizarea în masă se dezvoltă mai cu seamă din secolul al XVII-lea, odată cu înflorirea grupurilor și a rețelelor religioase (peule, mai ales), care vor răspândi o cultură clericală puternic marcată, din secolul al XVIII-lea, de învățătura confreriilor sosite din Maghreb și care, în unele cazuri, se vor impune la putere. Cucerirea colonială va avea de aici înainte un rol catalizator. În toată regiunea sudano-saheliană, islamul profită de calitatea sa de religie „africană” și se prezintă ca instrument de rezistentă culturală. Mai la est, în valea superioară anilului, islamizarea este consecința unei asimilări etnice și culturale, având ca principali actori triburile arabe, emigrate din As-Sa ad. După șapte secole de lupte, în jurul anului 1500, ultimul bastion creștin din Nubia se prăbușește sub loviturile lor. Agenții religioși sosiți din țările vecine vor urma, în Sudanul de azr, această mișcare de islamizare care, spre deosebire de cea din Africa de Vest, este dublată de un fenomen de arabizare. De-a lungul Oceanului Indian - un alt caz semnificativ - islamul face act de prezentă vreme de aproape

— De ani, fără a depune vreun efort de prozelitism spre interior. Până în secolul al XIX-lea, islamul se prezintă

ca o religie a negustorilor arabi, limitată la regiunile de coastă. Așa se face că aici regăsim, dusă până la extrem, o tendință observată și în alte părți, care face din islamul african - cel puțin într-o primă fază - un sistem de cunoaștere superior, rezervat unei elite, și un semn de distincție socială. Totodată, prezenta a'rabo-musulmană a dat naștere unei culturi metise, numită *swahili*, pe cale de a se impune astăzi în țări dominant creștine (Kenya, Tanzania), ca factor important de identitate și de unitate națională. În aceste regiuni, „swahilizarea” are câștig de cauză în defavoarea islamizării. Multă vreme, antropologii au considerat islamul african un simplu factor străin, distructiv din punct de vedere cultural. Această viziune negativă este de acum depășită. Într-o teză consacrată unui sat dogon (Mali), J. Boujou (1984) prezintă islamul ca pe o „știință și o practică a cărei eficacitate pare a fi legată de un spațiu al relațiilor exterioare, dominat de raporturi comerciale”. M. Last (1979) face o demonstrație similară, pornind de la un exemplu din nordul Nigeriei. Prin alte părți, mai cu seamă în orașe, islamul apare ca „un spațiu al solidarității” pentru cei dezrădăcinați. Pretutindeni, islamizarea este indisociabilă de transformările spațiului, de migrațiile și de diferențierile sociale curente. Calitatea acestei islamizări a fost adeseori discutată. În fapt, trecerea prin formele „sincretice” nu este decât un moment dintr-un proces dinamic care, pornind de la convertirea nominală, duce la o integrare completă în spațiul ortodox. După N. Levizion (1979), această trecere progresivă are loc în Africa de Vest în mod colectiv - contrar situației din Africa de Est, unde convertirea este însoțită de ruptura față de cultura de origine. Cele zece secole de contact și de prezentă islamică în Africa neagră lasă impresia unei islamizări „neterminate”, care acționează diferențiat, în funcție de societăți (opозиția de durată a populațiilor mossi și asante din Africa de Vest este

bine cunoscută), iar în unele cazuri (sudul Etiopiei, Madagascar) se retrage și abandonează terenul.

J.-L. TRIAUD

BOUJU J., 1984, *Graine de l'homme, enfant du mil*, Société d'Ethnographie, Paris.

— CUOQ J., 1984, *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest, des origines à la fin du XVI^e siècle*, Geuthner, Paris. 1986, *Islamisation de la Nubie chrétienne (V^e-XVI^e siècles)*, Geuthner, Paris.

— DENIEL R., 1975, *Religions dans la ville: Croyances et changements sociaux à Abidjan*, INADES, Abidjan.

— FISHER

— J., 1973, „Conversion Reconsidered: Some Historical Aspects of Religious Conversion în Black Africa”, în *Africa*, t. XLIII: 27 - 40.

— HISKETT M., 1984, *The Development of Islam în West Africa*, Longmann, Londra.

— GOODT J., 1971, „The Impact of Islamic Writing on the Oral Cultures of West Africa”, în *Cahiers d'Études Africaines*, nr. 43: 455 - 466. - 1983, *L'Islam de la Seconde Expansion*. Association pour l'Avancement des Études Islamiques, *Actes du Colloque tenu au Collège de France les 27 et 28 mars 1981*, Paris.

— LAST M., 1979, „Some Economic Aspects of Conversion în Hausaland (Nigeria)”, în N. Levizion (ed.), op. cit.

— LEVTZION N. (ed.), 1979, *Conversion to Islam*, Holmes - Meier, New York - Londra.

— TRIAUD J.-L., 1974, „Un caz de passage colectiv à l'islam en Basse Cote d'Ivoire: le village d'Ahua au debut du siècle”, în *Cahiers d'Études Africaines*, 14: 316 - 337. - WILLIS J.R., 1979, „Reflections on the Diffusion of Islam în West Africa”, în J.R. Willis, *Studies în West African Islamic History; 1.1, The Cultivators of Islam*, Frank Cass, Londra.

ISTORIA ANTROPOLOGIEI

Istoria antropologiei, situată cândva în zona marginală a disciplinei, și-a dobândit în anii '60—65 atât locul în istoria științelor, cât și dreptul de a fi abordată de cercetători. Scrierile tradiționale referitoare la istoria antropologiei erau fie expuneri introductive ale unor doctrine, fie lucrări biografice sau bilanțuri retrospective alcătuite la capătul carierei de câțiva mari specialiști (cum ar fi Lowie, 1937). Din anii '60, în Statele Unite mai întâi și în Europa ulterior, etnologii și istoricii științelor au început să se aplece asupra genezei cunoștințelor etnologice, asupra istoriografiei disciplinei, asupra periodizării și continuității acesteia. Întâlnirea dintre istoricii și etnologii preocupați de formarea tradițiilor lor intelectuale a permis depășirea limitelor proprii fiecărui tip de cercetare. În fapt, etnologii păreau a fi preocupați mai degrabă de legitimarea istorică a lucrărilor lor, fie prin cercetarea paternității și uneori prin acordarea titlului de precursor prestigios anumitor figuri istorice, fie prin critici la adresa unor doctrine a căror rezolvare sumară ridica prestigiul teoriilor unui autor (M. Harris, 1968, exemplifică bine prima tendință, iar B. Malinowski pe cea de-a doua). Cât despre istorici, în lipsa unei practici în domeniul etnologiei, lor le lipseau adeseori criteriile științifice care să le permită o evaluare a importanței operelor și autorilor mai vechi sau mai noi. Rigoarea metodei istoriografice a compensat amatorismul etnologilor; sensul problemelor cardinale din etnologie a oferit istoricilor nu doar prilejul pentru interminabile căutări ale unor contexte pentru enunțuri mai mult sau mai puțin antropologice, ci și obiecte de studiu cu interes pentru epistemologie. Istoricul american G. Stocking (1968, 1974, 1983, 1987) poate fi considerat fondatorul acestui nou câmp de cercetare, continuând să-l influențeze încă și acum. Perspectiva sa inițială se sprijinea pe modelul elaborat de un istoric al

științelor, T. Khun (1962), și își asuma ca scop includerea istoriei antropologiei în domeniul istoriei științelor.

Dacă ar fi să caracterizăm etnologia - sau antropologia socială și culturală - prin conjugarea unei problematici, a unei metode și a unei organizări profesionale, atunci istoria acesteia ar fi scurtă. Nimeni nu contestă, în general vorbind, ca dată pentru apariția acestei științe, perioada 1860 - 1890. Totuși, două genuri de dificultăți complică periodizarea: varietatea foarte mare de tradiții naționale, care a stârnit adeseori îndoieli cu privire la caracterul științific al disciplinei, și importanța considerațiilor antropologice, etnologice și etnografice făcute de filosofi, istorici, geografi, călători încă din antichitate. În loc să opună o preistorie lungă unei istorii scurte, ar fi preferabil ca specialiștii să schițeze geneza disciplinei și unele dintre problemele acesteia într-o succesiune de momente semnificative, acordând mai multă atenție organizării contemporane a cunoașterii decât continuității cerute de o perspectivă strict cumulativă a cunoștințelor.

La originile științei despre alte societăți, tradiția noastră îl plasează pe Herodot. În epoca clasică nu există niciun autor grec care să nu fi vorbit despre barbari, adică despre cei care nu vorbeau grecește. Herodot este un istoric și un călător, în același timp; el se preocupă personal de barbari, este interesat de tradițiile lor, fără însă ca intenționalitatea operei sale să fie foarte clară. Opinia conform căreia am avea de-a face cu o reflecție asupra cauzelor catastrofei provocate în orașele grecești de invaziile persane pare a fi general acceptată, dar inventarul mai mult sau mai puțin precis al câtorva zeci de popoare trimite cu gândul la un proiect mult mai complex. S-a demonstrat că observațiile cele mai sistematice ale lui Herodot (cele despre sciți, perși, egipteni) respectă un model etnocentric, în care „ceilalți” se ordonează în

funcție de „grecitate” (Hartog, 1980). Totuși, el nu inițiază o tradiție nici în observarea, nici în reflectarea alterității. Să fie oare declinul cetăților grecești motivul pentru care Herodot este considerat adeseori „părintele minciunii”? La fel de legitim ar fi să îl considerăm fondator și pe Aristotel, în măsura în care el propune, în cadrul teoriei asupra cetății, un tablou al structurilor familiale care izolează relațiile fundamentale constitutive ale familiei (*Politica* I, 3). Clasificarea societăților după forma de guvernământ inaugurează o tradiție reluată adesea ulterior. Istoricul A. Momigliano (1979) arată că în perioada elenistică interesul pentru barbari se manifestă din nou la Diodor, Posidoniu, Polibiu; dar este vorba despre o etnografie administrativă, al cărei comanditar era puterea imperială romană. Și în acest caz, este dificil să percepem dacă preocuparea pentru alteritatea culturală antrenează o tradiție intelectuală, cumulativă și critică. Remarci asemănătoare pot fi făcute și în privința producțiilor cu caracter etnografic realizate în Imperiile chinez sau bizantin și ale civilizațiilor musulmane medievale: cunoașterea este dobândită în limitele unui model cosmologic al lumii, în limitele necesităților de a gestiona ansamblurile polietnice și în limitele trasate de politica externă.

Cu totul diferit este aportul Renașterii la constituirea științelor moderne. Descoperirea universului – și în primul rând a Americii –, care urmează redescoperirii antichității, antrenează o punere sub semnul întrebării a modelelor de cunoaștere. Pământul, corpul omenesc și Europa încetează de a mai fi centrul și măsura tuturor lucrurilor. Noua zonă a omenirii, descrisă acum de către cuceritorii ei, de călători, misionari și coloniști, în texte multiplicat prin tipărire și gravare, va ridica probleme de ordin filosofic și în același timp practic. Se pune în primul rând întrebarea dacă avem de-a face cu una și aceeași omenire, provenită din aceeași creațiune, după scenariul biblic, pe atunci încă

fidel teoriei cosmogonice. Răspunsurile, ori cât de variate, merg în sensul unității speciei omenеști (Acosta, 1590; Pagden, 1982). Interogația asupra statutului acestor nații de păgâni, legată de reconstituirea itinerarului lor începând din momentul creației, duce la respingerea, dintr-un punct de vedere teoretic, a tezei lui Aristotel despre sclavagism. Nu există oameni care să fie, prin natura lor, sclavi. Ceea ce nu împiedică însă nicidecum ca sclavagismul, al africanilor și americanilor în primul rând, să devină unul dintre stâlpii noului sistem economic mondial. Această idee stă la originea primelor sisteme etnologice din lume (cum ar fi cel al lui Acosta) și, mulțumită efervescenței competiționale ce domina în Europa, dă naștere unei dez bateri publice permanente. Reprezentările edenice ale Noii Lumi sunt, mai mult decât un succes literar, simptomul unei „filosofii antropologice” critice și relativiste (Las Casas, Montaigne).

Secolul al XVIII-lea este marcat de apariția unui proiect antropologic explicit, care însoțește și chiar își propune să călăuzească marile descoperiri din Pacific, din interiorul Africii și din America. Reflecția filosofică și critică asupra formelor de guvernământ face apel la datele comparative ce reies din corpusul etnografic și istoric al antichității și din mișcarea născută odată cu Renașterea și autonomizează societatea și instituțiile acesteia ca obiect de cunoaștere (Montesquieu). Începând cu J.B. Lafitau (1724), care compară sistematic obiceiurile și instituțiile „americanilor” cu cele din antichitate, sălbăticia își modifică statutul, devenind *primitivă*, adică situată la punctul de pornire al unei serii de forme sociale și culturale ordonate în timp. Întreprinderea lui Lafitau, demonstrarea universalității și a caracterului original al monoteismului în ciuda degenerărilor acestuia, contează mai puțin decât mișcarea pe care a imprimat-o, pentru o lungă perioadă de timp, cercetării. Se pune problema de

a gândi o istorie universală în care toate societățile cunoscute trebuie să-și afle un loc propriu și de a reda diferențele. Într-o rețea intelectuală și instituțională pe atunci prea puțin explorată, în Scoția, Germania și Franța se elaborează o primă teorie evoluționistă: conform acesteia, omenirea ar fi trecut deja prin patru stadii succesive; unii autori (Kames, Dunbar) propun o teorie materialistă a progresului (Meek, 1976). La sfârșitul secolului, ideea de progres și de perfectibilitate a întregii omeniri se impune, în variante multiple. În Germania mai ales, istorici ai omenirii precum Schlozer, Herder sau Meiners schițează programul pentru o etnologie generală (în 1772, Schlozer folosește pentru prima oară termenul *ethnographisch*, „metoda lui Linne pentru tratarea - istoriei particulare”; Rupp-Eisenreich, 1984). În Franța încep să apară încercări de comparații instituționale (Demeunier, 1776) sau de antropologie religioasă (De Brosses, 1760). Cealaltă influență majoră asupra formării antropologiei provine din dezvoltarea științelor naturii. Linne, iar mai apoi Buffon concep omul ca pe o parte din sistemul naturii, a cărui cheie nu mai este arbitrarul Creatorului, ci o lege a dezvoltării aplicată uniform. Consecințele acestui efort fără precedent de clasificare și căutare a unei ordini sunt importante pentru antropologie; acum vor apărea primele lucrări riguroase de antropologie fizică (Blumenbach, Camper). Diferențele fizice dintre oameni vor continua să facă obiectul descrierilor, clasificărilor și interpretărilor, uneori separate de diferențele morale și culturale, alteori conjugate cu acestea, cu o tendință evidentă, la antropologii francezi (prima jumătate a secolului al XIX-lea), de a le interpreta pe cele din urmă pornind de la cele dintâi. Primele doctrine rasiste sunt opera unor antropologi (de exemplu Meiners, 1785).

Interesul reînnoit pentru societăți îndepărtate, în cea

de-a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, va duce la o programare mult mai riguroasă a călătoriilor de explorare: acestea nu vor mai fi simple expediții de prospectare sistematică a mărilor și a pământurilor; navigatorii vor duce cu ei naturaliști capabili să descrie natura țărilor descoperite și înzestrați cu un instrumentar precis (călătoriile lui Cook, Bougainville, Krusenstern). În Franța, o parte a ideologilor fondează, împreună cu medici, naturaliști și istorici, Société des Observateurs de l'Homme (1799 - 1805). Principala realizare a societății este un ghid de cercetare, *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages* (De Gerando, 1800), menit să orienteze cercetările etnografice ale expediției lui Baudin în mările australiene și ale expediției lui Levaillant în centrul Africii (Copans, Jamin, 1978). Eșecul acestor tentative și dispariția societății contează mai puțin decât ceea ce anunța acest proiect pentru contemporaneitate: conjugarea dintre o știință umană și cercetări orientate spre dobândirea de cunoștințe.

În secolul al XIX-lea, se înmulțesc întrebările referitoare la unitatea speciei umane, la natura varietăților acesteia, a motorului și dinamicii istorice care antrenează progresul, la rațiunea diferențelor culturale. Societăți de etnologie apar în Franța (1838), Marea Britanie (1843), Statele Unite (1842), Germania (1851). Printre probleme științifice deja evocate se strecoară și preocupări de ordin etic sau umanitar: legătura dintre doctrinele rasiste și persistenta sclavagismului este percepută corect și dezbătută cu pasiune, în special în cadrul etnologiei germane (Waitz). Gândirea naturaliștilor deține un loc de seamă în maturizarea etnologiei, în special în privința apariției unei istorii a naturii, care ar condiționa o istorie naturală a omului (A. Comte, H. Spencer). Totodată, dacă evoluționismul se impune prin lucrările lui H.S. Maine

(1861), J.J. Bachofen (1861) și mai cu seamă E.B. Taylor (1865) și

— H. Morgan (1871, 1877), aceasta nu se datorează aplicării descoperirilor lui Darwin în studiul societăților omenеști: pentru autorii citați, adaptarea și selecția nu sunt mecanisme ale evoluției sociale. Pornind de la istoria dreptului, cum este cazul lui Maine și Bachofen, de la ancheta etnografică asupra sistemelor de rudenie, așa cum va face Morgan (începând cu anul 1860 la irochezi, apoi la vest de Mississippi) sau de la o perspectivă generalizantă, adoptată de Taylor, fondatorii antropologiei periodizează istoria umană și caută să stabilească, pentru fiecare perioadă, corelații între fapte instituționale, practici sociale și credințe. Ei se dovedesc mai apropiați de evoluționiștii secolului al XVIII-lea (teoria stadiilor) decât de transformiști și sunt departe de a se înțelege între ei în privința cauzelor evoluției. Descoperirile fundamentale din domeniile geologiei (Lyell) și preistoriei (BoucherA de Perthes) atribuie timpului evoluției umane o poziție intermediară între „timpul lung” al naturii și scurta istorie documentară. Plasarea istoriei umane în această perspectivă dă naștere unei duble critici: neavând mijloacele necesare pentru validarea modificărilor, evoluționiștii le postulează – acesta este unul dintre argumentele opozanților lor, difuzioniștii și F. Boas; pe de altă parte, unitatea psihică și marea uniformitate biologică a omului se opun ipotezei conform căreia elementul motor al evoluției ar fi o ierarhie naturală a raselor. Totuși, evoluționiștilor le revine meritul de a fi formulat conceptele fundamentale ale etnologiei – „cultură”, „sistem de înrudire”, „funcție și raport funcțional” –, iar primii lor discipoli au fost etnografii de teren, începând cu anii 1880.

Mișcarea antievoluționistă, reprezentată de Boas, care insistă asupra complexității și bogăției culturilor

omenești ce trebuie cunoscute înainte de a stabili legi generale, înfloresce odată cu nașterea școlii americane: la începutul secolului al XX-lea, Boas și elevii săi abordează o etnografie sistematică și riguroasă a populațiilor indigene din America, asociind în cercetările lor demersurifingvistice, arheologice și antropologice (Stocking, 1974).

În Franța, etnologia se constituie mult mai târziu: chiar dacă apar muzee, societăți savante, călători și misionari care alcătuiesc raporturi referitoare la popoare exotice, instituționalizarea disciplinei datează de-abia din anii '20. Concepțiile evoluționiste exprimate în Franța în epoca primelor generații de etnologi anglo-saxoni și germani sunt foarte seci și abstracte, fără nicio legătură cu vreo cercetare etnografică. E. Durkheim și școala inițiată de el vor juca un rol fundamental în formarea unui interes pentru etnologie: pe de o parte, opera lui Durkheim definește câmpul unei discipline, sociologia, și o metodă care-i este proprie; pe de altă parte, gândirea sa se sprijină pe analiza datelor etnografice, așa cum o demonstrează lectura publicației *L'Année Sociologique*.

M. Mauss continuă proiectele de la *L'Année Sociologique*, dar se concentrează mai mult asupra etnologiei, rămânând în același timp un om de cabinet. El va evita capcanele sociologismului și va formula cu claritate principiul interdependentei metodologice și conceptuale a științelor sociale; introduce noțiunea de „fapt social total” sau ansamblu de elemente integrate prin corelații, pe care cercetarea este chemată să le realizeze: „Principiul și finalitatea sociologiei constau în a percepe un grup și comportamentul acestuia în întregul lor”. Analizând (împreună cu Durkheim) clasificările primitive, el va iniția cercetări moderne asupra sistemelor simbolice. Prin urmare, în lipsa mijloacelor de continuare a cercetărilor pe teren, încă dinainte de '30—35, școala

franceză afirmă primatul întregului asupra părților, interdependența funcțională a elementelor unui sistem și importanța stabilirii delegături între aceste elemente.

Câțiva ani mai târziu, A.R. Radcliffe-Brown și B. Malinowski, amândoi recunoscându-se ca îndatorați lui Durkheim, vor expune principiile *funcționalismului*. Reluând analogia organicistă a lui Spencer, Malinowski consideră cultura ca pe un întreg ce include diferitele instituții sociale, în vederea satisfacerii nevoilor individului. Astfel, el ajunge să definească nevoile biologice și supraorganice la care răspund diferitele instituții. C. Lévi-Strauss a criticat această poziție ca fiind o adevărată ieșire din sfera etnologiei; a atribui instituțiilor funcția de „satisfacere a necesităților” (concepute, de altfel, într-o manieră uneori arbitrară) este în cel mai fericit caz un truism inutil, care poate ecrana analiza sistemului simbolic unde se înserează o instituție sau alta.

Cât despre Radcliffe-Brown, acesta considera că structura socială este un ansamblu de relații sociale, definite ca diadice; dar Lévi-Strauss se va ridica și împotriva acestei concepții, de vreme ce, spunea el, nu putem concepe un principiu de organizare pentru o societate dată. Funcționalismul a făcut, așadar, obiectul unor critici fundamentale. Totuși, aportul lui Radcliffe-Brown a fost decisiv; odată cu cercetările făcute de el în Africa, a început să se dezvolte teoria modernă a înrudirii, iar analiza sa asupra relațiilor sociale a deschis calea structuralismului lui C. Lévi-Strauss, ale cărui rezultate vor schimba cursul antropologiei contemporane.

P. MENGET

ACOSTA J. d, (1590), 1959, *Histoire naturelle et morales des îndes occidentales*, Payot, Paris.

— COPANS J., JAMIN J., 1978, *Aux origines de l'anthropologie française. Les Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en 1 an VIII*, Le Sycomore, Paris.

— HARRIS M., 1968, *The rise of Anthropological Theory*, Crowell, New York.

— HARTOG F., 1980, *Le miroir d'Herodote*, Gallimard, Paris.

— KUHN T., 1962, *The Structure of Scientific Révolutions*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, Paris, 1972).

— LOWIE R., 1937, *The History of Ethnological Theory*, Holt, Rinehart & Winston, New York (trad. fr. *Histoire de l'ethnologie classique*, Payot, Paris, 1971).

— MEEK R., 1976, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge University Press, Cambridge.

— MOMIGLIANO A., 1976, *Alien Wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *Sagesses barbares. Les limites de l'hellenisation*, La Découverte, Paris, 1979).

— PAGDEN A., 1982, *The Fall of Natural Man*, Oxford University Press, Oxford.

— RUPP-EISENREICH B. (ed.), 1984, *Histoires de l'anthropologie: XVI-XIXe siècles*, Klincksieck, Paris.

— SCHULTE-TEENCKHOFF I., 1985, *La vue portée au loin*, Edition d'En Bas, Lausanne.

— STOCKING G.W. Jr., 1968, *Race, Culture and Evolution*, Basic Books, New York; 1974, *The Shaping of American Anthropology. 1883 - 1911: A Franz Boas Reader*, Basic Books, New York; 1983 (ed.), *Observers Observând*, University of Wisconsin Press, Madison; 1987, *Victorian Anthropology*, The Free Press, New York.

ISTORIA VIETII

Obiect al unei dezbateri teoretice reluate iar și iar (C. Kluckhohn, C. Lévi-Strauss, L. Langness), istoria vieții, ca tehnică de observație și de analiză a unei societăți sau a unui grup, poate fi prezentată prin intermediul particularităților și limitelor sale, prin prisma farmecului și uneori a reușitelor ei excepționale.

Dezbaterea va rămâne deschisă atâta timp cât se va continua căutarea celor mai bune metode de cunoaștere a „celuilalt” de „altundeva” (R. Bastide), că este vorba de un breton din Pont-l’Abe (Helias).

— De membrii unei secte religioase, de viața unei femei răpite de indieni (Biocca, 1965), de emigranții dintr-o zonă defavorizată a Africii etc. Antropologia americană a făcut primul pas, între cele două războaie mondiale (1926 – 1946, școala de la Chicago), luând ca martori oameni capabili să „fixeze trecutul” unor „lumi” pe cale de dispariție: indienii concentrați în rezervații sau ultimii supraviețuitori, precum Ishi (Kroeber, 1961), ai unor triburi decimate. *Soleil Hopi* (Talayesva, 1941) este considerată una dintre capodoperele genului. Iată cum o elogiază Lévi-Strauss: „Această carte constituie pentru etnolog și pentru psiholog un document de o valoare excepțională [...], pentru că ea reușește din prima încercare o întreprindere în care se angajează, cel mai adesea fără rezultat, cercetătorul pe teren: aceea constând în restituirea unei culturi indigene, dacă putem spune așa, din interior, ca un ansamblu viu și guvernat de o armonie interioară și nu ca un conglomerat de obiceiuri și instituții a căror prezență este doar constatată” (1948: 330). Totuși, el exprimă și rezerve la adresa utilizării acestui instrument metodologic ca singură modalitate de cunoaștere: „Biografiile nu vorbesc de la sine”. Acelea care au o valoare de model au fost precedate sau urmate în realizarea lor de un studiu aprofundat al comunității în interiorul căreia trăiește și lucrează informatorul principal, arată S. Mintz, care a transcris viața unui muncitor pe plantațiile de trestie de zahăr (1960), una dintre primele biografii descriind viața unui proletar, „pentru a înțelege modul cum colonialismul, imperialismul, sărăcia și sistemul plantațiilor industriale au afectat un individ și o comunitate” (1979: 14).

De atunci, și mai cu seamă odată cu povestea, cunoscută în întreaga lume, a unei familii proletare din Ciudad de México, căreia O. Lewis (*The Children of Sánchez*, 1961) îi dă viață prin metoda biografiilor încrucișate, eroii biografiilor s-au diversificat. Mai mult decât „memorii” ale trecutului, trăite sau transmise prin tradiția orală, dezmoșteniții orașelor, marginalii, oamenii obișnuiți, „uitații istoriei” scot la lumină momente care altfel-ar fi rămas greșit cunoscute sau chiar pe deplin ignorate de societate.

După anii '50, tehnicile de culegere a biografiilor au evoluat. Folosirea magnetofonului le permite de acum și „indivizilor nespecialiști, incuți, chiar analfabeți să vorbească despre ei înșiși și să-și povestească experiențele într-un mod dezinhibat, spontan și natural” (Lewis, 1963: 14). Totuși, selecțiile operate de cercetătorul care ascultă, transcrie, decupează, recompune documentul încă mai influențează spontaneitatea și ordinea relatării, deci chiar autenticitatea acesteia; în plus, trecerea de la oral la scris și traducerea într-o limbă diferită de aceea a locutorului ridică probleme importante.

În Franța, mai mult decât în alte părți, metoda biografică și-a găsit locul cu o oarecare greutate. După mai bine de zece ani, grupuri mai mult sau mai puțin oficiale au decis să sistematizeze culegerile de relatări despre propria viață și să elaboreze, pornind de la acestea, o metodă de cercetare și, în același timp, un „nou demers sociologic” (D. Bertaux, E. de Dampierre, J. Poirier și S. Clapier-Valladon).

M. FIELOUX

BASTIDE R., 1964, „L'ethnologie et le nouvel humanisme”, în *Revue philosophique*, 154 (4): 435-451. – BIOCCA E., 1965, *Yanoa ama. Dal racconto di una donna rapita dagli Indi*, Leonardo da Vinci, Bari (trad. fr. *Yanoama. Recit d'une femme brésilienne enlevée par les*

Indiens, Plon, Paris, 1968).

— HELIAS P-J., 1975, *Le cheval d'orgueil. Mémoires d'un Breton du pays bigouden*, Plon, Paris.

— KROEBER T., 1961, *Ishi în Two Words*, University of California Press, Berkeley (trad. fr. *Ishi. Testament du dernier Indien sauvage de l'Amérique du Nord*, Plon, Paris, 1968).

— LEVI-STRAUSS C., 1948, „Compte rendu de *Sun Chief the autobiography of a Hopi Indian*, par L. Simmons”, în *L'Année Sociologique*, seria a treia, I, 1940 - 1949 (apărută în 1945 în *Social Research*, 10).

— LEWIS O., 1961, *The Children of Sánchez: Autobiography of a Mexican Family*, Random House, New York (trad. fr. *Les enfants de Sánchez: autobiographie d'une famille mexicaine*, Gallimard, Paris, 1963).

— MINTZ S., 1960, *Worker in the Cane*, Yale University Press, New Haven (trad. fr. *Taso. La vie d'un travailleur de la canne*, Maspero, Paris, 1979).

— MORIN F., 1980, „Anthropologie et histoire de vie”, în *Cahiers internationaux de sociologie*, nr. LXIX, „Histoires de vie et vie sociale”: 313 - 349. - TALAYESVA Don C., 1941, *Sun Chief. The Autobiography of a Hopi Indian* (trad. fr. *Soleil Hopi. L'autobiographie d'un Indien Hopi*, Plon, Paris, 1959).

ISTORIE ȘI ANTROPOLOGIE

— Dezbaterea teoretică

Delimitarea dintre antropologie și istorie nu se bazează pe criterii epistemologice sigure, ci ține atât de hazardul istoric, confirmare cutuma academică, cât și de o necesitate teoretică (Furet, 1982; Godelier, 1977). În fapt, antropologia a apărut ca urmare a descoperirii de către europeni a unei omeniri exotice și din încercările specifice secolului Luminilor de a justifica rațional discontinuitățile culturale. Oricât de divergente au putut fi explicațiile avansate, acestea aveau în comun faptul că ordonau

diversitatea societăților omenești opunând lumea civilizată, rezervată istoricului, lumii sălbatice, supusă curiozității etnologului (Duchet, 1971). Diferența dintre antropologie și istorie își află originea în ideea că există două tipuri de omenire, cărora trebuie să le corespundă două moduri de cunoaștere distincte. Această diferență tine așadar, în esență, de domeniul cunoașterii.

Apariția unei științe sociale și a unei istorii marcate, ambele, dar fiecare în alt fel, de idealul pozitivist, va consolida acest antagonism. Reținând, cu noi argumente, principiul de delimitare moștenit din epoca Luminilor – nu avem de-a face cu o istorie, mai cu seamă cu o istorie scrisă, decât atunci când vorbim despre societăți civilizate sau de stadiile lor anterioare –, dezbaterea câștigă terenul epistemologic. Istoria pozitivă, care triumfă după 1870, susținea că nu putem stabili o legătură cauzală decât între voințe individuale și acțiuni singulare. Astfel, ea propunea o înțelegere din perspectiva genezei și filiației, o inteligibilitate a succesiunii. Știința socială din Franța și din Marea Britanie (mai puțin din Germania, pentru că aici predomină în științele culturii influența filosofiei postkantene) afirmă că progresul cunoașterii trece prin evidențierea relațiilor stabile și regulate, sau a „legilor”, dintre fenomene de același ordin și întru totul contemporane. Chestiunea este exprimată prin distincția durkheimiană între *praeterita* unui fenomen, stările anterioare ale acestuia, și *circumfusa* lui, ansamblul elementelor ce constituie ambientul său social (Durkheim, 1895). Orice proces social realizat istoric ar conține în sine elementele necesare pentru explicația sa științifică. Această ipoteză va deveni punctul central al principiilor epistemologice ale antropologiei funcționaliste engleze (Malinowski, 1944; Radcliffe-Brown, 1952).

Opoziția dintre cauzalitatea funcțională și cauzalitatea istorică general împărtășită de o parte și de

alta a Canalului Mânecii generează orientări diferite în programele științifice. Considerând indivizii ca singurii agenți reali ai devenirii omenеști, istoria se va preocupa de inventarierea a ceea ce ține de arbitrarul acestora și se realizează prin evenimente unice. De ea vor ține, așadar, cronicile prinților și bătăliilor ce ritmează viața unor națiuni, ilustrând cu exemplaritate contingenta pe care o presupune experiența istorică. Postulând că socialul este ireductibil la individual, antropologia pe cale de a se naște încearcă să releve formele importante și constrângătoare ale vieții colective. Studiul muncii, al familiei sau al credințelor lasă să se întrevadă posibilitatea de a degaja legi de structură și de evoluție. Antropologia revendică astfel, împotriva istoriei, statutul de știință comparativă și generalizantă, după modelul științelor naturii. În plus, își sprijină această pretenție decretând o metodă cu accente evoluționiste: legile care guvernează situația unei societăți ar fi mai ușor de decelat din formele primitive ale cadrului social (Durkheim, 1912).

Începând cu anii '30, înmulțirea cercetărilor etnografice va aduce în prim-plan diferența de proceduri prin care antropologia și istoria acced la experiențele sociale trăite. Spre deosebire de istorie, care nu ar utiliza decât izvoare scrise, antropologia s-ar caracteriza prin recursul exclusiv la observația directă și la ancheta orală.

Progresele de dată mai recentă ale antropologiei și ale istoriei arată în ce măsură această delimitare între teritoriile lor se datorează contextului istoric în care s-au născut și s-au dezvoltat ca discipline distincte.

Apariția unei „noi istorii”, în special pe lângă scoala de la *Annalles*, a doborât (așa cum anticipa încă din 1930 F. Simiand) cei trei idoli ai discursului pozitivist: cronologia, individualitatea și politicul. Antropologia a repudiat, cel puțin în plan teoretic, vechile sale concepții referitoare la „marea împărțire” (J. Goody) în societăți

primitive și societăți civilizate și s-a convertit, pe paliere succesive, la studiul societăților considerate odinioară catinând de cunoașterea istorică. Toate aceste modificări vor face ca majoritatea principiilor delimitative moștenite din trecut să devină caduce. În primul rând, dacă Europa statelor-națiuni nu mai ține exclusiv de istorie, iar omenirea exotică nu va mai ține doar de antropologie este pentru că cele două discipline au renunțat la a-și întemeia repartizarea propriilor competente pe o clasificare univocă a societăților. Opoziția dintre societățile cu stat și cele fără stat, cunoscând scrierea sau bazându-se pe tradiția orală, caracterizate prin regimul istoricității (C. Lévi-Strauss) sau prin statutul individului în raport cu întregul social (L. Dumont) nu mai are o funcție tipologică, ci una esențial euristică. Ca urmare, așa cum astăzi istoria nu mai este consacrată doar oamenilor de marcă și faptelor ilustre, ci privilegiază studiul „formelor largi ale vieții colective” (F. Braudel), la fel, individul și evenimentul pătrund în atelierul antropologiei. Fără a abandona studiul structurilor și al logicilor, aceasta din urmă se va interesa de aici înainte de trecerea istorică de la „posibil la real” (E. Terray), cu precădere în acest domeniu rezervat istoriei care era politicul. În fine, dacă istoria „nouă” a cunoscut respingerea unei gândiri strict genealogice, antropologia a dezvoltat o întreagă concepție despre istorie și istoricitate, despre acțiunea timpului asupra structurilor. Mai general vorbind, opozițiile consacrate între structură și eveniment, stat și acțiune vor fi privite de acum înainte mai degrabă ca un șir de convenții culturale decât ca reale condiții ale gândirii (Sahlins, 1983).

Astfel, contrastul dintre caracterul scris, respectiv oral, al surselor de informație va fi abordat dintr-o altă perspectivă. Înainte, părea că aspectele metodologice au mai puțină importanță decât orientarea perspectivelor. Dacă istoria privilegiază documentul scris, iar antropologia

materialele orale sau vizuale este pentru că prima continuă să-și orienteze cercetările spre manifestările conștiente, cele mai explicate, ale vieții în societate, iar cea de-a doua spre bazele ei inconștiente (C. Lévi-Strauss, 1958). Paralel cu îndoielile, formulate mai ales de către filosoful francez J. Derrida, în legătură cu existența unei discontinuități radicale între societățile care cunosc scrierea și cele care nu scriu și, prin aceasta, chiar în legătură cu valoarea epistemologică fondatoare a deosebirii dintre documente (Goody), antropologia va începe să se ocupe, în special în Statele Unite, de condițiile producerii *textului* etnografic: servituțile scrierii nu afectează oare textul etnografic, în aceeași măsură în care afectează relatarea istorică?

Desigur, diferența dintre antropologie și istorie nu este nicăieri mai evidentă decât pe terenul proiectului de cunoaștere. Este cert, antropologia a abandonat în general pretenția de a fi o știință bazată pe modelul științelor naturii. Respingerea idealului pozitivist, așa cum este exprimat acesta în Marea Britanie prin E.E. Evans-Pritchard (1962), îl va conduce pe acesta din urmă la a o considera ca fiind „indisociabilă de istorie”. Ca urmare, antropologia socială englezească, multă vreme depozitară a unei tradiții naturaliste, se va uni în acest punct cu antropologia culturală americană protejată, grație lui F. Boas, de iluziile scientiste.

Totuși, antropologia și istoria continuă să se opună din perspectiva naturii cunoașterii lor. Dacă istoria-problemă, numită în Franța și istorie conceptualizantă, a subminat istoria-poveste sau istoria evenimentială, ea nu s-a desprins cu totul nici de convențiile genului, care o împiedică să fie comparativă și deci generalizantă (Veyne, 1971), nici de o concepție asupra obiectelor sale care îi interzice să perceapă natura problematică a fenomenelor pe care le studiază (Auge, 1979). Există o antropologie a

religiei, dar o istorie a *religiilor*. Conceptele utilizate de una sau de alta au, fără îndoială, aceeași structură logică (E. Gellner), dar nu și aceeași dimensiune euristică. Antropologia nu a renunțat, în realitate, la ambiția atribuită de către Durkheim științei socialului, aceea de a fi comparativă și generalizantă. Chiar și interpretativă (C. Geertz), ea conferă un statut central teoriei. Oricât de diferite ar fi teoriile antropologice prin conținutul și prin extinderea lor, toate se raportează la o tradiție problematică vizând diversitatea societăților și a culturilor, toate se referă la un proiect de cunoaștere ultimă a unității speciei omenеști.

G. LENCLUD

AUGE M., 1979, *Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie*, Hachette, Paris.

— DUCHET M., 1971, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Maspero, Paris.

— DURKHEIM E., 1895, *Les regles de la méthode sociologique*, Alcan, Paris; 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris.

— EVANS-PRITCHARD E.E., 1962 (1961), *Anthropology and History*, Manchester University Press, Manchester.

— FURET F, 1982, *L'atelier de l'histoire*, Flammarion, Paris.

— GODELIER M., 1977 (1973), *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Maspero, Paris.

— LEVI-STRAUSS C, 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris.

— MALINOWSKI B., 1944, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, University of North Carolina Press, Chapel Hill (trad. fr. *Une theorie scientifique de la culture*, Maspero, Paris, 1968).

— RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Londra (trad.

fr. *Structure et fonction dans la société primitive*, Editions de Minuit, Paris, 1968).

— SAHLINS M., „Other Times, Other Customs: The Anthropology of History”, Distinguished Lecture (1982), în *American Anthropologist*, LXXXV, 3: 517-544. – VEYNE P, 1971, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'epistémologie*, Editions du Seuil, Paris.

2. Etnoistoria

Termenul de „etnoistorie” a fost introdus de antropologii din domeniul nord-amerindian, preocupați să reconstituie trecutul societăților pe care le studiau. La origini, etno-istoria era istoria societăților așa-zise „fără istorie”; la fel, ea era și istoria societăților „fără scriere”, al căror trecut este conservat numai printr-o tradiție orală sau, mai simplu spus, istoria societăților studiate de etnologi și scrisă de aceștia, pe baza datelor culese de pe teren. Astăzi este general acceptată ideea că nu există societăți fără istorie, iar absenta scrierii nu este privită decât ca o dovadă a faptului că aceasta nu are o valoare absolută. O definiție a etnoistoriei mult mai puțin restrictivă decât cele de mai sus ar putea fi formulată în felul următor: etnoistoria este istoria acelor societăți care nu țin de domeniul investigațiilor întreprinse de istoria occidentală sau care au început să fie vizate de aceasta abia din momentul când au fost considerate ca interesante din punct de vedere economic și politic pentru expansiunea europeană. Totuși, această definiție rămâne ambiguă din cel puțin două motive. Pe de o parte, etnoistoria integrează în domeniul său, de exemplu, societăți mezo-americane gliptice, însă nu include și marile civilizații asiatice care cunoșteau scrierea; mai general vorbind, în vreme ce Europa și Asia sunt considerate ca ținând doar de lumea „istorică”, Africa, America și Oceania sunt continentele în care istoria, adică ceea ce ține de componenta culturală „occidentală”, coexistă cu

etnoistoria, specifică societăților autohtone. Pe de altă parte, oricum am efectua împărțirea geografică, după modelul de mai sus, nu există nicio societate aparținând istoriei în sensul clasic al termenului care să nu poată fi investigată dintr-o perspectivă etnoistorică, prin abordarea preferențială a istoriei diverselor grupuri și grupări constitutive ale societății: minorități, entități regionale, comunități locale, familii, indivizi. Recent, termenul de „etnoistorie” a primit o nouă accepție, precisă, generalizabilă pentru studiul oricărei societăți – cu doar câteva rezerve legate de metodă –, în acord cu utilizarea referentului „etno” din denumiri precum „etnoștiință”. Etnoistoria va fi deci ansamblul procedurilor de relaționare a prezentului și a trecutului în interiorul unei societăți sau al unui grup, în limbajul acestuia și cu referire la valorile și la potentele sale; etnoistoria devine o istorie *sui generis*, pe care societatea sau grupul o constituie pentru propriul său uz, istoricitatea exprimându-se prin intermediul unei preocupări – universal împărtășită – de a avea o istorie (Rosaldo, 1980), independent de orice altă preocupare legată de obiectivitate în stabilirea și selectarea evenimentelor.

Document de bază al etnoistoriei, în sensul primar al termenului, „arhiva” orală a fost studiată ca atare, din punctul de vedere al criticii textuale. În 1961, atunci când un număr important de antropologi africanisti își făceau ucenicia în ancheta istorică de teren, a cărei primă etapă o constituie colectarea de tradiții orale, istoricul belgian J. Vansina publica *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, lucrare ce va dobândi de îndată statutul unei opere de referință în domeniu. Orice tradiție orală face obiectul unei „produceri” și al unei „emisiuni”, al unei „reproduceri” și al unei „transmisiuni”, operații supuse unor condiții și contexte de enunțare a căror evidențiere permite redarea caracteristicilor de conținut și de formă

ale, textului" oral, cu variațiile inerente. Tradiția orală este o mărturie directă sau indirectă; în această calitate, ea se află mereu în relații dintre cele mai diverse, tocmai pentru că este „memorie”, cu presupusul adevăr al trecutului pe care îl evocă.

Nu există istorie fără cronologie: dacă materia etnoistoriei a fost atât de dificil de asimilat în cea a istoriei generale este pentru că la poziția „periferică” (în raport cu Occidentul) a societăților vizate se adăuga faptul crucial că, în general, cercetătorii nu dispuneau în privința acestora de cadre cronologice definite în limbajul cronologiei istorice inteligibil nouă. Problemele ridicate de constituirea cronologiilor, inseparabile de studiul concepțiilor referitoare la temporalitate și la organizarea timpului, s-au aflat în centrul preocupărilor unor etnoistorici (Henige, 1974), mai lipsiți de mijloace în această privință atunci când se ocupă de o societate „fără stat” decât atunci când studiază formarea unui tip statal, punerea în aplicare a unui principiu dinastic dând naștere unei genealogii de referință și deci unei posibilități *a priori* de împărțire cronologică.

Fie că este vorba despre tratarea unor documente orale sau de elaborarea de cronologii, etnoistoria a trăit multă vreme, implicit, cu ideea că se ocupa de societăți închise. Astăzi, când s-au putut constata efectele influenței Occidentului asupra societăților colonizate și evanghelizate, această iluzie s-a spulberat. Prin urmare, tradiția orală reprezintă rareori unicul material pentru istorie, iar una dintre problemele principale ridicate de utilizarea acesteia este chiar punerea în relație a conținutului său cu un altul, provenit din surse istorice diferite: în regiunile lumii unde lucrează în mod tradițional antropologii se face acum simțită necesitatea de a conjuga analiza tradițiilor orale, a documentelor scrise (relatări ale unor călători, comercianți, misionari, administratori, texte

indigene etc), a faptelor de arheologie, de limbă etc. în cazul marilor formațiuni statale amerindiene (îndeosebi statele aztec și incas), integrate în Imperiul spaniol încă din secolul al XVI-lea, dispunem de documente scrise acoperind o perioadă de patru secole: 1) texte indigene din epoca precolonială (codice mezo-americane) sau colonială; 2) cronicile spaniole; 3) arhive administrative coloniale și postcoloniale. Este de remarcat că documentele în limba nahuatl a Mexicului colonial, de o abundentă prodigioasă, au rămas mult timp necunoscute: exploatarea lor, oricum parțială, a fost inițiată abia în urmă cu câțiva zeci de ani. Exploatarea arhivelor (recensăminte, procese-verbale, anchete, registre notariale, documente parohiale etc), care, pentru lumea andină, datează de vreo 20 de ani, nu a reînnoit doar metodologia istoriei, ci și obiectul acesteia, mai cu seamă în virtutea modificărilor de scară ale analizei: informațiile vizate se referă la contexte socio-istorice regionale sau locale, prin care istoria poate fi pusă în legătură directă cu rezultatele anchetelor etnografice.

În final s-a ajuns la o lărgire în aparentă paradoxală a definiției inițiale a etno-istoriei: în loc să fie o istorie a etnologilor, aceasta se dovedește a fi chiar spațiul unde se pot combina cel mai bine tehnicile istoricilor și ale etnologilor. Etnoistoria s-ar confunda atunci cu istoria regresivă, în sensul dat acesteia de Marc Bloch, un fel de istorie inversă care, pornind de la elemente din trecut dar încă vii în prezent, caută să reconstituie traseul unei deveniri, cu lacunele și obliterațiile acesteia, cu redundantele și contribuțiile proprii. Confruntarea dintre oral și scris nu este proprie societăților de multă vreme colonizate: orice comunitate, orice grup are, asemenea oricărui individ, o memorie ce se transmite atât oral, cât și în scris, cele două aflându-se aici într-o stare de permanentă interacțiune. Numeroase lucrări consacrate societăților noastre (despre camisarzi: Joutard, '1977;

despre memoria evreiască, de exemplu: Valensi, Wachtel, 1986; despre memoria femeilor, a muncitorilor etc), care au dat un nou statut oralității și documentelor biografice, au demonstrat că, departe de a se opune, istoria și etnologia se completează reciproc.

M. IZARD, N. WACHTEL

BOURGUET M.N., VALENSI L., WACHTEL N. (ed.), 1986, *History and Anthropology*, 2 (2), număr special: *Between Memory and History* CURTIN P (ed) 1968 *Africa Remembered*.

Narratives by West Africans from the era of the Slave Trade, Oxford University Press - Madison, Milwaukee - Londra.

— GRUZINSKI S., 1988, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe-XVIIIV1 siècles*, Gallimard, Paris.

— HENIGE D.P. 1974, *The Chronology of Oral Tradition. Quest for a Chimera*, Clarendon Press, Oxford.

— JOUTARD Ph., 1977, *La legende des Camisards. Une sensibilité au passé*, Gallimard, Paris.

— MAUNY R., THOMAS L.-V., VANSINA J. (ed.), 1964, *L'hi storien en Afrique tropicale/The Historian in Tropical Africa*, Oxford University Press, Londra - Ibadan - Accra.

— McCALL D.F., 1964, *Africa in Time Perspective. A Discussion of the Historical Reconstruction from Unwritten Sources*, Boston University Press - Ghana University Press, Boston - Legon.

— ROSALDO R., 1980, *Ilongot Headhunting. A Study in Society and History*, Stanford University Press, Stanford.

— VALENSI L., WACHTEL N., 1986, *Mémoires juives*, Gallimard - Julliard, Paris.

— VANSINA J., 1961, *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Musée Royal de l'Afrique

Centrale/Koninkliji Museum voor Midden-Afrika, Tervuren.

— WACHTEL N, 1971, *La vision des vaincus. Les Indiens du Perou devant la conquête coloniale, 1530 - 1570*, Gallimard, Paris.

— *Antropologia istorică*

Paradoxal, chiar dacă acest subtitlu începe cu termenul „antropologie”, el vizează (în număr crescând din anii '60 încoace) mai mulți istorici, decât etnologi. Încă de mult timp istoria are tendința de a prelua obiecte și metode din alte discipline, mai cu seamă dacă acestea par a-i amenința pretenția că ea singură oferă explicații globale asupra societăților: tocmai datorită succeselor recent raportate, antropologia se va bucura de tratamentul pe care istoricii l-au aplicat înainte economiei, psihologiei, sociologiei. Numai că „antropologia istorică” este în același timp și produsul unei apropieri mutuale între cele două discipline: antropologii au avut prilejul să-și dea seama, progresiv, de dimensiunea istorică a societăților studiate. Istoricii, în Franța mai cu seamă cei din jurul revistei *Annales*, erau pregătiți pentru această apropiere prin istoria „mentalităților”, prin interesul acesteia pentru structurile cotidianului și evoluțiile lente, de „lungă durată”. Dar antropologia istorică nu este numai o prelungire sub un alt nume a istoriei „mentalităților”: ea vizează, totodată, o conceptualizare mai riguroasă a obiectelor sale, oferite ca exemple istoricilor de către antropologia socială. Antropologia i-a mai învățat pe istorici și să reflecteze asupra sincroniei și să analizeze structurile, fără însă a renunța la întrebările ce vizează transformările diacronice sau la specificitatea societăților complexe. Istoricii au mai descoperit, în fine, virtuțile „terenului”: „microistoria” le permite să vadă într-un caz particular (ca, de exemplu, *Montaillou, village occitan*) o problemă generală. Istoricul și-a modificat prin urmare modul de abordare a unora dintre obiectele sale

tradiționale sau și-a apropiat obiecte de studiu mai familiare antropologului. Aportul este sensibil, îndeosebi în domeniul istoriei familiei și înrudirii, al tehnicilor și simbolisticii corpului, al mitologiei și structurilor folclorice, al reprezentărilor puterii.

J.-C. SCHMITT

BLOCH M., (1939), 1968, *La société féodale*, 2 vol., Albin Michel, Paris.

— BRAUDEL F., 1979, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV-XVIIIe siècles*, 3 vol., Armand Colin, Paris.

— BURGUIERE A., 1978, „L'anthropologie historique”, în J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel (ed.), *La nouvelle histoire*, PUF, Paris.

— *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, 1977, Actes du colloque de Paris (6 - 8 iunie 1974), École Française de Rome, Roma.

— GINZBURG C, 1966, *1 Benandanti*, Einaudi, Torino (trad. fr. *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul. XVIe-XVIIe siècles*, Verdier, Lagrasse, 1980).

— LE GOFF J., 1981, *La naissance du purgatoire*, Gallimard, Paris.

— LE ROY LA DURIE E., 1975, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Gallimard, Paris.

— TOUBERT P, 1973, *Les structures du Latium médiéval. Le Latium méridional et la Sabine du IXe siècle à la fin du XIIe siècle*, 2 vol., École Française de Rome, Roma.

— VERNANT J.

— P, 1974, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspero, Paris.

— VIDAL-NAQUET P, 1981, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Maspero, Paris.

ITALIA. Antropologia italiană în Italia, ca și în restul Europei, etnologia își are rădăcinile în curiozitatea intelectuală stârnită de povestirile călătorilor. Începuturile sale instituționale datează din cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea: fondarea, în 1871, a Società Italiana di Antropologia e di Etnologia, de către P. Mantegazza și, în 1893, a Società Romană di Antropologia, al cărei promotor a fost G. Sergi; la acestea se va adăuga, din 1910, și Società d'Etnografia Italiana, creată de către L. Loria. Trei trăsături principale caracterizează situația științelor antropologice din Italia, înaintea primului război mondial. Este vorba mai întâi despre tradiția solid fundamentată și preeminenta academică a cercetărilor în antropologia fizică; dovadă în acest sens stă faptul că prima catedră de antropologie (*antropologia* desemna, pe atunci, în termenii lui G. Sergi, „istoria naturală a familiei umane”) este ocupată de către P. Mantegazza, medic și adept al tezelor darwiniste. În același timp, se observă dezvoltarea timpurie a cercetărilor în domeniul folclorului (*demologia*, numită oficial *storia delle tradizioni popolari*), despre care un specialist precum G. Sergi va afirma, însă, în revista de folclor *Lari*, că nu ar putea fi separate de etnografia generală. În fine, un alt aspect este legat de dificultatea cu care este acceptat, datorită postulatelor idealiste și istoriciste ale filosofiei dominante în mediile universitare (predată de G. Gentile și B. Croce), caracterul autonom al gândirii antropologice, pentru că aceasta nu reușește să susțină prea consistent primele anchete de teren, gustul pentru descoperirile geografice și preocupările naturaliștilor depășind-o în grija față de descrierea cât mai echilibrată a popoarelor întâlnite.

Perioada interbelică este marcată de: întărirea dublei orientări a cercetărilor, pe de o parte etnologică, cu vocație extra-europeană, pe de altă parte folclorică, cu vocație italiană; importanța acordată istoriei religiilor (un

specialist al disciplinei, R. Petazzoni, va ține primul curs de etnologie la Universitatea din Roma și va fonda Institutul pentru Civilizații Primitive); răspândirea evoluționistă și difuzionistă a marilor conceptualizări „istorico-culturale” în toată Peninsula Italiană și examinarea critică a acestora (R. Petazzoni, V. Grottanelli). În perioada fascistă, caracterizată printr-o închidere autoritară față de orice influență din exterior, se constată o înghețare a oricărei forme de gândire antropologică și chiar manifestare a unei atitudini de suspiciune față de legitimitatea ei.

Fără a-și renega tradițiile proprii, întruchipate în anii de după război de către A.C. Blanc și

— De Martino, etnologia italiană contemporană se deschide larg spre teoriile și metodele specifice antropologiei anglo-saxone. Această deschidere se datorează mai cu seamă eforturilor lui T. Tentori, unul dintre cei dintâi profesori oficiali ai disciplinei; el va introduce în Italia antropologia culturală americană. Desigur, nu trebuie subestimată influența exercitată de lucrările unor etnologi străini efectuate în țară, asupra comunităților rurale. În interiorul comunităților academice apare astfel un curent de gândire critică vizând, în același timp, cercetările etnologice extra-europene și rolul cercetărilor folclorice în teren, care nu mai sunt privite ca simple acțiuni de culegere a materialului.

Etnologia italiană, numită și antropologie culturală (cei doi termeni coexistă în instituțiile italiene, iar această coexistență trimite la numeroase dezbateri), este caracterizată prin importanta acordată anchetelor de teren. O figură marcantă în acest sens este V. Grotanelli, discipol al etiopianistului CC. Rossini, a cărui carieră este un bun exemplu pentru atitudinea manifestată în Italia de respingere a unei specializări prea restrânse pe o arie culturală; Rossini a lucrat succesiv în Africa de Est (Somalia, Etiopia), în insulele din Oceanul Indian și în

Africa de Vest, mai ales în Gold Coast (Grotanelli, 1938 - 1943, 1940, 1955). Sub influența sa, dar și din rațiuni istorice, Africa va deveni locul predilect al cercetărilor antropologice italiene, dintre care se cuvine să le cităm pe cele ale lui B. Bernardi în Rhodesia de sud și Kenya (Bernardi, 1959). În special lui Bernardi i se datorează cercetările asupra sistemului de clase de vârstă (1984). Să menționăm și lucrările lui A. Triulzi asupra populației bertha din Etiopia, ale lui F. Remotti referitoare la banande din Zair, ale lui T. Spini și G. Antongini asupra arhitecturii dogon, lobi și fon. În privința americanismului, să cităm cercetările lui I. Signorini în Mexic sau ale lui A. Colaianni despre jivaro din Ecuador. Nici celelalte regiuni ale lumii nu sunt ignorate. Una dintre trăsăturile caracteristice ale științelor antropologice italiene este interesul susținut față de studiul religiilor și al sistemelor simbolice în general. Mărturie pentru acest interes sunt operele lui R. Petazzoni, T. Tentori, ale părintelui Vanicelli sau lucrările antropologului și istoricului religiilor care a fost V. Lanternari, consacrate fenomenelor de aculturație religioasă, mesianismelor și profetismelor din lumea a treia.

Cercetările în domeniul folclorului nu sunt atât de bine delimitate de cercetările de etnologie și de antropologie culturală cum erau în Franța, de exemplu. Numeroși etnologi, după ce au lucrat în afara Europei, au revenit, precum G. Tucci, T. Tentori sau V. Lanternari, la analiza culturală a societății italiene. Studiile de folclor, care datorează mult intuițiilor fecunde ale lui E. de Martino (Gallini, 1986), cunoscut pentru lucrările sale asupra Italiei meridionale, au încercat, ținând seama de moștenirea clasică (opera lui G. Pitre despre Sicilia), să integreze aici, pe lângă demersurile antropologiei culturale, influențele intelectuale exterioare disciplinei, mai cu seamă pe aceea a lui A. Gramsci. Importanta

chestiunii meridionale în Italia (și dimensiunea politică a acesteia) a jucat fără îndoială un rol important. Trebuie subliniat în această privință rolul esențial jucat de A.M. Cireșe și de ceea ce s-ar putea numi scoala de la Cagliari (G. Angioni, P. Clemente, E. Delitala, C. Gallini, P.G. Solinas) în redefinirea statutului științific al studiilor folclorice și în elaborarea de categorii analitice pertinente pentru întreprinderea unor vaste anchete de culegere a datelor (Clemente *et al.*, 1976). L. Lombardi-Satriani a dezvoltat în cercetările sale o temă dragă lui Cireșe: stratificarea nivelurilor de cultură în interiorul unei societăți complexe. Studiul tradițiilor populare a fost urmat de o manieră sistematică de cercetători precum G. Bonomo, CB. Bronzini și A. Buttita.

Pe lângă împărțirea instituțională a științelor antropologice în etnologie, antropologie culturală și folclor, a cărei pertinentă științifică a fost și rămâne subiect de discuții, caracterul marcant al organizării învățământului și cercetării antropologice în Italia este descentralizarea. Aceasta se manifestă atât la nivelul universităților (peste 20 de catedre permanente, fără a mai socoti cursurile susținute de lectori sau de *incantăți*), cât și în domeniul publicațiilor.

G. CARDONA

BERNARDI B., 1959, *The Mugwe. A Failing Prophet*, Oxford University Press, Londra; 1984 *Sistemi delle classi d'etel** *Istituzioni sociali e politiche fondate sull' etc.*) Loescher Torino.

— CIREȘE A.M., 1973, *Cultura egemonica e culture subalterne: Rass, egna degli studisul mondo popolare tradizionale*, Palumbo, Palermo.

— CLEMENTE P, MEONI M.L., SQUILLACCIOTTI M., 1976, *Il dibattito sul folklore*, Edizioni di Cultura Popolare, Milano.

— CLEMENTE P, LEONE A., PUCCINI S., ROSSETTI

C, SOLINAS P.G., 1985, *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Laterza, Roma - Bari.

— GALLINI C. (ed.), 1986, „Ernesto de Martino. La ricerca ei suoi percorsi”, în *Ricerca Folklorica*, 13. - GROTANELLI V.L., 1938 - 1943, *Missione di studio al Iago Tana*, Academia d'Italia, Roma. 1940, *Missione etnografica nel Wollega occidentale*, Academia d'Italia, Roma. 1955, *Pescatori dell'Oceano Indiano*, Cremonese, Roma. 1977, „Ethnology and/or Cultural Anthropology in Italy: Traditions and Developments”, în *Current Anthropology*, 18: 593 - 614. - PETRARCA V., 1985, *Demologia e scienze umane*, Guida, Napoli.

— SAUNDERS G.R., 1984, „Contemporary Italian Cultural Anthropology”, în *Annual Review of Anthropology*, 13: 447 - 466.

1

ÎMBRĂCĂMINTE

Redusă la un toc penian sau formată, la țărăncile unguroaice, din cincisprezece piese, dintre care șase sorturi suprapuse, îmbrăcămintea este un fapt universal. În ciuda marii varietăți de forme și materiale, criteriile ținând de partea de corp acoperită și de structură nu permit decât o clasificare într-un număr limitat de tipuri. Diferențierilor stabilite de către A. Leroi - Gourhan (1945) între îmbrăcămintea drapată, îmbrăcămintea dreaptă formată din dreptunghiuri cusute și îmbrăcămintea tăiată după linia corpului, H. Balfet (1981) le adaugă categoria hainelor întocmite prin fabricarea materialului.

Varietatea veșmintelor (variante ale aceluiași tip sau tipuri diferite) purtate într-un ansamblu cultural dat este de mai multe grade. O variabilitate regională permite grupurilor vecine să se diferențieze unele de celelalte, prin folosirea unui anume detaliu vestimentar. Aceasta a făcut uneori ca îmbrăcămintea fiecărui grup să fie privită ca o uniformă a acestuia, ceea ce nu concordă deloc cu

realitatea, variabilitatea individuală fiind adesea importantă și având chiar o amplitudine superioară variabilității regionale. Necesitățile funcționale ale adaptării la mediu fac ca una și aceeași piesă să primească valențe diferite. Unor circumstanțe sociale diferite li se asociază ansambluri vestimentare în totalitate sau doar parțial diferite, prezentând un număr variabil de piese și de combinații: costume de toată ziua, costume de sărbătoare, de ceremonie etc. Folosirea îmbrăcăminte ca semnificant care permite transmiterea informațiilor celor mai diverse (vârstă, statutul de fată sau de femeie căsătorită, văduvie etc.) conduce și ea la o diferențiere importantă.

Forma luată de semnificanții vestimentari se întemeiază fie pe o analogie, în funcție de asociațiile de idei proprii fiecărei culturi, fie pe o omologie, atunci când numărul de broderii sau de panglici este proporțional cu rangul social sau cu starea materială. Observând grosimea catifelei rochiei de bal a tinerelor din regiunea Pont-l'Abe, tinerii puteau să invite la dans doar pe domnișoarele de același rang cu ei; alegerea pe care fiecare comunitate o face în legătură cu categoriile transpuse prin intermediul îmbrăcăminte constituie un indice al valorilor și al organizării sale sociale. Diversele moduri în care se poartă una și aceeași piesă vestimentară reprezintă de asemenea un tip frecvent de semnificant, în special în cazul îmbrăcăminte drapate. Purtarea pe dos a anumitor haine indică adeseori doliul, însă poate reprezenta și o simplă protecție contra uzurii sau poate fi asociată cu unele practici magice.

În diacronie, variațiile, atunci când se desfășoară cu rapiditate, iau forma fenomenelor de modă. Doar puține grupuri reușesc să o evite, moda marcând costumația populară atunci când ameliorarea nivelului de trai a permis, în secolul al XIX-lea, achiziționarea de noi

materiale. Moda își are originile în variabilitatea individuală, selectând creația care va stabili noua normă, înainte de a fi, la rândul ei, înlocuită de o alta; ea se află adesea la originea variabilității regionale, fiecare grup nuanțând o anumită trăsătură a unui costum care altă dată nu era cu nimic ieșit din comun: în ciuda aparentei lor diversități, cele o mie două sute de variante de coafură feminină bretonă pot fi reunite într-un tip unic, alcătuit din aceleași elemente, dintre care unele au fost atrofiate, iar altele hipertrofiate (Crestón, 1978).

Sistemul vestimentar al unui grup dat poate fi definit ca un ansamblu de piese și reguli de combinare (dintre care unele sunt imperative, iar altele facultative). Modificarea sistemelor vestimentare este una din consecințele cele mai vizibile ale aculturației; în timpul perioadei de tranziție care precedă abandonarea totală a îmbrăcăminteii tradiționale, sărăcirea ansamblului de piese vestimentare și introducerea altora noi antrenează apariția de noi reguli de compoziție.

Y. DELAPORTE

BALFET H., 1981, „Construction de vêtements par fabrication du matériel”, în de Fontanes M., Delaporte Y. (ed.), *Vêtement et sociétés*, t. I, Actes des Journées de rencontre des 2 et 3 mars 1979, Musée de l'Homme, Paris.

— BARTHES R., 1957, „Histoire et sociologie du vêtement: quelques observations méthodologiques”, în *Annales ESC*, 3: 430 - 441.

— BOGATYREV P., 1971, *The Functions of Folk Costume in Moravian Slovakia*, Mouton, Haga - Paris.

— CORDWELL J.M., SCHWARZ A. (ed.), 1979, *The Fabrics of Culture. The Anthropology of Clothing and Adornment*, Mouton, Haga - Paris - New York.

— CRESTON R.

— Y., 1978, *Le costume breton*, Tehou, Paris.

— DELAPORTE Y., 1980, „Le signe vestimentaire”, în

L'Homme, XX (3): 109 - 142.1984 (coord.), *LE thnographie*, 92 - 93 - 94: *Vetement et sociétés*, 2. - GANDOULOU J.-D., 1984, *Entre Paris et Bacongo*, Centre de Creation Industrielle - Centre Georges Pompidou, Paris.

— LEROI-GOURHAN A., 1945, *Evolution et techniques. Milieu et techniques*, Albin Michel, Paris.

— ROACH M.E., BUBOLZ-EICHER J. (ed.), 1965, *Dress, Adornment and the Social Order*, J. Wiley & Sons, New York - Londra - Sidney.

ÎNȚREPRINDERE (ANTROPOLOGIA ~II)

Autorii americani situează originile antropologiei întreprinderii în anii '30. Aceasta s-ar situa în prelungirea teoriei relațiilor umane (Mayo, 1933). Primele cercetări au fost efectuate din perspectiva unei antropologii aplicate, în timpul Marii Recesiuni economice, iar mai apoi în vremea celui de-al doilea război mondial. Puternic marcate de teoria funcționalistă, acestea priveau întreprinderea ca pe o unitate izolabilă, aflată „în echilibru” (Holzberg, Giovannini, 1981). Studii mai recente au luat în calcul și contextul istoric, social și politic al întreprinderii, fără a pune totuși problema specificității unei abordări antropologice. Pot fi incluse aici și analizele muncii industriale în societățile lumii a treia, în Africa mai ales (Gutkind, Cohen, Copans, 1978). O altă perspectivă a fost definită în Franța (R. Linhart, Bernoux, Motte, Saglio), într-un context ideologic și politic foarte precis (1968), de angajament politic al unor sociologi și de deschidere intelectuală înspre uzină, reabilitând din punct de vedere cultural locul de muncă și subliniind ireductibilitatea muncii individuale la categoriile „economice”. Se insistă asupra importanței cunoștințelor practice informale în privința bunului mers al întreprinderii (D. Linhart), dar și asupra organizării reale a muncii prin raportare la organizarea prescrisă. Mai recent, antropologia industrială a devenit autonomă în raport cu sociologia industrială și

sociologia muncii, acestea urmărind în schimb să-și completeze metodele, folosindu-se de abordarea antropologică (P. Bouvier). Întreprinderea este concepută de acum încolo ca un „teren” în sensul antropologic al termenului, iar cercetările se străduiesc să ofere o imagine a viziunii actorilor. În ochii muncitorilor japonezi, relațiile interpersonale în interiorul „grupului de lucru” constituie una din condițiile producției, fapt care demonstrează importanța dimensiunii sociale și culturale a muncii industriale (Sugita, 1987).

Studiul practicilor ritualizate în cadrul întreprinderii permite identificarea modalităților de reapropiere individuală și colectivă a muncii (Gerome, 1984). Lucrările consacrate șantierului naval de la Port-de-Bouc explorează dimensiunile simbolice ale unei memorii a muncitorilor ce depășește locul de muncă, ajungând să identifice întreprinderea cu orașul (Cornu, 1984). Funcție simbolică în chestiune contribuie la modelarea imaginii condiției muncitorești, dar și la transformarea acesteia.

Întreprinderea este analizată în mediul ei. La Annonay, în perioada interbelică, viața locală și clivajele politice coincid nu atât cu opoziția dintre patroni și muncitori, cât cu cea dintre reprezentanții unor sectoare economice distincte (Ganne, 1984). Studiile comparative evidențiază dimensiunea culturală a întreprinderii. Formele de aplanare a conflictelor influențează modul de gestiune și deci rezultatele întreprinderii (P. d'Iribarne). Reprezentările care, în Japonia, au dus la prevalența organizării globale asupra organizării pe locuri de muncă au dus la transformarea sistemului taylorian (K. Sugita). Antropologia industrială își propune să realizeze o etnografie a organizării, studiind funcționarea lor concretă, logicile implicite care susțin activitatea indivizilor și a grupurilor, pe de o parte, logicile explicite operate de către sistemele de gestiune, pe de altă parte, și

decalajele și conflictele între acestea (Berry).

Aceste studii sunt promițătoare, în ciuda numărului mic de monografii și a absentei materialelor comparative. Ele pun probleme metodologice delicate, ca de exemplu statutul observării participative, și chiar probleme etice când este vorba de răspândirea și restituirea rezultatelor cercetărilor (G. Allhabe). Aplicarea perspectivei antropologice în cultura noastră și la categoriile (cele de muncă în special) care o ordonează suscită în sfârșit întrebări majore asupra naturii cunoașterii antropologice bazate până în prezent pe distanța culturală.

K. SUGITA

BOUVIER P., 1983, „Pour une anthropologie de la quotidiennete du travail”, în *Cahiers internationaux de sociologie*, 74: 133 - 142. - CORNU R., 1984, „Je suis une legende... ou la production d'un chantier symbolique”, în *Ethnologie française*, 14, 2: 151 - 160. - GEROME N., 1984 Les rituels contemporains des travailleurs de l'aéronautique” în *Ethnologie française* 14, 2: „177 - 205. - GUTKIND P.C.W., COHEN R., COPANS J. (ed.), 1978, *African Labo, r History*, Sage Publications, Beverly Hills - Londra.

— HOLZBERG C, GIOVA NNINI M.J., 1981, „Anthropology and Industry: Reappraisal and New Directions”, în *Annual Review of Anthropology*, 10: 317 - 360. - MAYO E., 1933, *The Human Problems of an Industrial Civilization*, Macmillan, New York.

— SUGITA K., 1987, „Un poste ou un poate? Lenquête dans l'entreprise” în J. Gutwirth și C. Petonnet (ed.), *Chemins de la ville: Enquêtes ethnologiques*, Editions du Comite des Travaux Historiques et Scientifiques, Paris.

J

JAPONIA

1. Antropologia japoneză

Istoria antropologiei japoneze se caracterizează prin opoziția teoretică dintre susținătorii specificității japoneze și apărătorii unui comparativism de proveniență universalistoccidentală. Coexistenta acestor tendințe se manifestă prin recursul la doi termeni omonimi și apropiați semantic (*minzoku/gaku*): „studiul obiceiurilor populare” și „etnologia”. După Yanagita Kunio (1875 - 1962), principalul fondator al disciplinei în Japonia, prima temă, percepută inițial ca traducere a englezescului *folklore*, și-a construit sensul treptat, pornind de la expresia franceză *traditions populaires*, înainte de a dobândi, ca germanul *Volkskunde*, o conotație națională (Yanagita, 1934). În privința celui de-al doilea termen, din motive de comoditate, dar și pentru a afirma modernismul metodelor folosite, specialiștii japonezi tind astăzi să-l substituie cu neologismul *bunka jinrui-gaku* „antropologie culturală”.

Caracterul insular al țării, care în trecut o autoriza să se închidă în sine, atunci când se confrunta cu o serie de culturi străine mai avansate, explică desigur importanța acordată moștenirii lăsate de curentul naționalist premodern, dar și rapiditatea cu care au fost adoptate teoriile străine, după Restaurația de la Meiji (1868).

Personalități marcante și-au concentrat eforturile pentru a realiza o sinteză, așa cum a făcut Tsuboi Shogoro (1863 - 1913): influențat de teoriile evoluționiste, el va fonda în anul 1884 o societate de antropologie, Jinrui gakkai, menită să studieze originea și evoluția obiceiurilor tuturor raselor. La fel, Yanagita, care lansa în 1925, împreună cu Oka Masao, Aruga Kizaemon și Ishida Mikinosuke (Aruga, I. Ishida), revista *Minzoku* (Etnologia). Dar, sub efectul conjugat al dezvoltării etnologiei în regiunile colonizate și al revirimentului naționalismului care va antrena renașterea interesului față de specificul nipon, tentativele lor vor eșua în simple polemiciteoretice. În vreme ce Oka Masao și Ishida Eiichiro, ambii foști

studenți de-ai lui Wilhelm Schmidt, erau preocupați de difuzionism, Yanagita își definea disciplina ca fiind studiul particularităților istoriei naționale care se nasc din modul de reflectare a credințelor și sentimentelor unui popor. Din numeroasele societăți savante, efemere și rivale, au luat ființă, pe de o parte, Kyodo seikatsu kenkyu-jo (Centrul de Studii asupra Vieții Locale), creat în 1934 de Yanagita și în cadrul căruia se va publica începând cu anul următor revista *Minkan densho* (Tradiții populare) și, pe de altă parte, Nihon minzoku-gakkai (Societatea Japoneză de Etnologie), unde se reunesc, din 1935, cercetătorii interesați, în general, de teoriile occidentale. Această sciziune se va adânci după sfârșitul războiului, când Yanagita începe să caute în studiul etnografic al Japoniei un mod de a răspunde la îndoielile stârnite de înfrângere, și aceasta în timp ce Societatea Japoneză de Etnologie invita specialiști americani să prezinte noile tendințe din antropologie. Interesul pentru gândirea occidentală se va accentua la sfârșitul anilor '50: principalele teorii, patternuri ale culturii, scoala numită „Culture and personality”, funcționalismul, etnopsihiatria, structuralismul și antropologia cognitivă vor influența succesiv cercetările japoneze. Tot în această epocă au fost reluate și cercetările în străinătate.

În prezent, chiar dacă fostele colonii, Sud-Estul asiatic (T. Mabuchi) și nordul Pacificului, Coreea și, de câțiva ani, China au rămas teritoriile predilecte, s-au efectuat cercetări și în Africa (J. Kawada, M. Yamaguchi), unde au fost inițiate programe vaste, mai ales de către Universitatea din Tokio, apoi de către Ministerul Educației; studii s-au făcut inclusiv în America de Nord, mai ales cu referire la rezidenții de origine japoneză (H. Nakamaki).

În fine, în ultimii ani, folcloriștii și antropologii din cadrul instituțiilor de cercetare mai importante, cum ar fi Muzeul Național de Etnologie fondat în 1974, au reușit să

depășească pozițiile care îi situau în tabere opuse, mai mult teoretic decât practic, ceea ce vădește un amestec de durată al genurilor și ideilor.

CAILLET

ITO Mikiharu, YONEYAMA Shunchoku (ed.), 1988, *Bunka jinruigaku he no apurochi* (Introducere în antropologia culturală), Minerva shobo, Kyōto.

— KOSCHMANN J.V., OIWA Keibo, YAMASHITA Shinji (ed.), 1985, *International Perspectives on Yanagita Kunio and Japanese Folklore Studies*, Cornell University, Ithaca.

— MIYATA Noboru, YAMAJI Kozo, FUKUDA Ajio, YAMAMOTO Kesao, KOMATSU Kazuhiko (ed.), 1980, *Minzoku-gaku bunken kaidai* (Comentarii asupra documentelor etnologice), Meicho shuppan, Tokio.

— MORSE R.A., 1974, *Research for Japan's National Character and Distinctiveness: Yanagita Kunio (1875 - 1962) and the Folklore Movement*, Princeton, Princeton University (PHD, Departament of History).

— Nihon Minzoku Gakkai, 1986, *Nihon no minzoku-gaku*, 1964 - 1983 (Etnologia japoneză), Kobundo, Tokio.

— OMACHI Tokuzo, OKA Masao, SAKURADA Shotoku, SEKI Keigo, MINAKAMI Kokei (ed.), 1960, *Nihon minzoku-gaku taikei* (Panorama studiilor de folclor în Japonia), 2 vol., Heibonsha, Tokio.

— SEGAWA Kiyoko, UEMURA Meiseki, 1979, *Nihon minzoku-gaku no essensu - Nihon minzoku-gaku no seintsu to tenbb* (Esența studierii folclorului în Japonia - Formarea și perspectivele studierii folclorului în Japonia), Perican-sha, Kyōto.

— SIEFFERT R., 1952, „Les études ethnographiques au Japon”, în *Bulletin de la Maison Franco-Japonaise*, serie nouă, t. XI, Tokio: 9 - 110. - WAKAMORI Taro, 1953, *Nihon minzoku-gaku* (Studierea folclorului în Japonia), Kobundo, Tokio.

— YANAGITA Kunio, 1934, „Minkan densho-ron” (Teoria tradițiilor populare), în *Yanagita Kunio-shu* (Culegere a operelor lui Yanagita Kunio) XXV, Chikuma Shobo, Tokio.

2. Cercetările asupra Japoniei

Studiile de folclor și etnologie sunt desemnate în japoneză prin doi termeni omofoni, pronunțați *minzokugaku*: într-un caz caracterul pentru *zoku* are sensul de „obicei”, în celălalt de „familie”, „trib” sau „rasă”. În prima rubrică sunt clasate majoritatea studiilor consacrate culturii populare și tradițiilor sociale indigene.

Chiar dacă are câțiva precursori, Yanagita Kunio (1873 - 1962) simbolizează începuturile studiilor de folclor din Japonia. Funcționar, iar apoi jurnalist, influențat mai cu seamă de Frazer și de Gomme, el va fonda în anul 1935 Societatea Japoneză de Folclor. Opera sa imensă, pe care el intenționa să o așeze în prelungirea „studiilor naționale premoderne” (*Kokugaku*), este în întregime rezultatul proiectului de a demonstra unitatea și unicitatea culturii japoneze. Acest punct de vedere particularist va fi de altfel evident și la mulți dintre urmașii săi. Scrierile lui Yanagita, la fel ca și dicționarul de folclor sau glosarele și culegerile de povești redactate sub coordonarea sa reprezintă și astăzi o sursă esențială de date pentru cercetători. Dintre apropiații săi, Orikuchi Shinobu, el însuși autor al unei opere considerabile, a urmat o direcție mai filologică și mai literară, în vreme ce Yanagi Muneyoshi a dezvoltat studiul artelor populare (*mingi*), un domeniu neglijat de Yanagita. Numele lui Seki Teigo este legat de analiza poveștilor și a legendelor. Paralel cu cercetările unor sociologi precum Suzuki Eitaro, care a apărut noțiunea de „sat natural” (*shinzenson*), studiarea organizării sociale rurale și a sistemului domestic (*tie*) a fost întreprinsă cu rigoare de către Aruga Kizaemon. Preocupările acestuia din urmă s-au concentrat mai ales în direcția problemelor

legate de administrarea pământului și de ierarhia din cadrul grupurilor de case desemnate prin termenul generic *dozoku* (Aruga, 1943). Această perspectivă, care privilegiază factorii economici, regăsindu-se îndeosebi la Nakane Chie (1967), o contrabalansează pe cea specifică altor autori, cum ar fi Kitano Seiichi (1976) sau Gamo Masao care, dimpotrivă, pun accentul pe de o parte pe filiația patrilineară și clasele de vârstă, iar pe de altă parte pe structurile de întrajutorare egalitare care sunt prezente în societatea rurală. Cultul strămoșilor, organizarea sanctuarelor, ritualurile țărănești constituie un domeniu de cercetare nu mai puțin bogat decât acela al familiei. Vom menționa numele lui Iori Ichirō (1953 - 1955), Higo Kazuo (1941) și Wakamori Taro: cel dintâi pentru opera sa de referință asupra istoriei credințelor populare, al doilea pentru analiza detaliată a grupurilor parohiale și ultimul pentru încercările sale de sinteză. În pofida caracterului relativ marginal, șamanismul a găsit de asemenea specialiști de prim rang care să-l studieze; dintre aceștia se distinge figura lui Sakurai Tokutaro. În fine, din punct de vedere geografic, populația ainu din insula Hokkaidō, în nord, și insulele Ryūkyū, în sud, percepute uneori ca un adevărat muzeu al culturii japoneze, formează două domenii de cercetare specifice.

Dacă interesul occidentalilor pentru morala și societatea japoneză este deja vechi, impactul scrierilor acestora asupra Japoniei rămâne totuși dificil de apreciat. Desigur, paradoxal este faptul că lucrarea lui R. Benedict din 1946, de inspirație culturalistă și redactată în timpul războiului, pornind de la documente concrete, este cea care a suscitat cele mai multe comentarii. Unii autori s-au preocupat în mod direct, cel puțin prin una dintre lucrările lor, de curentul folclorist; este cazul lui R.M. Dorson, specialist în literatura orală, al lui C. Blacker, preocupat de noile religii și de șamanism sau al lui C. Ouwehand (1946),

cu remarcabila sa analiză, influențată de-structuralismul lui C. Lévi-Strauss, a reprezentărilor pestelui-pisică, animal seismogen. Prima monografie a unui sat japonez a fost alcătuită de un elev pe care l-a avut A.R. Radcliffe-Brown la Chicago, J.F. Embree (1939). Tabloul vieții rurale prezentat aici a fost îmbogățit după război prin multe alte anchete de teren, cum ar fi cele realizate de

J. B. Cornell, R.J. Smith, E. Norbeck, de echipa lui R.K. Beardsley, J.W. Hall, R.E. Ward sau de R.P. Dore într-un cartier din Tokio. Smith (1974) este de altfel autorul unui studiu remarcabil asupra practicilor contemporane legate de cultul strămoșilor. Perspectiva antropologică a fost și ea aplicată în studiul relațiilor din întreprindere (Rohlen, 1974).

P. BEILLEVAIRE

ARUGA K, 1943, *Nihon kazoku seido to kosaku seido* (Sistemul familial și sistemul de concesionare a pământurilor în Japonia), Kawade shobo, Tokio.

— BENEDICT R, 1946, *The Chrysanthemum and the Sword*, Houghton Mifflin, Boston (trad. fr. *Le Chrysanthème et le sabre*, Picquier, Paris, 1987).

— EMBREE J.F., 1939, *Suye Mura: A Japanese Village*, University of Chicago Press, Chicago.

— HIGO

K., 1941, *Miyaza no kenkyu* (Cercetări asupra organizațiilor parohiale), Kobundo shobo, Tokio.

— HORI I., 1953 - 1955, *Wagakuni no minkan shinko și no kenkyu* (Cercetări asupra istoriei credințelor populare din țara noastră), 2 vol., Sogensha, Tokio.

— KITANO S., 1976, *le to dozoku no kiso riron* (Teoria elementară a casei și a grupurilor de case *dozoku*), Miraisha, Tokio.

— NAKANE C, 1967, *Kinship and Economic Organization in Rural Japan*, Athlone Press, Londra.

— OUWEHAND C, 1964, *Namazu-e and their*

Themes, E.J. Brill, Leiden.

— ROHLEN T.P., 1974, *For Harmony and Strength: Japanese White-Collar Organization in Anthropological Perspective*, University of California Press, Berkeley.

— SMITH R.J., 1974, *Ancestor Worship în Contemporary Japan*, Stanford University Press, Stanford.

JOSSELIN DE JONG Jan Petrus Benjamin de

Antropolog și lingvist olandez, Jan Petrus Benjamin de Josselin de Jong s-a născut în 1886 la Leiden; a decedat în 1964 la Zeist. Elev al lui CC. Uhlenbeck, specialist în lingvistica comparată, convins că lingvistica este inseparabilă de antropologie și de arheologie, Josselin de Jong se orientează înspre studiul limbilor algonkine; el va efectua două misiuni de teren în America de Nord, în 1910 și 1911, la indienii blackfoot din Montana și respectiv la ojibwa din Minnesota; în 1913 susține la Leiden o teză de etno-lingvistică comparată asupra distincției dintre „animat” și „inanimat” în limbile indo-germanice și algonkine. În 1910 devine conservator la departamentul Africii, Americii și Australiei de la Muzeul Național de Etnologie din Leiden, unde își va desfășura întreaga carieră academică; el va ocupa acest post până în 1935. În 1922 obține un post de profesor de etnologie generală la Universitatea din Leiden, având ca obiectiv pregătirea funcționarilor coloniali. În acea vreme, predarea antropologiei era încă dominată de evoluționism; îndepărtându-se de această tradiție, Josselin de Jong, în cursul său inaugural, se va referi la F. Boas și R.H. Lowie; la îndemnul lui Rassers, conservator la departamentul Indoneziei al Muzeului din Leiden, el aprofundează operele lui E. Durkheim și M. Mauss: urmând exemplul colegului său, se va dedica apoi conceperii unei perspective holistice asupra culturilor, conform căreia manifestările diverse ale uneia și aceleiași culturi țin de punerea în aplicare a unor principii structurale de bază.

Între 1933 și 1935 își susțin tezele primii elevi ai lui Josselin de Jong (Van Woouden, Held, Van Baal, Locher etc.). În 1935, el devenise profesor titular la catedra de etnologie indoneziana și își abandonase funcția de conservator. Locher a evocat doctrina deprinsă alături de Van Wouden între anii 1927 și 1928, la cursurile acestuia despre rudenie în care se utilizează noțiunea de „structură”. Urmându-și elevii, Josselin de Jong se ocupă de Indonezia. În 1932 va efectua o cercetare de teren în Indonezia orientală, în insulele Kisar, Mea, Babar, Wetar și Buru, vreme de mai bine de un an; fidel dublei sale formații, va face operă de lingvist și de etnolog în același timp.

Cursul inaugural din 1935 vădește starea avansată a concepției teoretice la care ajunsese Josselin de Jong cu privire la structurile de rudenie. Inspirându-se din lucrările lui A.R. Radcliffe-Brown asupra societăților australiene, Josselin de Jong propune acceptarea Indoneziei ca un câmp de studiu comparativ. El definește pentru aceasta un „nucleu structural” al culturilor indoneziene, constituit din căsătoria asimetrică, filiația dublă, dualismul socio-cosmic și modul de asimilare a influențelor culturale și religioase.

Pionier al școlii structuraliste olandeze, Josselin de Jong ia cunoștință, după război, prin intermediul lui Locher, de opera fondatoare a structuralismului lui Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* (1949). Lucrarea va face obiectul analizelor din seminariile sale: articolul „Levi-Strauss's Theory of Kinship and Marriage”, publicat în 1952, rămâne una dintre cele mai concise și mai clare expuneri ale concepțiilor lui Lévi-Strauss. La Leiden, Josselin de Jong va continua să formeze antropologi, specialiști în probleme indoneziene (P.E. de Josselin de Jong, Schärer), dar și în problemele altor regiuni ale lumii: Noua Guinee (Pouwer), Surinam (Van Fier), Perú (Zuidema).

S. PAUWELS

1928, „The Natchez Social Sistem”, în *Proceedings of the Twenty-third International Congress of Americanists*, New York: 533 - 562. 1935, *De Mateische archipel als ethnologisch studieveld*, J. Ginsberg, Leiden (reed. și trad. engl. „The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study”, în *Structural Anthropology in the Netherlands*, Foris Publications, 1983). 1937, *Studies in Indonesian Culture*; t. I, *Oirata, a Timorese Settlement on Kisar*, Verhandelingen Kononklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen. 1947, *Studies in Indonesian Culture*; t. II, *The Community of Wetar*, Verhandelingen Kononklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen. 1952, „Lévi-Strauss: Theory on Kinship and Marriage”, în *Meededelingen Rijksmuseum voor Volenkunde*, 10, Leiden (reed. În vol. *Structural Anthropology in the Netherlands*, Foris Publications, 1983). 1987, *Wetan Fieldnotes. Some Eastern Indonesian Texts with Lingvistic Notes and Vocabulary*, Providence, Foris Publications, Dordrecht.

1965, Van Baal, „J. Jan Petrus Benjamin de Josselin de Jong”, în *Bijdragen tot de Land - Taal - en Volkenkunde*, 121: 293 - 302. - 1989, „De Josselin de Jong P.E. and Vermeulen H.F. Cultural Anthropology at Leiden University: from Encyclopedism to Structuralism”, în E.J. Willem Otterspeer (ed.), *Studies in the History of Leiden University. Leiden Oriental Connections 1850 - 1940*, Brill - University Press Leiden, Leiden.

JUMĂTATE → Alianță. Amazonia. Australia 1 - Societățile australiene. California (Indienii din ~). Organizare dualistă

JURIDICĂ (ANTROPOLOGIE ~)

J.S. Maine a jucat un rol central în constituirea antropologiei juridice, abordând dreptul nu doar ca pe un sistem normativ cu un câmp de aplicație specific, ci și în dimensiunea acestuia de instanță explicativă a evoluției

sociale. Astfel, Maine a utilizat natura dreptului (așa cum apare aceasta în corpusuri juridice din epoci și proveniențe diferite) ca pe un criteriu fundamental al devenirii societăților, pornind de la o stare inițială comună tuturor grupurilor umane. La origine, acestea ar fi fost constituite din familii patriarhale izolate, în cadrul cărora s-ar fi exercitat un drept care își afla conținutul în caracteristic de morfologice ale grupului, dominat de autoritatea ascendentului masculin mai vârstnic. În cadrul tribului sau al grupărilor de familii patriarhale, dreptul, determinat exclusiv de consangvinitate, ar fi fost unicul fundament al legăturii politice; împărțirea teritoriului nu ar fi jucat aici niciun rol. Evoluția spre un drept bazat pe ideea de contract este, pentru Maine, indiciul unei emancipări a individului care se dovedește capabil de a contracta prin schimb de consimțăminte, fără să angajeze poziția sa statutară sau grupul în ansamblul acestuia, și apt de a crea legături juridice stabile, fără vreun raport cu sângele sau cu alianța. Dintr-o perspectivă evoluționistă, trecerea de la „statut la contract” relevă așadar geneza statului unei societăți și transformarea ei progresivă.

Formată după acest model evoluționist, conceperea statului ca putere eliberatoare (moștenire a Revoluției), orizont ideal al societății tribale și conotând ca pozitiv din punct de vedere juridic esențialul virtuților sale, va oferi cadrul de referință ideologic administratorilor coloniali care aveau sarcina de a descoperi codurile indigene, pentru a le înlocui sau a le modifica. Este cazul lui R. Maunier de exemplu, fondator al celui dintâi departament de etnologie juridică (1930) și al primei reviste consacrate subiectului (1931); tot el a elaborat și primele chestionare de „folclor juridic”. Cu privire la Algeria, unde se afla în exercițiul funcțiunii, Maunier pune problema dimensiunii juridice a contractului dintre colonizatori și colonizați în termenii următori: cum se realizează comunicarea dintre

două grupuri, de rude, pe de o parte, și de cetățeni, pe de altă parte? El formulează astfel problema esențială a relației dintre drept și stat. Obiectivul principal al etnologiei juridice constă în analizarea raportului de identitate stabilit între drept, lege, stat și ordinea socială. Cu alte cuvinte, se pune problema de a arăta că există popoare care nu cunosc organizarea statală, dar se supun unei ordini sociale, iar în comportamentele colective prezintă regularități, o anumită ordine și uniformitate ce vor face obiectul noii discipline. În cadrul antropologiei juridice coexistă două concepții referitoare la drept: una identifică dreptul cu suportul coeziunii sociale, cealaltă caută să definească juridicitatea în termeni mai specifici, în raport cu categoriile antropologiei politice.

M. Mauss este cel dintâi care va înscrie dreptul în câmpul antropologiei. Odată cu noțiunea de „fapt social total”, dreptul este inclus în „social” ca unul dintre elementele constitutive ale acestuia, fără ca specificul său formal sau scris să apară ca un atribut determinant sau, cu atât mai puțin, necesar. El vede astfel în contract o modalitate de alianță. Această concepție îl conduce la o hipertrofie a funcției dreptului în societățile primitive, acesta fiind descris aici în primul rând ca obligație. În consecință, Mauss (1926 - 1927) îi va descrie pe primitivi ca fiind prinși fără încetare în ciclurile prestațiilor și contraprestațiilor, altfel spus ca fiind supuși unei obligații considerate de ei drept un imperativ moral categoric.

La rândul său, B. Malinowski identifică sistematic „Juridicitatea” cu controlul social. El va consacra o lucrare critică dreptului primitiv sau, mai exact, principiilor și mijloacelor utilizate în vederea asigurării unei stări de coeziune socială. În *Crime and Custom in Savage Society* (1926), Malinowski se ridică împotriva hiperlegalismului atribuit societăților primitive și exprimă dubii cu referire la caracterul automat al supunerii față de drept care ar

rezulta de aici. Coeziunea socială nu este pentru Malinowski produsul unui raport de obediență timorată a unor oameni față de alții și nu ar putea fi înălțată la rang de categorie morală sau psihologică. Este o categorie sociologică. Pentru el, dreptul (*law*) ține de o configurație de prestații de tot felul, iar caracterul său coercitiv își află originea în obligația structurală de reciprocitate, aceasta din urmă fiind necesară pentru satisfacerea nevoilor comunității.

Antropologii americani și englezi au reacționat fără întârziere la această absorbție a noțiunii de „drept” în aceea de „control social”, chiar de „organizare socială” în sensul cel mai larg. Radcliffe-Brown (1932) recomandă ca nu orice sistem de norme să fie asimilat cu dreptul și propune ca acest cuvânt să nu fie utilizat decât în cazurile precise unde este prezent un aparat susceptibil de a determina respectarea dreptului, la nevoie chiar prin forță.

M. Glückman (1956), revendicând moștenirea culturală a lui Maine, se dedică studierii conflictelor și, mai precis, a problemelor apărute în societățile care dispun de o instanță specializată în rezolvarea lor judiciară. Pe această cale, el ajunge să descrie funcționarea procedurii și formarea jurisprudenței la populația barotse din Africa de Sud. Această analiză a marcat un moment important în evoluția studiilor: mergea împotriva reprezentărilor spontane, în etnologie, ale supunerii automate față de regulă, negând existența negocierilor și a unei posibile disjunctii între normele juridice și consens, dar reluând în același timp distincția analitică între societăți centralizate (la barotse) și segmentare (la nueri). Cu referire la acestea din urmă, Glückman aduce un răspuns funcționalist la problema coeziunii sociale, privită din perspectiva echilibrului supraindividual. Pentru el, ca și pentru ceilalți etnologi anglo-saxoni, conflictele sfârșesc prin a genera noi ordini.

Desigur, prescripțiile cutumei divizează, dar ele duc la crearea unor noi tipuri de solidaritate și generează bazele diferențiate ale unei noi coeziuni. Această concepție a conflictului ca instanță regulatoare, descifrabilă pentru observator, dar inaccesibilă conștiinței indigene, va fi criticată mai ales de antropologii de peste Atlantic. P. Bohannan (1957), în cartea sa despre populația tiv (Nigeria), îi reproșează lui Glückman faptul de a fi legat prea mult categoriile juridice occidentale de realitatea barotse și propune ca metodă ideală pentru etnolog separarea descrierii sistemelor juridice indigene de comentariile analitice susceptibile a fi produse cu referire la acestea.

În Franța, P. Bourdieu s-a preocupat și el de pertinența categoriilor juridice occidentale aplicate în descrierea societăților exotice. Dar, în opera sa, critica „Juridismului” depășește cu mult domeniul strict al dreptului pentru a se adresa metodei antropologiei, de vreme ce aceasta încearcă să dea seamă de practici, în cadrul înrudirii de exemplu, prin intermediul existenței postulate a sistemelor de reguli comparabile sub anumite raporturi cu regulile juridice în funcțiune în propriul nostru tip de societate. Această critică, bazată pe o concepție ce vizează statutul regulii, mai ales la Wittgenstein, îl conduce la elaborarea unei teorii a practicii ca atare (Bourdieu, 1972).

R. Verdier publică în revista *Droit et culture* lucrări orientate în două direcții: descrierea minuțioasă a conținutului semantic al realităților juridice și infrajuridice indigene și analizarea reprezentărilor dreptului sau a sistemelor prescriptive dintr-o perspectivă culturalistă și, totodată, realistă a dreptului. În ambele cazuri, se pune problema de a degaja relațiile dintre fenomenele juridice și sociale din cadrul unor culturi particulare.

Antropologia juridică s-a aplecat și asupra realității

franceze pornind de la dezbateră, lansată de Bourdieu, referitoare la caracterul „Juridic” al regulii în diverse aplicații ale dreptului, cutumei, obiceiurilor locale, mai cu seamă prin studierea legăturilor dintre sistemele de transmitere a bunurilor, de alianță și de rudenie, economice în general.

În anii '80, mai cu seamă în Statele Unite, a apărut în antropologia juridică tendința de respingere a tezelor funcționaliste până atunci dominante. C. Geertz, preocupat să evidențieze construcțiile culturale din care au apărut, pe ici, pe colo, sub forme idiosincrazie, „sensibilitățile legale” (1986) și pornind de la justiție, emite ipoteza că dreptul este un mod de a gândi realul și, în opoziție cu punctul de vedere formalist, îl identifică cu știința locală și cu realul. În fine, în prelungirea școlii etnometodologice, cercetările din Statele Unite se orientează spre descrierea metodică a situațiilor în care conduitele individuale sau colective sunt legitimate în raport cu diferite reguli (aparținând sau nu dreptului). Dezbateră îi opune astfel pe cei care definesc legea din perspectiva regulilor, celor ce o abordează ca pe un proces (Nader, 1969; Falk-Moore, 1978; Gulliver, 1986; Pospisil, 1958, 1971). Și iată că am ajuns astfel, din nou, la vechea problemă a distincției latine dintre *jus* și *lex*

E. CLAVERIE

BOHANNAN P., 1957, *Justice and Judgement among the Tiv*, Oxford University Press, Londra.

— BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une theorie de la pratique*, Paris - Geneva, Droz; 1980, *Le sens pratique*, Editions de Minuit, Paris.

— DURKHEIM E. (1893), 1957, *De la division du travail social*, PUF, Paris.

— FALK MOORE S., 1978, *Law as Process, an Anthropological Approach*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— FAVRET J., 1968, „Relations de dependances et manifestation de la violence en Kabylie”, în *L'Homme*, VIII, 4: 18 - 44.

— GEERTZ C, 1983, *Local Knowledge*, Basic Books, Inc., New York (trad. fr. *Savoir local, savoir global*, PUF, Paris, 1986).

— GLÜCKMAN M., 1955, *The Ideas in Barotse Jurisprudence*, Yale University Press, New Haven - Londra; 1956, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, Blackwell.

— GULLIVER P.H., 1963, *Social Control in African Society*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— MAINE S.H. (1861), 1931, *Ancientlaw. Its Connection with the early History of Society and Its Relation to Modern Ideas*, Oxford University Press, Londra. 1866, *Dissertations on Early Law and Cultures*, Arno Press, New York.

— MALINOWSKI B., 1926, *Crime and Custom in Savage Society*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Payot, Paris, 1969).

— MAUNIER R. (ed.), 1931, *Études de sociologie et d'ethnologie juridiques*, t. I, Domat-Monchrétien, Paris; 1932, *Loi fran, zise el coutumes indigenes en Algerie* Domat-Monchrétien Paris - MAUSS M (1926 - 1927) 1966 „Essai sur le don. Forme et rai, son de l'échange dans les sociétés archaïques”, în *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris. 1967, *Manuel d'ethnographie*, Payot, Paris.

— NADER L. (ed.), 1965, „The Anthropological Study of Law”, în *American Anthropologist*, 67 (6) 2; 1969, *Law in Culture and Society*, Aldine, Chicago.

— POSPISIL L., 1958, *Kapauku Papuans and Their Law*, Yale University Press, New Haven. 1971, *Anthropology of Law*, Harper & Row, New York.

— RADCLIFFE-BROWN A.R., 1933, „Primitive Law”, în *Encyclopaedia of the Social Sciences*, t. IX.

K

KARDINER Abram

Psihiatru, psihanalist și antropolog american, Abram Kardiner, născut la New York în 1891, și-a efectuat studiile la Universitatea Cornell. În 1921 îl regăsim la Viena, ca student al lui Freud. În 1922 intră la Institutul Psihanalitic din New York, unde va lucra până în 1944; paralel cu activitatea sa clinică, Kardiner desfășoară și o carieră didactică predând (antropologia și psihiatria) mai întâi la Cornell (1923-1929), apoi la Columbia. Pe la începutul anilor '30, Kardiner începe să se intereseze de relațiile dintre cultură și personalitate. În 1936 organizează, la Institutul din New York, un seminar care va juca un rol decisiv în constituirea curentului din antropologia culturală americană, ce se ocupă de dialogul dintre antropologie și psihanaliză. Din anul 1937, ședințele se desfășoară la Columbia. Printre alți antropologi, personalități precum E. Sapir, R. Bunzel, R. Benedict, C. Du Bois și, constant, R. Linton vor participa la lucrările seminarului, al căror ecou îl regăsim în *The Individual and His Society*, periodic publicat de Kardiner în 1939, și în multe alte lucrări, dintre care vom consemna aici volumul colectiv *The Psychological Frontiers of Society* (1945). Kardiner dezvoltă în prima sa carte concepția de „structură a personalității de bază” construită, pentru o cultură dată, pornind de la instituțiile „primare” ale societății și în primul rând de la sistemul ei educativ; acesta formează normativ și transmite valorile și regulile de conduită considerate ca fiind fundamentale în respectiva societate; la rândul ei, personalitatea de bază face obiectul unei anumite proiecții în imaginarul social prin intermediul instituțiilor „secundare”, cum ar fi sistemele de credințe. Kardiner nu a scăpat de criticile îndreptate împotriva reduccionismului psihologic, mai ales că el utilizează tehnici proiective în studierea personalității

locuitorilor din Insulele Alore (Indonezia), cercetate de C. Du Bois; totuși, cercetarea sa cu referire la personalitatea negrului american (Kardiner, Ovesey, 1951) demonstrează, cel puțin în legătură cu societățile industrializate, preocuparea de a ține seama, în registrul instituțiilor primare, de contextul economic și social.

În 1955, Kardiner pune bazele propriei clinici de psihanaliză; în 1961 părăsește New York-ul și se mută în Atlanta, unde va preda la Universitatea Emory până în 1968; moare la New York, în 1981.

M. IZARD

1939, *The Individual and His Society. The Psychodynamics of Primitive Social Organization*, Columbia University Press, New York (trad. fr. *L'individu dans la société, Essai d'anthropologie psychanalytique*, Gallimard, Paris, 1969). 1941, *Traumatic Neuroses of War*, Columbia University Press, New York. 1969, *Sex and Morality*, Columbia University Press, New York. 1977, *My Analysis with Freud. Reminiscences*, Columbia University Press, New York (trad. fr. *Mon analyse avec Freud*, Belfond, Paris, 1978).

— KARDINER A. et al., 1945, *The Psychological Frontiers of Society*, Columbia University Press, New York. 1951 (coaut. Ovesey L.), *The Mark of Oppression. A Psychological Study of the American Negro*, Columbia University Press, New York. 1961 (coaut. Prebble E.), *They Studied Man*, Cleveland University Press, Cleveland (trad. fr. *Introduction a Y ethnologie*, Gallimard, Paris, 1966).

MANSON W.C., 1986, „Abram Kardiner and the Neo-Freudian Alternative în Culture and Personality”, în G.W. Stocking Jr. (ed.), *Malinowski, Rivers, Benedict and Others. Essays on Culture and Personality*, University of Wisconsin Press, Madison: 72 – 94.

KLUCKHOHN Clyde Kay Mayben

Antropolog american, Clyde Kluckhohn s-a născut în

Le Mars, Iowa, în 1905. Încă de foarte tânăr, familia sa îl trimite la o fermă din New Mexico, situată în apropierea rezervației indienilor navajo, de care devine interesat în așa măsură, încât le învață limba și le deprinde obiceiurile. După o călătorie în sud-estul Statelor Unite, va publica în anul 1927 prima sa carte, *To the Foot of the Rainbow*. Între 1931 și 1932 studiază în Europa; student la Universitatea din Viena, el descoperă aici psihanaliza. Întors în Statele Unite, devine asistent la Universitatea din New Mexico (1932 - 1934); în 1936 își va susține doctoratul (Ph. D.) în antropologie la Universitatea Harvard, unde își va desfășura întreaga carieră profesorală. Aici fondează, împreună cu T. Parsons și H. Murray, un departament de „relații sociale”, ale cărui lucrări stau la originea publicării, sub direcția sa și a lui Murray, a volumului colectiv *Personality in Nature, Society and Culture* (1949), operă clasică a curentului „Culture and personality” din antropologia culturală americană. Kluckhohn va fi și președinte al Centrului de Cercetări Ruse de la Harvard (Kluckhohn, Inkeles, Bauer, 1956) și director al departamentului de antropologie; în 1947 este ales președinte al American Anthropological Association.

Responsabil, din 1936 până în 1948, cu Proiectul Ramah, Kluckhohn, studiind o comunitate navajo ramah (New Mexico), inaugurează un nou tip de cercetare de teren: pe termen lung, intensivă, interdisciplinară; antropologii lucrează împreună cu psihologii clinicieni și cu alți specialiști din diverse ramuri ale științelor sociale. Proiectul Ramah va alimenta numeroase publicații (Kluckhohn, Wyman, 1938, 1940; Kluckhohn, Leighton, 1946, 1947). În *Navajo Witchcraft* (1944), Kluckhohn, menținându-se într-un demers funcționalist, caută să reconcilieze antropologia și psihanaliza.

Kluckhohn este un antropolog generalist în tradiția lui Boas „i a lui Kroeber (Parsons, Vogt, 1962), alături de

care a analizat conceptul de „cultură (1952); în pofida eclectismului său teoretic, Kluckhohn este un culturalist influențat de Sapir, Linton, Benedict, așa cum o arată în special cea mai citită dintre cărțile sale, *Mirror for Man* (1949). Spre sfârșitul vieții, Kluckhohn considera că diversitatea comportamentelor omenеști este aparentă, acestea referindu-se în realitate la valori umane fundamentale, împărtășite de toate culturile. Utilizând cu precădere o metodă de analiză preluată din fonologia structurală a lui Jakobson, el a avut ambiția de a construi o teorie generală a culturii, pornind de la evidențierea universalităților culturale. A murit înainte de vreme, în 1960, victimă a unei crize cardiace, în timp ce lucra la un articol într-o cabană, pe malurile râului Pecos, nu departe de Santa Fé, în New Mexico.

R. PRICE

1927, *To the Foot of the Rainbow*, Century, New York. 1933, *Beyond the Rainbow*, Christopher, Boston. 1944, *Navaho Witchcraft*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. 1949, *Mirror for Man*, McGraw Hill, New York. 1956 (coaut. A. Inkeles, R.A. Bauer), *How the Soviet Sistem Works*, Harvard University Press, Cambridge. 1952 (coaut. A.L. Kroeber), *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. 1946 (coaut. D. Leighton), *The Navaho*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. 1947, *Children of the People. The Navaho Individual and His Development*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. 1938 (coaut. L.C. Wyman), *Navaho Classification of Their Song Ceremonials*, American Anthropological Association, Menasha, Wisconsin. 1940, *An Introduction to Navaho Chant Practice with an Account of the Behaviors Observând în Four Chants*, American Anthropological Association, Menasha, Wisconsin.

PARSONS T., VOGT E.Z., 1962, „Clyde Kay Mayben Kluckhohn, 1905 - 1960”, în *American Anthropologist*, 64: 140 - 161.

KROEBER Alfred Louis

Antropolog american, Alfred Kroeber s-a născut la 1876 în Hoboken (New Jersey), într-o familie protestantă de origine germană care a rămas germanofonă; a murit în 1960, la Paris, la întoarcerea de la Burg Wartenstein (Austria), unde prezidase un colocviu intitulat „Anthropological Horizons”, organizat la inițiativa sa. Intrat în 1892 la Universitatea Columbia (New York), tânărul Kroeber se va interesa mai întâi de literatura engleză; antropologia o descoperă frecventând un curs de al lui Boas despre limbaj; în 1902, el susține prima teză de doctorat (Ph. D.) în antropologie din universitatea la care lucrează (și a doua din Statele Unite). Perioada esențială a carierei lui Kroeber s-a derulat la universitatea californiană Berkeley. A fost unul dintre maeștrii studiilor nord-amerindiene și cel mai mare specialist în privința indienilor din California; cercetările sale acoperă un domeniu foarte larg: antropologie psihică, lingvistică (la indienii arapaho, yokut, yuki; limbi ale grupurilor athapaskan, hokan și penutian din California), arheologie (California, zona de sud-vest) și mai ales etnologie (la indienii arapaho, yurok, mohave, zuni etc). Interesat de toate aspectele culturii indiene, Kroeber nu s-a dedicat, totuși, niciodată studiului monografic al vreunei societăți. Din 1900, el și-a îndreptat interesul asupra indienilor californieni, foarte puțin studiați la acea vreme; cu privire la aceștia va culege o cantitate impresionantă de material, ce va alimenta ulterior numeroase articole (multe dintre acestea au fost reluate în *Source Book*, a lui R.F. Heizer și M.A. Whipple, 1951) și un bilanț magistral, *Handbook of the Indians of California* (1925). În 1950, acest umanist de tradiție liberală susținea lupta indienilor din California

pentru recunoașterea drepturilor lor funciare.

Bibliografia lui Kroeber însumează mai bine de cinci sute de titluri; dintre acestea vom nota, pe lângă *Handbook* deja citată, *Anthropology* (1923, reeditată în 1948). În 1953 se publică, sub coordonarea sa, *Anthropology Today*, lucrare colectivă prezentând starea antropologiei (în principal americane) după cel de-al doilea război mondial; cartea a avut o mare influență asupra dezvoltării disciplinei.

Kroeber era preocupat de problema „naturii culturii”, dar, cu excepția notabilă a lucrării care poartă chiar acest titlu (1952), ipotezele sale nu au făcut obiectul unei expuneri sistematice. El considera cultura ca fiind o manifestare universală, fiecare cultură particulară dând seamă de o conformare la un anume pattern. Relațiile dintre culturi (de proximitate, de înrudire, de ierarhie) se pot exprima așadar din perspectiva relațiilor dintre patternuri: aici își află justificarea împărțirea spațiului nord-amerindian în „arii culturale” și, de altfel, Kroeber este cel căruia îi datorăm prezentarea lor sistematică: America de Nord apare împărțită în 6 „mari arii” și 56 de arii, cu 43 de subdiviziuni interioare (1939). Studiul culturilor (*cultural analysis*) constă mai întâi într-o identificare a „unităților culturale”, parametri în care culturile, ca întreg local, sunt combinații particulare. El admite un demers sincron, bazat pe analiza repartiției spațiale a unităților culturale și a „configurațiilor” astfel produse (1944); pe lângă inventarierea unităților de cultură, mai trebuie efectuat și un tratament statistic menit să deosebească modelele culturale. Studiul presupune și un demers diacronic, fie istoric, fie legat de inferențe de tip genetic dacă vorbim din perspectiva unității culturale; din această perspectivă, Kroeber reorientează întrucâtva problematica difuzionistă. În cazul când cultura nu are fundament în ea însăși, trebuie

postulată existența unei baze „supraorganice”, de unde provin culturile și care constituie orizontul lor ultim: acest concept (1917, apoi 1927) a fost criticat de numeroși antropologi, printre care Sapiro (1917), iar Kroeber însuși s-a văzut nevoit să-i limiteze aria, fără totuși a renunța la ideea sa cu privire la cultură, străină de funcționalism, și la tentația reducționismului psihologic.

Kroeber a exercitat încă din timpul vieții o influență considerabilă, prin cariera didactică și prin scrierile sale. Amintirea lui, la care trebuie să o alăturăm și pe aceea a soției sale, Theodora Kroeber, autor al emoționantei istorii a ultimului indian yana (California) care a cunoscut o viață liberă (1961), se păstrează mai ales prin Kroeber Anthropological Society, fondată în 1949, unde se publică și astăzi periodicul *Papers* începând cu 1950.

MARION ABELES, M. IZARD

1917 a, „Zum Kin and Clan”, în *Anthropological Papers of American Museum of Natural History*, 18 (II): I-II + 39 - 204. 1917 b, „The Superorganic”, în *American Anthropologist* n.s. 19 (2): 163 - 213. 1923, *Anthropology*, Harcourt & Brace, New York (ed. a II-a: *Anthropology, Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory*, Harcourt & Brace, New York, 1948). 1925, *Handbook of the Indians of California*, Government Print Office, Washington DC. 1931 (coaut. T. Waterman), *A Sourcebook in Anthropology*, Harcourt & Brace, New York. 1939, *Cultural and Natural Areas of Native North America*, University of California Press, Berkeley. 1944, *Configurations of Culture Growth*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles. 1952 a, *the nature of Culture*, University of Chicago Press, Chicago. 1952 b (coaut. C. Kluckhohn), *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. 1953, *Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory*, University of Chicago Press, Chicago. 1957, *Style and Civilization*, Cornell

University Press, Ithaca - New York. 1962, *A Roster of Civilization and Culture. An Essay on the Natural History of the World Cultures, Living and extinct*, Aldine, Chicago.

DRIVER H.E., 1962, *The Contribution of A.L. Kroeber to Culture Area Theory and Practice*, Waevely, Baltimore, Maryland.

— HEIZER R.F., WHHIPPLE M.A., 1951, *The California Indians. A Source Book*, University of California Press, Bekeley - Los Angeles - Londra.

— KROEBER T., 1965, *Ishi în Two Worlds, a Biography of the Last Wild Indian în North America*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - Londra (trad. fr. *Ishi. Testament du dernier Indien sauvage de l'Amerique du Nord*, Plon, Paris, 1968); 1970, *Alfred Kroeber: A Personal Configuration*, University of California Press, Berkeley.

— STEWARD J.H., 1973, *Alfred Kroeber*, Columbia University Press, New York - Londra.

KULA

Kula desemnează, în Melanezia, sistemul intertribal de schimburi, observat mai ales la populațiile insulelor din largul coastei orientale a Noii Guinee și descris în special de B. Malinowski pentru arhipelagul Trobriand și de R. Fortune pentru populația dobu. Termenul se referă la două tipuri de prestații, unele realizate în limitele comunității fixe sau ale vecinătății ei imediate, iar altele la scară mult mai mare, cuprinzând aria expedițiilor maritime de la o insulă la alta. Asemănătoare prin modul de funcționare și lipsite de orice caracter comercial, aceste prestații vizează exclusiv șiragurile sibrătările de scoici care, schimbate în moduri diferite unele pentru altele, parcurg în sens invers un circuit închis, mereu același. După un anumit interval de timp, obiectele primite sunt repuse în circulație, în așa fel încât lanțul dublu al prestațiilor să nu fie întrerupt niciodată. Valoarea lor - nici utilitară, nici decorativă, ci

strict ceremonială - este legată de continuitatea transiterii. Deținerea temporară a acestor obiecte (cu nume, sexuate, de ranguri distincte și dintre care unele au parcurs deja circuitul de mai multe ori) joacă un rol esențial legat de prestigiu și de renume. Stabilitatea relațiilor de schimb dintre grupurile locale depinde de aptitudinea partenerilor de a-și onora obligațiile mutuale. În cazul unei sincope, flexibilitatea sistemului face posibilă alegerea altei serii de parteneri. Astfel, solidaritatea rituală garantează, dincolo de raporturi tradițional ostile existente între diversele comunități autonome, funcționarea prin alternantă a rețelelor de alianțe politice și favorizează, totodată, jocul influențelor interculturale.

Definită de M. Mauss ca „fenomen social”, *kula* este înconjurată de un interes antropologic similar cu acela acordat potlatch-ului din societățile nord-vest americane.

M. JEUDY-BALLINI

FORTUNE R.F., 1932, *Sorcerers of Dobu, the Social Anthropology of the Dobu Islanders of the Western Pacific*, Dutton, New York (trad. fr. *Sorciers de Dobu. Anthropologie sociale des insulaires de Dobu dans le Pacifique*, Maspero, Paris, 1972).

— HAGE P., 1977, „Centrality in the *Kula* Ring”, în *Journal of the Polynesian Society*, 86 (1): 27 - 36. - LEACH J.W., LEACH E. (ed.), 1983, *Kula: New Perspectives on Massim Exchange*, Cambridge University Press, Cambridge.

— MALINOWSKI B.K., 1922 (1960), *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 1963).

— MAUSS M., 1950, „Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques”, în M.

Mauss: *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.

— MUNN N.D., 1986, *The Fame of Gawa. A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*, Cambridge University Press, Cambridge.

— PERSSON J., 1983, „Cyclical Change and Circular Exchange: A Re-Examination of the *Kula Ring*”, în *Oceania*, 54 (1): 32 - 47. - UBEROI J.P.S., 1962, *Politics of the Kula Ring: An Analysis of the Findings of Bronisław Malinowski*, Manchester University Press, Manchester.

L

LEACH Edmund Roland

Antropolog britanic născut în 1910 la Sidmouth (Anglia), Edmund Roland Leach s-a remarcat prin cercetările sale etnografice din Birmania și Sri Lanka și prin contribuții însemnate la dezbaterile teoretice ale disciplinei. După ce și-a făcut o formație în inginerie la Cambridge și a petrecut un număr de ani în Extremul Orient, Leach a studiat antropologia la London School of Economics cu B. Malinowski. Din 1947 până în 1953 a predat antropologia aici, apoi din 1953 până în 1978 la Cambridge, unde a exercitat și funcția de *Provost*, în perioada 1966 - 1979, la King's College. A decedat la 6 ianuarie 1989.

În timpul unui scurt sejur în Kurdistan, în 1938, Leach și-a adunat materialul necesar pentru prima sa carte: *Social and Economic Organisation of the Rawaduz Kurds* (1940). Va întreprinde apoi o altă cercetare de teren la kasinii din Birmania, dar desfășurarea acesteia este perturbată de cel de-al doilea război mondial, când este chemat să servească în armata birmaneză. În lucrarea scrisă în urma acestei cercetări, *Political Systems of Highland Burma* (1954), Leach critică funcționalismul lui A. R.Radeliffe-Brown, dominant pe atunci în antropologia britanică. El contestă modelul de societate ca sistem integrat tinzând spre un echilibru și insistă asupra

dinamismelor, contradicțiilor și diferențelor dintre norma ideală și practicile efective. După o ședere în Sri Lanka în 1954, publică *Pul Eliya: A Village in Ceylon* (1961), lucrare ce se plasează tot în contra opiniei general împărtășite pe atunci: Leach susține că faptul numit de antropologi „structură parentală” nu este „decât un mod de a vorbi despre raporturile de proprietate” (1961: 305) și se face avocatul explicației comportamentelor sociale ca fapt de adaptare ecologică, mai degrabă decât ca supunere față de un sistem de norme.

Leach nu se mulțumește numai să critice înțelegerea funcționalistă a societății. El pune în discuție chiar și metodologia uzitată de antropologie. Într-o conferință intitulată „Rethinking Anthropology” (1959) – titlu semnificativ, identic cu acela al unei culegeri de eseuri din 1961 – el subliniază limitele demersului taxonomic și comparatist și susține cercetarea legilor generale; critică etnocentrismul categoriilor analitice ale antropologilor și preconizează folosirea unor simboluri și modele formale.

Leach consacră numeroase articole (parțial reunite, în versiune franceză, în l'unite *de l'homme* [1980]) și o carte, *Culture and Communication* (1976), studiului categoriilor culturale indigene și formelor de expresie „rituale” (înțelese într-un sens foarte larg), preluând numeroase exemple din Biblie. Interesul său pentru aceste fenomene simbolice și pentru modelele formale, aplicate în special terminologiilor de rudenie, îl apropie pe Leach de structuralismul lui C. Lévi-Strauss, căruia îi consacră și o carte (1970). Totuși, el își dezvoltă un stil propriu de analiză structurală, privilegiind opozițiile ternare în defavoarea celor binare. Denunță drept „metafizică” modalitatea lui Lévi-Strauss de a face apel la spiritul uman pentru a explica regularitățile structurale. El, dimpotrivă, caută să explice aceste regularități mai mult prin efectul cumulat al strategiilor antagonice ale actorilor sociali.

În întreaga sa operă, dar mai ales în *Social Anthropology*, Leach se declară împotriva unei interpretări realiste, susținând interpretarea instrumentalistă a conceptelor și modelelor antropologiei, fie ele funcționaliste sau structuraliste. El se opune astfel tuturor ortodoxiilor, tuturor rigidităților intelectuale, nu numai în antropologie, ci și în viziunea sa asupra lumii așa cum o aflăm exprimată într-o serie de conferințe radiofonice foarte controversate, „A Runaway World?” (1967).

D. SPERBER

1940, *Social and Economic Organisation of the Rawanduz Kurds*, Athlone Press, Londra. 1954, *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, Bell & Sons, Londra (trad. fr. *Les systemes politiques des hautes terres de Birmanie*, Maspero, Paris, 1972). 196 la, *Rethinking Anthropology*, Athlone Press, Londra (trad. fr. *Critique de l'anthropologie*, PUF, Paris, 1968). 196 lb. *Pul Eliya: A Village in Ceylon. A Study of Land Tenure and Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge. 1967, *A Runaway World? The Reith Lectures 1967*, British Broadcasting Corporation, Londra. 1970, *Claude Lévi-Strauss*, Fontana, Londra (trad fi Lévi-Strauss Seghers Paris 1970) 1976 *Culture and Communication* Cambridge University Press, Cambridge., 1980, *L'unité de l'homme et autres essais*, Gallimard, Paris. 1982, *Social Anthropology*, Fontana, Londra.

KUPER Adam, 1983, *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— *Special Issue: Sir Edmund Leach, Cambridge Anthropology*, 13 (3), 1989 - 1990.

LEENHARDT Maurice

Născut la Montauban în 1878, într-o familie protestantă, Maurice Leenhardt a studiat la Facultatea de Teologie Protestantă din Montauban unde tatăl său,

pastorul și geologul Franz Leenhardt, inițiasse un curs de științe fizice și naturale pe care îl predă el însuși. În 1901 va susține o teză despre *Le mouvement ethnien au sud de l'Afrique de 1896 a 1899*; el încearcă să înțeleagă aici etiopianismul „din interior”, demonstrând că acesta este o mișcare de revendicare socială, generată de reacțiile legitime ale africanilor împotriva represiunii și a discriminării rasiale. Devenit misionar în cadrul Société des Missions Évangéliques din Paris, Leenhardt este trimis în Noua Caledonie, unde va sta din 1902 până în 1926. Luând apărarea canacilor împotriva abuzurilor coloniale și încurajând bisericele locale autonome, el anticipă practic teologia eliberării. Lucrează intensiv la traducerea Bibliei și ajunge să înțeleagă, astfel, convertirea religioasă ca inventare politică și istorică a unui creștinism indigen, capabil de a transcende tradiția melaneziană fără să o abolească. Începând cu 1926, după o carieră de misionar pe cât de reușită, pe atât de frământată, Leenhardt se dedică întru totul etnologiei. Mulțumită sprijinului lui Levy-Bruhl și M. Mauss, obține un post la École Pratique des Hautes Études (unde îi va succeda lui M. Mauss, în 1941, la catedra de „religii ale popoarelor necivilizate”), predă la École des Langues Orientales și i se încredințează responsabilitatea departamentului Oceaniei de la Musée de l'Homme. Promotor și director al Institut Français de l'Océanie, în 1947, va reveni de două ori în Melanezia pentru a întreprinde aici cercetări extensive. Moare la Paris în 1954. Leenhardt s-a distins în antropologia franceză dintre cele două războaie mondiale printr-o muncă de teren de o profunzime și de o intensitate cu totul deosebite.

În afara celor patru volume consacrate etnografiei și etno-lingvisticii din valea Houailou din Noua Caledonie, Leenhardt a mai scris două opere de sinteză, *Gens de la Grande Terre* (1937) și *Do Kamo* (1947). Ansamblul

lucrărilor sale se caracterizează printr-o preocupare susținută față de problemele de traducere, printr-o sensibilitate față de contextul imperialist și printr-o atenție deosebită acordată expresivității culturale, modificărilor acestora, noțiunii de „persoană” și problemei autenticității. Etnografia lui Leenhardt se asociază cu o pledoarie constantă pentru dialog, pentru schimbul cultural și pentru reformarea sistemului colonial.

Contribuția cea mai originală a lui Leenhardt constă desigur în concepția sa fenomenologică asupra mitului. În opinia lui, mitul nu rezidă atât într-o înșiruire de istorii sau fabule, cât în manifestarea unei angajări afective în relațiile și prezentele concrete ale unui „peisaj socio-mitic”. Pentru Leenhardt, spațiul are o densitate pe care nicio hartă nu o poate sugera; aceasta se suprapune realităților culturale, sociale, ecologice și cosmologice. Acest spațiu complex care orientează, constituie persoana canacă nu poate fi observat de un subiect centrat, înzestrat cu percepție. În fapt, persoana „trăiește” o serie discontinuă de „timpuri” socio-mitice. „Mitul trăit”, evidențiat de Leenhardt în cazul canacilor, va provoca o rediscutare a concepțiilor lui Levy-Bruhl despre mentalitatea primitivă, precum și a celor occidentale referitoare la individ și la corp.

J. CLIFFORD

1902 (1976), *Le mouvement éthiopien au Sud de l'Afrique, de 1896 à 1899*, Académie des Sciences d'Outre-Mer, Paris. 1922, „Notes sur la traduction du Nouveau Testament en langue primitive”, în *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, mai iunie: 193 – 218. 1930, *Notes d'ethnologie neocaledonienne* Institut d'Ethnologie Paris 1932 *Documents neo-caledoniens* Institut d'Ethnologie, Paris. 1937 (1952), *Gens de la Grande Terre*, Gallimard, Paris. 1947, *Do kamo: personne et mythe dans le monde melanesien*, Gallimard, Paris.

CLIFFORD J., 1982, *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, University of California Press, Berkeley (trad. fr. *Personne et mythe: Maurice Leenhardt en Nouvelle Calédonie*, Jean-Michel Place, Paris, 1987).

— DOUSSET-LEENHARDT R., 1977, „Maurice Leenhardt”, în *L'Homme*, 17 (1): 105 - 115. - GUIART J., 1977, „Maurice Leenhardt inconnu: l'homme d'action”, în *Objets et Mondes*, îi 75 - 85.

LEIRIS Michel

Scriitor și etnolog francez, Michel Leiris s-a născut la Paris în anul 1901. În 1924 aderă la mișcarea suprarealistă, de care se desprinde, totuși, în 1929. Colaborează la revista *Documents*, animată de G. Bataille, urmează cursurile lui M. Mauss de la Institut d'Ethnologie al Universității din Paris pentru ca mai târziu, din 1931, cu sprijinul lui G.H. Riviere, să participe la misiunea Dakar-Djibouti (1931 - 1933) condusă de M. Griaule, experiență decisivă pentru opțiunea lui în favoarea unei cariere de etnolog. În 1934 îi este încredințată responsabilitatea departamentului Africii negre din Musée d'Ethnographie de la Trocadero: aici va lucra la reorganizarea muzeului care, în 1947, devine Musée de l'Homme. Diplomat al École Naționale de Langues Orientales și al École Pratique des Hautes Études (Secțiunea a V-a) în 1937, Leiris intră la Centre Național de Recherches Scientifiques în 1943. Aici își va încheia cariera ca director de cercetări, după ce efectuase câteva misiuni etnografice în Africa neagră (1945) și în Antilele franceze (1948, 1952). Michel Leiris moare la Saint-Hilaire, în apropiere de Paris, la 30 septembrie 1990.

Originală prin forma ei, specifică unui scriitor și poet preocupat de explorarea tuturor resurselor limbajului sau chiar ale limbajelor (1948), opera etnologică a lui Leiris este deosebită și ca fond și obiect. Publicarea, în 1934, a

volumului intitulat *Afrique fantome* (1988) va conferi o dimensiune existențială și reflexivă etnologiei franceze. Problema de a constitui printr-un subiect alte subiecte, ca obiecte de cunoaștere, va fi abordată în felul în care se punea, nu fără umor, chestiunea anchetei de teren în situația colonială. Această problemă, intelectuală și morală totodată, a condițiilor de inteligibilitate a faptelor sociale și culturale – mergând în paralel cu reflecțiile făcute la Collège de Sociologie pe care îl fondase împreună cu G. Bataille, R. Caillois și alții, în 1937 – se manifestă concret prin studierea cultelor de posesiune de tip *zar* și *voodoo*, a căror analiză o reînnoiește subliniind „aspectele lor teatrale” (1958, 1980), dar și prin preocupările sale pentru contactele culturale (1955), problema rasială (1951) și statutul estetic al artei africane. În 1967 va elabora un studiu important în acest sens, în colaborare cu Jacqueline Delange. De asemenea, opera sa se manifestă și prin ideea de etnologie

„Angajată”, dezvoltată în „L’ethnographie devant le colonialisme” (1950), unde cercetătorul este reprezentat ca un „avocat natural” al populațiilor pe care le studiază. Opera lui Leiris, unică în antropologia franceză, conjugă două activități, care reprezintă pentru el cele două fațete ale unei cercetări antropologice în sensul deplin al cuvântului: „sporirea cunoașterii omului, atât pe calea subiectivă a autobiografiei și a experienței poetice, cât și pe calea mai puțin personală a studiului etnografic”.

J. JAMIN

1934, *L’Afrique fantome*, Gallimard, Paris. 1948, *La langue secrete des Dogon de Sanga (Soudan français)*, Institut d’Ethnologie, Paris. 1951, *Race et civilisation*, UNESCO, Paris. 1955, *Contacts de civilisation en Martinique et en Guadeloupe*, Gallimard – UNESCO, Paris. 1958, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Plon, Paris. 1969, *Cinq études*

d'ethnologie, Paris, Denoël - Gonthier. 1967 (coaut. Delange J.), *Afrique noire: La creation plastique*, Gallimard, Paris.

BOYER A-M., 1974, *Michel Leiris*, Editions Universitaires, Paris.

— PRICE S., JAMIN J., 1988, „Entretien avec Michel Leiris”, în *Gradhiva*, 4: 29 - 56.

LEROI-GOURHAN André

Etnolog și istoric francez, născut în 1911 și mort în 1986 la Paris, André Leroi-Gourhan a contribuit substanțial la dezvoltarea a trei discipline: antropologia fizică (hominizarea), etnologia (tehnologia, estetica) și preistoria (metode de efectuare a săpăturilor, arta rupestră, structuri ale habitatului, evoluția societăților).

Autodidact, diplomat în limbile rusă (1931) și chineză (1932) al École des Langues Orientales, va participa și el la transformarea fostului Musée d'Ethnographie de la Trocadero în Musée de l'Homme. În 1937 pleacă într-o misiune în Japonia, de unde își va aduce, în 1939, materiale pentru teza de doctorat în litere (1945), având ca subiect arheologia din Pacificul de nord. Ulterior este numit profesor de etnologie la Facultatea de Litere din Lyon, apoi director adjunct la Musée de l'Homme, unde va fonda Centre de Formation à la Recherche Ethnologique. Doctoratul în științe și-l susține la 1954, în parte pentru a sublinia propria convingere intimă conform căreia, dacă faptele sociale sunt totale, atunci și omul este „total”, *faber* și *sapiens*, producător de bunuri materiale și creator de limbaj simbolic în același timp. Din 1956 este profesor de etnologie generală și de preistorie la Facultatea de Litere din Paris, iar în 1968 este ales la catedra de preistorie de la Collège de France.

Convingerea referitoare la caracterul total al operelor omului reprezintă firul conducător al tuturor lucrărilor lui Leroi-Gourhan. În teza de doctorat în științe,

el avansează ipoteza că eliberarea mâinii, prin folosirea uneltelor rudimentare, a permis o transformare anatomică a mușchilor gâtului și craniului, care a sporit astfel capacitatea craniană. De aici a urmat o dezvoltare a creierului și, ca urmare, a capacității omului de a simboliza. Refuzul de a decupa realitatea în elemente specializate pentru uzul specialiștilor, preocuparea constantă de a-și sprijini analiza pe un număr cât mai mare de observații concrete și minuțioase și de-a proceda mereu la clasificarea acestora după criteriile lor interne și nu după gr de subiective îl situează pe Leroi-Gourhan în linia naturaliştilor din secolul al XIX-lea.

În domeniul tehnicilor, el este fondatorul principalului curent actual din tehnologia culturală. Pornind de la ideea că ceea ce îl distinge pe om de celelalte animale este aptitudinea sa de a manipula concret mediul înconjurător, Leroi-Gourhan notează că prima invenție importantă a omului a avut loc atunci când acesta a reușit să combine precizia unei presiuni fixe (cuțitul care taie cu finețe) cu forța unei presiuni lansate (toporul care retează un buștean gros), într-o mișcare de presiune fixă cu percuție (dalta și ciocanul sculptorului). Conform principiului său de a înscrie întotdeauna fenomenele după caracterele lor interne, el clasifică tehnicile de fabricație după natura materialelor de prelucrat: solide, stabile, fibroase, semiplastice, plastice, suple și fluide.

Comportamentele tehnice devenite posibile prin intermediul mijloacelor (presiuni, lovituri) și al procedeelor (tehnicile de fabricație) conduc la tehnici de achiziție și consum, constituind ultima treaptă a clasificării generale.

Două dintre elementele problematicei sale: lanțul operator și noțiunea de „tendință” și de „fapt”, nu doar că îi ghidează analiza asupra mijloacelor, procedeelor și obiectelor, dar clarifică și reflecția sa asupra unor noțiuni cum ar fi acelea de „mediu tehnic”, „stil etnic”, „devenire

umană". Noțiunile de „tendință” și de „fapt” promet fructuoase cercetări viitoare. Ele conduc la o clasificare a obiectelor în același timp morfologică și dinamică, istorică și geografică. Fundamentele acesteia se află la loc de cinste și în stabilirea taxonomiilor: criteriile merg de la general la particular, niciun obiect nu poate să aparțină mai multor categorii. Exemplul clasic este acela al propulsorului. Tendința de „a mări forța aruncării” își află expresia concretă în trepte de fapte ierarhizate, pornind de la o primă treaptă, unde obiectele sunt împărțite în trei grupe: băț cilindric (Europa preistorică, Melanezia, Perú), planșetă ovală (Australia), scândurică subrectangulară (America), până la o a cincea treaptă, unde am putea afla o planșetă îngustă subrectangulară curbată, cu amprente adânci ale unor degete (Alaska centrală și septentrională, secolul al XIX-lea). Tendința traversează mediul natural, tehnic și social pentru a deveni o serie de fapte și dobândește particularități definitorii pentru stilul specific unui anumit grup social.

Leroi-Gourhan este un novator și în domeniul preistoriei. Mai întâi în privința metodelor săpăturilor și în analiza rezultatelor. El înlocuiește vechea metodă de a da la o parte încă de la început tot ceea ce pare nesemnificativ cu grija de a păstra până și cel mai mărunț vestigiu, oricare ar fi natura acestuia, și de a raporta minuțios relația lui spațială cu alte vestigii printr-un decapaj orizontal, respectând integritatea straturilor succesive. Aplicarea unor asemenea metode i-a permis lui Leroi-Gourhan și școlii sale să reconstituie viața cotidiană a vânătorilor preistorici până la detalii legate de activitățile menajere din jurul focului de tabără. Pentru domeniul artei preistorice, el a realizat ceea ce, pentru domeniul miturilor, a reușit C. Lévi-Strauss: l-a ordonat printr-o analiză a structurilor profunde. Arta preistorică a cavelor nu este o colecție eteroclită de gravuri și de

picturi analizabile numai prin comparația estetică cu canoanele artei moderne, ci o ordonare structurală a unor teme precise.

Lucrările și cercetările lui Leroi-Gourhan nu se situează așadar la intersecția mai multor discipline, ci reprezintă mai degrabă integrarea în unul și același câmp de investigație a unor cercetări, metode și perspective provenite din discipline foarte diverse. Înainte de a fi etnologică sau preistorică, contribuția sa la antropologie reprezintă în primul rând un aport *metodologic* care deschide perspective unitare asupra activităților omenești. Filosofia perceptibilă în studiile sale de paleontologie, estetică, tehnologie, preistorie, epistemologie, etnologie generală relevă faptul că Leroi-Gourhan plasa omul și devenirea acestuia în centrul tuturor preocupărilor sale științifice.

R. CRESSWELL

1936, *La civilisation du renne*, Gallimard, Paris. 1943 – 1945, *L'homme et la matiere*; t. I, *Evolution et technique*; t. II, *Milieu et techniques*, Albin Michel, Paris. 1946, *Archeologie du Pacifique Nord*, Institut d'Ethnologie, Paris. 1964 – 1965, *Le geste et la parole*; t. I, *Technique et langage*; t. II, *La mémoire et les rythmes*, Albin Michel, Paris. 1972, *Fouilles de Pincevent. Essai d'analyse ethnographique d'un habitat magdalénien*, Editions du CNRS, Paris. 1982, *Les racines du monde. Entretiens avec Claude Henri Rocquet*, Belfont, Paris. 1983, *Mécanique vivante. Le crane des vertebres du poisson à l'homme*, Fayard, Paris. 1983, *Au fil du temps. Ethnologie et prehistoire (1935 - 1970)*, Fayard, Paris.

LEVIRAT → Căsătorie

LEVI-STRAUSS Claude

Antropolog francez, Claude Lévi-Strauss s-a născut la Bruxelles, pe 28 noiembrie 1908. După efectuarea studiilor secundare și superioare la Paris (licență în drept, *agregé* în

filosofie în 1931), a funcționat ca profesor de filosofie la liceul din Mont-de-Marsan, apoi la cel din Laon (1932 - 1934). Membru al misiunii universitare din Brazilia și profesor la Universitatea din São Paulo, din 1935 până în 1938, a efectuat mai multe cercetări de etnografie în Mato Grosso și Amazonia. Mobilizat în 1939, Lévi-Strauss va reuși după armistițiul din 1940 să părăsească Franța cu destinația Statele Unite. Aici va p redea la New York, la New School for Social Research și la Free School for Higher Studies. Ulterior devine consilier cultural pe lângă ambasada Franței în Statele Unite, post pe care l-a ocupat în perioada 1945-1948. La întoarcerea în Franța i se acordă titlul de doctor în litere, după ce în 1948 își susținuse teza *Les structures élémentaires de la parenté* (teză complementară: *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*). În 1949 este numit director adjunct la Musée de l'Homme și, tot din același an, devine director de studii la École Pratique des Hautes Études (Secțiunea a V-a), catedra de religii comparate ale popoarelor fără scriere. În perioada 1959 - 1982 este profesor la Collège de France, catedra de antropologie socială, de unde se va și pensiona. Până în 1982 se ocupase și de coordonarea unui Laboratoire d'Anthropologie Sociale pe care îl fondase în 1960. În 1973 a fost ales membru al Academiei Franceze.

Numele lui Claude Lévi-Strauss este indisociabil de ceea ce s-a numit, ulterior, antropologie structurală. Încă din unul din primele sale articole, „L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie”, el formulează cu claritate principiile fundamentale ale structuralismului. Așa cum se indică și în titlu, Lévi-Strauss se inspiră din lingvistica lui F. de Saussure și R. Jakobson - cu acesta din urmă se cunoscuse la New York, în timpul războiului: studierea nu a fenomenelor conștiente, ci a infrastructurilor lor inconștiente; recunoașterea, cu privire la elementele

unui sistem, nu a sensului de entități independente, ci a valorii lor de poziție, dependentă de relațiile care le unesc și le opun, și luarea acestora ca bază pentru analiză; susținerea faptului că aceste relații nu au valoare decât în cadrul unui sistem de corelații, ale cărui reguli trebuie degajate. Dar există încă o influență – din partea lui Mauss –, conjugată fără dificultate cu precedenta, pe care Lévi-Strauss nu a uitat niciodată să o sublinieze. De fapt și el trage aceleași concluzii atunci când, în a sa „Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss”, atribuie antropologiei menirea de a cerceta „structurile mentale inconștiente, posibil de atins prin intermediul instituțiilor și, chiar mai bine, prin limbaj”, structuri ce lămuresc varietatea și aparenta dezordine de forme ale acestora.

Era chiar obiectivul pe care și-l fixase autorul cărții *Structures élémentaires de la parenté*, în finalul căreia scria: „Astfel, am putut constata că reguli în aparență complicate și arbitrare puteau fi reduse la un număr mult mai mic: nu există decât trei structuri de rudenie posibile; aceste trei structuri se construiesc cu ajutorul a două forme de schimb; iar aceste două forme de schimb depind, la rândul lor, de un singur caracter diferențial, mai precis de caracterul armonic sau dizarmonic al sistemului luat în considerare”. Toate dau seamă de locul central al schimbului matrimonial, care pe de o parte implică interdicția incestului, asigurând versantul pozitiv al acestuia, și pe de altă parte fundamentează înrudirea prin alianță. În plus, structurile în discuție trimit la realități mentale universale: nevoia de regulă ca regulă, noțiunea de „reciprocitate”, caracterul simbolic al darului.

O problemă rămânea totuși în suspensie: aceste structuri sunt într-adevăr primare sau nu fac „decât să introducă în mintea umană anumite cerințe ale vieții sociale obiectivate în instituții?” (*Le cru et le cuit*). Ar putea fi vorba despre o logică, dacă putem să zicem așa,

externă? Cele patru volume publicate sub titlul *Mythologiques* (1964, 1966, 1968, 1971) au recuzat această ipoteză funcționalistă, demonstrând că în mitologie, care, spre deosebire de înrudire, „nu are o funcțiune practică evidentă [...], nu se află în contact direct cu o realitate diferită”, operațiunile spiritului sunt, în mod fundamental, de același ordin. Chiar dacă sistemele sântirăite efectiv în viața socială sau, ca miturile, sunt doar gândite într-un mod aparent spontan și arbitrar, aceasta nu înseamnă că ele nu se desfășoară în sânul acelorași „incinte”, posibil de calificat, pe bună dreptate, ca „mentale”. În realitate, apărute ceva mai devreme (1962), *Le totémisme aujourd'hui* și la *pensée sauvage* ofereau deja răspunsul, de vreme ce gândirea, departe de a manifesta o mentalitate prelogică, așa cum susținuse Levy-Bruhl, caracteristică numai populațiilor numite sălbatice, este prezentă în fiecare dintre noi, domesticită de diversele noastre culturi.

Problema consta de fapt în a afla dacă nu cumva metoda structurală era valabilă numai pentru structurile de rudenie și încă nu pentru toate, ci doar pentru cele așa-zise, după Lévi-Strauss, „elementare”, care nu sunt universale și nici măcar caracteristice pentru toate societățile numite, în mod tradițional, tradiționale. Reexaminarea toate – mismului a arătat cum anume se aplică metoda aceasta cu atâta succes la sistemele simbolice cu ajutorul cărora spiritul omenesc își structurează reprezentările lumii. Analiza miturilor a relevat, pe de altă parte, faptul că metoda era valabilă și pentru alte sisteme decât cele închise (sistemele de înrudire), adică pentru sistemele deschise sau, cel puțin, cu o închidere nedecelabilă inițial și a căror interpretare nu se poate dezvolta decât ca un fel de „nebuloasă”, fără a fi capabilă să ofere „pretutindeni imaginea unei structuri stabile și bine determinate” (*Le cru et le cuit*).

Revenind, în cursurile sale de la Collège de France dintre 1976 și 1982 (*Paroles données*), la problemele de rudenie, Lévi-Strauss nu s-a mai interesat de sistemele de alianță preferențială și de filiație uniliniară, referitor la care prezentase în 1949 teoria structurilor elementare; acum era preocupat de societățile cu o unitate de bază întrunind „fie cogați și agnați, fie cogați și uterini”; el va numi această unitate „casă”, reluând un termen folosit mai întâi **m** și pentru evul mediu european. Astfel, s-a dovedit că structuralismul nu este nici pe departe dezarmat în încercarea de a studia „un tip de instituție care transcende categoriile tradiționale ale teoriei etnografice, integrând descendentă și rezidentă, exogamia și endogamia, filiația și alianța, dreptul patern și dreptul matern” și în cea de a analiza strategiile matrimoniale complexe exploatând simultan sau succesiv principii „în alte condiții mutual exclusive”. Care este cea mai bună alianță? Este bine să-ți cauți o soție în vecini sau cât mai departe? Iată întrebări care întemeiază destule mituri. Iar „sălbaticii” nu sunt singurii care și le-au pus: în cea de a V-a Conferință „Marc Bloch” (1983), Lévi-Strauss caută exemple la Blanche de Castilia, la Saint-Simon și în lumea rurală, precum și în Japonia, Africa, Polinezia, Madagascar, pentru a conchide că „între societățile considerate «complexe» și cele pe nedrept numite «primitive» sau «arhaice», distanța este mult mai mică decât s-ar putea crede”.

Prin urmare, criticile referitoare la faptul că Lévi-Strauss consideră societățile studiate ca fiind imobile, în vreme ce ele sunt diferite de la o epocă la alta, nu’au fundament. În realitate, aceste critici își au sursa într-o interpretare inexactă, pe care el a încercat zadarnic să o prevină. Este semnificativ că în 1949 publica, în *Revue de métaphysique et de morale*, un articol intitulat „Histoire et ethnologie” - având același titlu cu al Conferinței „Marc Bloch” desfășurate 30 de ani mai târziu. În articolul din

1949 el sublinia că deosebirea dintre cele două discipline tine în mod specific de complementaritatea lor: „istoria își organizează datele în raport cu expresiile conștiente, etnologia în funcție de constructele inconștiente ale vieții sociale”. În conferința din 1983, complementaritatea este afirmată la fel, dar pe alt plan. Antropologia și istoria se pot sprijini reciproc, atunci când istoricul își întinde câmpul de studii asupra moravurilor, credințelor și a tot ceea ce se orânduiește sub vocabula vagă de „mentalitate” a unei societăți date, dintr-o epocă dată, și atunci când antropologul înțelege că trecutul societăților considerate complexe permite sporirea „numărului de experiențe sociale disponibile pentru mai buna cunoaștere a omului”.

Evident, în cursul inaugural ținut la catedra de antropologie socială de la Collège de France, din ianuarie 1960, Lévi-Strauss opunea societățile „reci” – care aleg să-și ignore dimensiunea istorică și au constituit multă vreme obiectul preferențial de studiu al etnologilor – societăților „calde” – care, dimpotrivă, își valorizează istoria și au fost preferate pentru studiu de către istorici. Totuși, această contradicție nu vizează istoricitatea unora sau a altora, ci atitudinea fiecăreia cu privire la trecutul specific. Societățile „reci” nu-și neagă trecutul, ele și-ar dori mai degrabă repetarea lui, reluarea unei istorii petrecute cândva, încredințate fiind că aceasta le-ar explica o dată pentru totdeauna prezentul. Cât despre societățile „calde”, nici ele nu-și pot nega întru totul „răceala”; istoria valorizată în acest caz trebuie să le fie proprie, adică să manifeste o anumită permanentă ca un garant al identității lor. De unde paradoxul – sau necesitatea – că grupurile cele mai preocupate de istoricitatea lor se văd pe sine și unele pe altele prin intermediul unor stereotipii. Prin urmare, structuralismul nu discută istoria, ci ideea pe care oamenii și-o fac adeseori despre ea: ideea că istoria ar

presupune obligatoriu schimbarea, pentru că schimbarea ar fi întotdeauna continuă. Totuși, dacă, după cum se pare, natura nu se dezvoltă în salturi, istoria dă impresia unui comportament diferit. Cercetătorul poate fi interesat, desigur, chiar de momentul saltului sau de intervalul dintre două salturi succesive. Dar nu tocmai din așa ceva este alcătuită, istoria în cea mai mare parte a ei? Timpul în care se succedă stări diferite ale societății este la fel de discontinuu ca și spațiul unde se învecinează și adeseori se ignoră societăți diferite, dar contemporane. Așadar contează mai puțin faptul că distanța – pentru etnolog ea pare a fi condiția cercetării, de vreme ce obiectul ei este „celălalt”, așa cum este el – este temporală sau spațială. Atunci prin ce se deosebesc, între ele, antropologia și istoria? Istoricul încearcă să depășească discontinuitatea ordonând-o, pentru a stabili genealogii, de la o stare socială la alta; antropologul caută să profite de discontinuitate, pentru a descoperi între societățile distincte – fără a se preocupa dacă acestea tin sau nu de același arbore genealogicomologii care să ateste realitatea unui fond comun întregului ansamblu al omenirii și să lase loc speranței că descoperirea „unei rețele de constrângeri fundamentale și comune”, altfel spus baza unei „logici originare”, este posibilă. Cercetarea fondului comun nu șterge așadar diferențele urmărite de etnolog, deoarece numai realitatea acestora permite relevarea omologiilor menționate mai sus. O asemenea întreprindere pare a elimina subiectivitatea sau, cel puțin, a o pune între paranteze. Orice subiect, orice individ nu este decât „locul unei gândiri anonime”. Totodată, în fiecare dintre aceste locuri se concentrează o singularitate care este în același timp condiția și produsul a ceea ce se manifestă aici: *Tristes tropiques* – adunând la un loc însemnări de călătorie, reflecții antropologice și filosofice, analize etnografice, autobiografie intelectuală, pe scurt un roman

al comprehensiunii – aduce o dovadă în acest sens, pe cât de personală, pe atât de admirabilă. „Problema etnologiei este, în ultimă instanță, o problemă de comunicare” („Introduction à l’oeuvre de M. Mauss”). Comunicare între subiecți deci, între „melanezianul de pe cutare insulă”, cum zicea Mauss, și cel care îl privește, îl ascultă... și îl interpretează. Subiectul nu este ignorat, dar – dacă nu se cade în solipsism, negare a antropologiei – avem de a face în mod necesar cu o pluralitate; în absența acesteia, problema comunicării nu s-ar putea pune, iar rețeaua constituită, mai mult sau mai puțin temporară, prin intersectarea elementelor ei le este determinantă. Structuralismul, așa cum îl gândește Lévi-Strauss, a rămas mereu consecvent sieși: relațiile contează, nu termenii.

J. POUILLON

1948, *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, Société de Americanistes, Paris. 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris. 1952, *Race et histoire*, UNESCO, Paris. 1955, *Tristes tropiques*, Plon, Paris. 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris. 1962 a, *Le totémisme aujourd’hui*, PUF, Paris; 1962 b, *La pensée sauvage*, Plon, Paris. 1964, *Mythologiques*; t. I, *Le cru et le cuit*, Plon, Paris. 1966, *Mythologiques*; t. II, *Du miel aux cendres*, Plon, Paris. 1968, *Mythologiques*; t. III, *L’origine des manières de table*, Plon, Paris. 1971, *Mythologiques*; t. IV, *L’homme nu*, Plon, Paris. 1973, *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris. 1975, *La voie des masques*, 2 vol., Albert Skira, Geneva (reeditată și adăugită, Plon, Paris, 1979). 1983 a, *Le regard éloigné*, Plon, Paris. 1983 b, „Histoire et ethnologie”, în *Annales: Economie, société, civilisations*, 38 (6): 1217 – 1231. 1984, *Paroles données*, Plon, Paris. 1985, *La portière jalouse*, Plon, Paris. 1989, *Des symboles et leurs doubles*, Plon, Paris. 1991, *Histoire de Lynx*, Plon, Paris. 1977 (Lévi-Strauss C, ed.), *L’identité. Séminaire interdisciplinaire*

dirigepar Claude Lévi-Strauss, Professeur au Collège de France, 1975 - 1976, Grasset, Paris. 1988 (coaut. Eribon D.), *De pres et de loin*, Odile Jacob, Paris.

CHARBONNIER G., 1961, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Plon - Julliard, Paris. 1979, *Claude Lévi-Strauss*, Textes de et sur Claude Lévi-Strauss reunis par Raymond Bellour et Catherine Clement, Gallimard, Paris.

— BACKES-CLEMENT C, 1970, *Claude Lévi-Strauss ou la structure et le malheur*, Seghers, Paris.

— HENAFF M., 1991, *Claude Lévi-Strauss*, Belfont, Paris.

— LAPOINTE F.H., LAPOINTE C.C., 1977, *Claude Lévi-Strauss and His Critics: An International Bibliography of Criticism (1950 - 1976) Followed by a Bibliography of the Writings of Claude Lévi-Strauss*, Garland Publishing, New York - Londra.

— LEACH E., 1970, *Claude Lévi-Strauss*, Fontana, Londra (trad. fr. *Lévi-Strauss*, Seghers, Paris, 1970).

— PACE D., 1983, *Claude Lévi-Strauss: The Bearer of Ashes*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— POUILLON J., 1956, „L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss”, în *Les temps modernes*, 126. – SPERBER D., 1982, „Claude Lévi-Strauss aujourd'hui”, în *Le savoir des anthropologues*, Hermann, Paris: 87 - 128. – SIMONIS Y., 1968, *Claude Lévi-Strauss ou la «passion de l'inceste»*. *Introduction au structuralisme*, Aubier-Montaigne, Paris.

LEVY-BRUHL Lucien

Filosof și sociolog francez, Lucien Levy-Bruhl s-a născut la Paris în 1857. Fost elev la École Normale Supérieure, *agregă* în filosofie și doctor în litere din 1884, Levy-Bruhl a predat „istoria ideilor politice din Germania” la École Libre des Sciences Politiques, înainte de a fi numit, în 1908, profesor la Sorbona, unde îi succedea lui E. Boutroux la catedra de istoria filosofiei moderne. În 1917 este ales membru la Academie des Sciences Morales et

Politiques; în același an devine și director *la Revue philosophique*. Susținător al lui Dreyfus încă din primul moment (a fost citat ca martor al apărării), simpatizant socialist și colaborator la ziarul *L'Humanité* (scrie printre altele și o biografie a lui Jean Jaurès), autor renumit odată cu publicarea în 1922 a volumului *la mentalité primitive*, datorită notorietății sale și angajamentului politic va reuși să obțină, în decembrie 1925, din partea lui E. Dalandier, aprobarea de a crea Institutul de Etnologie al Universității din Paris, menit să formeze „etnologişti” profesionişti; el va încredința secretariatul acestui institut lui Marcel Mauss și lui Paul Rivet. Moare în 1939 la Paris, lăsând în urma lui numeroase însemnări în manuscris, care vor fi publicate în 1949 prin grija lui Maurice Leenhardt; aici, el propunea o revizuire a tezelor care îi asiguraseră renumele.

Cu toate că astăzi este neglijată, dacă nu chiar desconsiderată, opera lui Levy-Bruhl a exercitat o oarecare influență asupra orientărilor din etnologia franceză, mai ales prin faptul că a stabilit una dintre sarcinile acesteia, anume studierea și explicarea modurilor de gândire specifice societăților așa-zis primitive. Numeroasele dezbateri, comentarii și controverse stârnite de opera lui au contribuit la impunerea cercetării etnologice și au condus la reformularea, pornind de la gândirea „primitivilor”, a problemei universalului, sensului și adevărului. Levy-Bruhl s-a străduit să demonstreze originalitatea și coerența gândirii „primitivilor”. Respingerea operei sale de către antropologii americani (Lowie), germani (Schmidt, Thumwald) sau britanici a fost deplânsă de către E.E. Evans-Pritchard, care, chiar dacă îi critică tezele, le recunoaște importanța și caracterul novator, prin faptul că Levy-Bruhl atrăgea atenția cercetătorilor de teren asupra unor probleme mult timp neglijate. În același timp, Levy-Bruhl se bucura de un real

credit pe lângă filosofi (Bergson, Husserl), istorici (Febvre, Metzger) și chiar scriitori și poeți precum Tristan Tzara sau Blaise Cendrars; aceștia s-au referit la el explicit pentru a justifica încercarea de înnoire a limbajului poetic, valoarea pe care o acordau visului și raportarea la rațiunea occidentală.

De la *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910) până la *l'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (1937), Levy-Bruhl a consacrat nu mai puțin de șase volume studiului mentalității primitive, caracterizată ca *mistică* în privința conținutului reprezentărilor sale și ca *prelogică* pentru legăturile stabilite între acestea, adică insensibilă față de contradicții și imposibilitate. Neglijând doctrina lui Durkheim și opunându-se teoriei sociologice a cunoașterii elaborată de acesta, Levy-Bruhl considera că apariția gândirii logice – caracteristică pentru mentalitatea modernă – rezultă dintr-o revoltă a spiritului individual împotriva spiritului de grup. Cu tot aportul gândirii lui R. Hertz, al criticilor lui M. Mauss și M. Leenhardt, Levy-Bruhl a susținut multă vreme ideea că mentalitatea primitivă operează conform unei legi a participării generalizate, care o obiectivează și o diferențiază specific de mentalitatea civilizată, asumându-și astfel riscul de a formula un fel de evoluționism intelectual și de a rămâne, după cum spunea Lévi-Strauss, în cadrele „iluziei arhaice”. Publicarea postumă a însemnărilor sale va scoate la iveală faptul că el era conștient de limitele și de pericolele propriei teorii, până în punctul de a o repune în discuție. Abandonând noțiunea de „prelogică” și opoziția sociologică dintre mentalitatea primitivă și mentalitatea civilizată, pe care o va polariza – prezentă, cu intensitate variabilă, în întreaga societate și gândire umană –, Levy-Bruhl nu numai că invită etnologul să iasă din propriile sale categorii pentru a le înțelege pe cele specifice altora – ceea ce el însuși nu reușise să facă –,

dar i le și semnaleză ca obiect de studiu.

J. JAMIN

1903, *La morale et la science des moeurs*, Alcan, Paris. 1910, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, Paris. 1916, *Jean Jaurès*, Rieder, Paris. 1922, *La mentalité primitive*, Alcan, Paris. 1927, *L'âme primitive*, Alcan, Paris. 1931, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Alcan, Paris. 1935, *La mythologie primitive*, Alcan, Paris. 1937, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Alcan, Paris. 1949, *Les carnets de Lucien Levy-Bruhl*, ed. de M. Leenhardt, PUF, Paris.

BLACHERE J.

— C, 1981, *Le modele negre. Aspects littéraires du mythe primitiviste au XXe siècle chez Apollinaire, Cendrars, Tzara*, Nouvelles Editions Africaines, Dakar.

— BLONDEL C, 1926, *La mentalité primitive*, Stock, Paris.

— CAZENEUVE J., 1961, *La mentalité archaïque*, Armand Colin, Paris. 1963, *Levy-Bruhl*, PUF, Paris.

— DAVY G., 1950 (1931), *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*, PUF, Paris.

— LEVI-STRAUSS C, 1947, „La Sociologie française”, în G. Gurvitch și W. Moore (ed.), *La sociologie au XXe siècle*, PUF, Paris.

— MAUSS M., 1969 (1939), „Lucien Levy-Bruhl”, *m (Euvres*, t. III, Editions de Minuit, Paris: 560 - 565.

LIENHARDT Godfrey întreaga carieră universitară a lui Godfrey Lienhardt, născut în 1921 la Bradford (Yorkshire), s-a desfășurat la Universitatea din Oxford, unde, începând cu 1972, ocupă postul de *reader* în antropologie socială după ce, din 1949, fusese *lecturer* în sociologie africană. Lienhardt a publicat mai multe studii referitoare la organizarea socială și la gândirea populațiilor din Africa de Est, dar lucrarea sa principală

rămâne *Divinity and Experience*. Consacrat religiei dinka, popor de păstori din sudul actualului Sudan, studiul analizează rezultatele anchetei de teren efectuate între 1947 și 1950. Dacă în cele afirmate se pot întrezări vagi influențe durkheimiene, mai ales acolo unde autorul descrie maniera de transcendere treptată a individualităților prin ritualul sacrificial dinka, finețea analizei și prudenta epistemologică a autorului i-au permis să afirme poziții mai nuanțate și mai convingătoare decât cele ale predecesorilor săi francezi. Mai mult decât o simplă analiză de ritualuri și de reprezentări dinka, lucrarea reușește să propună o teorie a sacrificiului care suportă comparația cu tezele lui Hocart și Mauss. Ea prezintă totodată și intuiții profunde cu referire la statutul discursului accesibil unui cercetător în privința conținutului de credințe pe care, în principiu, el nu le împărtășește. Acolo unde îi este imposibil să se pronunțe asupra credințelor populației studiate, este legitim să le rezume cel puțin parțial (dar nu total, așa cum propune Durkheim), ca „experiențe” descriabile și, până la un punct, acceptabile. Poziția, conștientă de limitele discursului despre religii, reprezintă totodată o punere în gardă împotriva unui relativism excesiv, de vreme ce autorizează întâlnirea dintre observator și observat.

D. CASAJUS

1958, „The Western Dinka”, în J. Middleton, D. Tait (ed.), *Tribes without Rulers. Studies in African Segmentary Systems*, Routledge & Kegan Paul, Londra. 1961, *Divinity and Expérience. The Religion of the Dinka*, Clarendon Press, Oxford. 1964, *Social Anthropology*, Oxford University Press, Londra. 1975, „Getting Your Own Back: Themes in Nilotic Myth”, în J.H.M. Beattie, R.G. Lienhardt (ed.), *Studies in Social Anthropology. Essays in Memory of E.E. Evans-Pritchard by His Former Oxford Colleagues*, Clarendon Press, Oxford: 213 - 237.1985,

„Self: Public, Private. Some African Representations”, în M. Carrithers, S. Collins, S. Lukes (ed.), *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, Cambridge.

LIMBĂ

Limbile sunt o expresie a facultății limbajului, proprie speciei umane. Cu ajutorul simbolurilor vocale, membrii unui grup se exprimă, comunică și acționează. Un ansamblu finit de elemente fonetice lipsite de sens constituie un alt ansamblu, deschis, de elemente semnificative. Cele două sisteme definesc împreună semne arbitrare, relative la lumea exterioară, și formează cu ajutorul lor un substitut autonom al acesteia. În unele puncte din lumea sonoră astfel structurată, limbile creează motivații fonetice și/ sau semantice: onomatopee, instrumente poetice. La primul nivel de articulație, fiecare limbă cuprinde unități de rang fonetic opuse și discrete; lingvistica structurală compune, pornind de la trăsături distinctive, fonemul, degajat din fluxul sonor cu variațiuni infinite datorită pertinentei sale într-o schemă simplificată a funcției de comunicare; gramatica generativă definește o matrice universală de trăsături fonetice de unde alimentează fiecare limbă. La al doilea nivel de articulație, limba organizează ansamblul deschis de unități semnificative, pe care tradiția limbilor clasice îl disociază în două subansambluri: un inventar restrâns de morfeme – libere (particule, conjuncții etc.) sau legate (afixe, prefixe etc.) – și un inventar ineputabil, lexemele, divizat în subclase după criteriile ierarhiei și/sau construcției semantice (animat/inanimat etc). Gramatica, *ars obligatoria* după Jakobson, impune trecerea prin categoriile sale combinatorii, morfologice și sintactice (genuri, moduri, relații predicative), specifice fiecărei limbi. Generatiști consideră gramatica drept competența necesară pentru producerea de enunțuri noi, în afara

oricărei memorizări sau experiențe prealabile. În analiza unei limbi, toate teoriile privilegiază câte un aspect particular: ordinea cuvintelor (distribuționalismul), substituirile paradigmatică și combinațiile sintagmatice (structuralismul), ambiguitățile sau anomaliile și disocierea organizării frazei într-o structură profundă și una superficială (gramatica generativă), rolurile actanților (teoria cazurilor), sinonimii sintactice (semantica generativă), reprezentarea fenomenologică (teoria catastrofelor aplicată în lingvistică). Filosofi și logicienii, reflectând asupra limbajului și apoi asupra limbilor și utilizării curente a acestora, furnizează metode parțiale: neopozitivismul logic (Carnap, Quine) sau filosofia analitică (Wittgenstein, Austin). Frontiera mobilă dintre grameme și lexeme, nespecializarea conceptelor în relația acestora cu părțile discursului, cu toate afinitățile sau tendințele, lipsa de corespondență dintre semnificația enunțurilor și cea a unităților de sens (presupoziție, ierarhizare, context discursiv) obligă la alegerea în prealabil pentru analiză a unei teorii a semnului și a funcționării limbii.

Contribuția biologicului și natura dispozitivului cognitiv fac obiectul unui dezacord între teoriile construcționiste ale lui Piaget și generativismul lui Chomsky: neurologia mecanismelor cerebrale ale comunicării și cercetările asupra memoriei au repercusiuni asupra concepției limbii. De exemplu, limba (*langue*) este concepută de Saussure ca obiect al disciplinei lingvistice, în contrast cu vorbirea (*parole*), materie a acesteia.

Chomsky transformă această dihotomie, iar codul-limbă saussurian, bogăție statică depusă în memorie, devine proces generativ; competența are ca nucleu capacitatea gramaticală, în vreme ce proiecțiile sale, fonetică și semantică, pot fi percepute prin performare. Diversitatea limbilor urcă probabil până la primii *Homo sapiens*. În *Les langues du monde*, Meillet, Cohen și

colaboratorii lor au inventariat și descris toate limbile cunoscute. Numărul de limbi astfel reținute depinde de rigurozitatea clasamentului care s-a putut stabili: clasamentul genetic se bazează pe descoperirea, prin comparație, a corespondențelor regulate – criterii istorice, metodă inductivă, reconstrucție a limbi-lor-mamă cum-ar fi proto-indoeuropeană; clasamentul tipologic combină structuri și procedee: concepte exprimate, tehnici prevalente, grad de sinteză; clasamentul geografic subliniază faptele insolite, ca de exemplu apariția unor trăsături fonetice sau gramaticale identice în limbi diferite și fără contact între ele. Clasamentul semantic preconizat de Benveniste, adevărată răsturnare a vechii situații, abandonează ideea că limbajul nu există decât prin intermediul manifestărilor sale. Formele gramaticale indică răspunsul la problemele semantice pe care fiecare limbă trebuie să le rezolve: „Studiind aceste forme, selecția, gruparea, organizarea lor proprie, putem induce natura și forma problemei intralingvistice la care ele răspund” (Benveniste, 1966, 1: 117). Este ceea ce vrea să afle etnologul atunci când urmărește să înțeleagă diferența dintre limbi și modul de clasificare a limbilor izolate. Limbile evoluează continuu: difuzarea, diferențierea, presiunile și rezistențele dau naștere unor limbi vehiculare, biori multi-lingvismului, sau provoacă dispariția altora. Modificările interne, perceptibile mai cu seamă în lexic, au contribuit la formarea ideii că se poate vorbi despre o corespondență între starea limbii și starea culturii, până la apariția unei orientări cauzale. Aceasta rezultă dintr-o interpretare îngustă a ipotezei Sapir – Whorf, nuanțată de Sapir prin negarea existenței unei corelații directe între un tip cultural și o structură lingvistică anume. Problema fascinantă a asemănării discutate, exprimată de W. Von Humboldt atunci când descria legătura directă în care nici limba, nici cultura nu-

și pot revendica vreo independentă, sau de Nietzsche, atunci când evoca „straniul aer de familie al tuturor sistemelor de gândire hinduse, grecești și germane”, nu poate fi tratată decât prin analizarea repetată, la niveluri din ce în ce mai abstracte, a semnificației gramaticale, în paralel cu efectuarea unor cercetări cum ar fi aceea a lui Dumezil asupra gândirii rituale sau a lui Benveniste asupra instituțiilor indo-europene. Având printre funcțiile lor și transmiterea culturii, limbile și culturile corespondente se influențează reciproc și devin semne ale unei cunoașteri împărtășite; ele constituie uneori chiar identitatea principală a grupului. Adeseori se întâmplă ca limba să nu fie singurul mijloc utilizat pentru comunicarea experiențelor: gesturile, obiectele, elementele de esoterism, ritua - lurile formează sisteme conexe. O parte din sens derivă din forța sa de acțiune, „atunci când a spune înseamnă a face”, aspect care duce limba în sfera pragmaticii.

A. MONOD-BECQUELIN

AUSTIN J.L., 1962, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Quand dire c'est faire*, Le Seuil, Paris, 1970).

— BENVENISTE E., 1966, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris.

— Centre Royaumont pour une Science de l'Homme, 1979, *Theories du langage, théories de l'apprentissage; le debat entre Jean Piaget et Noam Chomsky*, Le Seuil, Paris.

— DUCROT

1984, *Le dire et le dit*, Editions de Minuit, Paris.

— DUCROT O., TODOROV T., 1972, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Le Seuil, Paris.

— DUMEZIL G., 1968, *Mythe et epopee: l'ideologie des trois fonctions dans les epopees des peuples indo-europeens*, Gallimard, Paris.

— FRANCOIS F., 1980, *Linguistique*, PUF, Paris.

— HAGEGE C, 1986, *L'homme de paroles*, Fayard, Paris.

— JAKOBSON R., 1973, *Questions de poétique*, Le Seuil, Paris; 1976, *Six leçons sur le son et le sens*, Editions de Minuit, Paris.

— KRISTEVA J., 1981, *Le langage, cel inconnu. Une initiation à la lingvistique*, Le Seuil, Paris.

— MEILLET A., M. COHEN (ed.), 1924, *Les langues du monde*, Ed. par

G. Mandelbaum, Paris.

— SAPIR E., 1985 (ed. I: 1949), *Selected Writings in Language, Culture and Personality*, University of California Press, Berkeley (trad. fr. *Lingvistique*, Editions de Minuit, Paris, 1968).

— SAUSURRE F de 1955, *Cours de lingvistique générale*, Payot, Paris.

LINGVISTICĂ ȘI ANTROPOLOGIE

Influenta lingvisticii structurale asupra antropologiei de la mijlocul secolului al XX-lea a făcut să se dea uitării faptul că, în secolul al XIX-lea, studiile asupra limbajului se inspirau din științele naturale, dominante pe atunci datorită lui Darwin. Gramatica comparată, codificată de A. Schleicher în 1861, trebuia să fie pentru genealogia limbilor ceea ce fusese anatomia comparată pentru evoluția speciilor. Limba era un organism viu, care se cerea descris pentru a i se explica originea, dezvoltarea și moartea. În epocă, evoluționismul impregna conceptul de „limbă-mamă” din lingvistică și cel de „matriarhat” din antropologie. O primă modificare se va face simțită începând cu 1870, odată cu interesul manifestat față de limbile vii și față de dialectologie: acum se descoperă comunitatea de locutori și, din entitate organică, limba devine o instituție socială, iar elementele ei trebuie analizate ca substanțe independente. Lingviștii se vor plasa de aici înainte în mod firesc sub patronajul

sociologiei și al antropologiei.

Schimbarea radicală i se datorează lui F. de Saussure. Afirmând că limba este un sistem de relații interdependente - explicabil fără a fi necesar recursul la date extralingvistice - cu elemente valorizate prin raporturi mutuale, Saussure construiește un obiect dotat cu o coerență internă și cu autonomie externă. Lingvistica, fondată astfel ca știință, este eliberată de științele conexe: sociologie, etnologie, psihologie, fiziologie. Acum, lingvistica și antropologia se raportează la modelul științelor fizice: „Nu se poate ca fonologia să nu joace, pentru științele sociale, același rol novator ca și fizica nucleară, de exemplu, pentru ansamblul științelor exacte”, scrie Lévi-Strauss în 1945 (1958: 39), înainte de a deschide analizei structurale domeniul relațiilor de rudenie. Chiar în lingvistică, succesorii lui Saussure vor aplica această analiză la toate sectoarele limbajului susceptibile de a ține de ea: fonologia (Troubetzkoy, Jakobson), sintaxa (Hjelmslev, Martinet), semantica formală (Hjelmslev, Greimas, Pottier), schimbările sistemelor lingvistice (Martinet, Haudricourt, Benveniste), patologia limbajului (Jakobson) etc.

Dar structuralismul, considerând limba în primul rând un cod, un *produs* al spiritului uman, și mai puțin o *producție* a locutorilor, amână studiul cuvântului, al sensului construit în situația discursivă. Ceea ce în Europa nu însemna decât o delimitare operatorie și „provizorie”, după Saussure, devine dogmă în Statele Unite: distribuționalismul lui Bloomfield exclude în mod radical din lingvistică problema sensului și o deschide pe aceea a raporturilor dintre limbă și societate. „Dacă această metodă se generalizează, scria Benveniste (1966: 1-12), mă tem că lingvistica nu va ajunge niciodată din urmă celelalte științe ale omului și ale culturii”. Cât despre gramatica generativă a lui N. Chomsky, aceasta se opune

structuralismului în esență, considerând limba ca pe un ansamblu de reguli de producere a frazei. Poziția teoretică apropiată lingvistica mai mult de psihologie (mai ales prin conceptele de „competență” și de „performanță”) decât de antropologie.

Reacția la această întoarcere a lingvisticii americane spre forme (Bloomfield) sau spre reguli (Chomsky) se va traduce în Statele Unite prin dezvoltarea unei noi discipline, „antropologia lingvistică”, cum a numit-o D. Hymes (1964) care, pe urmele lui F. Boas și E. Sapir și ale ipotezei Sapir – Whorf, pune următoarele întrebări: poate o limbă să influențeze gândirea? Un mod de expresie particular poate modifica viziunea unui popor asupra lumii? De aici vor apărea numeroase lucrări, preocupate de investigarea în vocabulare bine definite (termeni de rudenie, vocabulare ale culorilor, botanicii sau zoologiei) a unei organizări taxonomice sau de efectuarea unei analize componentiale în vederea decelării structurilor. Paralel se dezvoltă, tot în Statele Unite, sociolingvistica (Labov), studiu al condiționărilor sociale ale variației limbilor, urmând o tradiție de cercetare consolidată în Franța încă de la A. Meillet și M. Cohen. În același timp, lingvistica „pură” își schimbă perspectivele concentrându-se, de la Benveniste încoace, pe subiecții vorbitori și pe strategiile lor discursive și ocupându-se de problema procesului de construire a sensului. Această lingvistică a enunțării prezintă destule analogii cu antropologia cognitivă, care studiază strategiile aplicate de subiecți pentru a construi reprezentările identității, instituțiilor și cunoașterii lor.

Pe lângă această convergență a unui model aplicat la două discipline distincte, lingviștii și antropologii se străduiesc să construiască ansamblul relațiilor existente între practicile de limbă și practicile culturale în obiectul unei discipline proprii, etno-lingvistica. Încă eterogenă, aceasta acoperă demersuri diferite:

— Lingvistica „exotică” împrumută metodele sale din etnografie, dar fără a se interesa *a priori* de faptele de cultură; totuși, pornind de la anchetele lor lingvistice, Boas și mai apoi Sapir vor afirma importanța legăturii dintre limbă și cultură, contribuind astfel la dezbaterea asupra relativismului cultural;

— Semantica, înțeleasă fie ca explicare a ordinii trăite sau a rațiunilor neintenționale ale sensului (G. Calame-Griaule, H. Claudot, M.-P. Ferry), fie ca efect al sensului produs printr-o situație discursivă; punctele de plecare sunt foarte diverse: lexicografia, analiza discursului, literatura orală, taxonomiile (Berlin și Kay, Tornay pentru numele de culori, de exemplu);

— Studiul raporturilor dintre structura limbii și structura socială (N. Marr, Haudricourt, Benveniste), al locului limbilor în cadrul culturilor (M. Houis), al reprezentărilor pe care și le fac locutorii cu referire la propria lor limbă (*Journal des Africanistes*, 1987).

Este dificil de prevăzut dacă această fuziune, care promite cercetări la granița dintre lingvistică și antropologie, va duce la simpla delimitare a unui teritoriu suplimentar în științele umane sau chiar la depășirea principiului de separare dintre cele două discipline, relevând acțiunea funcției simbolice.

Y. MONINO

ALVAREZ-PEREYRE F. (ed.), 1981, *Ethnolinguistique. Contributions théoriques et méthodologiques*, SELAF, Paris.

— BENVENISTE E., 1966, *Problèmes de linguistique générale*, 2 vol., Gallimard, Paris.

— BERLIN B., KAY P, 1969, *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles.

— CALAME-GRIAULE G., 1965, *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, Gallimard, Paris.

— CALAME-GRIAULE G. (ed.), 1977, *Langage et cultures africaines. Essais d'ethnolinguistique*, Maspero, Paris.

— HAUDRICOURT A.G., 1968, „Linguistique et ethnologie”, în J. Poirier (ed.), *Ethnologie generale*, Gallimard, Paris.

— HYMES D. (ed.), 1964, *Language în Culture and Society*, Harper & Row, New York.

— *Journal des Africanistes*, 1987, nr. 57: *Les voix de la parole*.

— LEVI-STRAUSS C., 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris.

— POTTIER B. (ed.), 1970, „Lethnolinguistique”, în *Langages*, nr. 18. — THOMAS J.M.C. (ed.), 1985, „Linguistique, ethnologie, ethnolinguistique (la pratique de l'anthropologie aujourd'hui)”, în *Actes du colloque CNRS organise par l'AFA, Sèvres*, 1981, SELAF, Paris.

— TORNAY S. (ed.), 1978, *Voir et nommer les couleurs*, Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, Nanterre.

LINTON Ralph

Antropolog american, Ralph Linton s-a născut în anul 1893 într-o familie de quakeri din Philadelphia, tatăl său fiind proprietarul unei importante afaceri comerciale. După studiile urmate la Quaker High School, intră la Swarthmore Collège, unde înclinațiile sale îl fac să se îndrepte înspre literatură, istorie și științele naturii. Pasionat de arheologie, Linton participă între 1912 și 1915 la săpăturile din sud-vestul Statelor Unite, Guatemala și New Jersey scoțând la lumina zilei un sit din arhaicul oriental, în apropiere de Haddonfield. Încadrat în corpul expediționar american, participă la luptele din Franța și se îmbolnăvește în urma unei inhalări de gaze.

În jurul anului 1920 își începe adevărata carieră științifică. Sosit ca arheolog în Insulele Marchize (unde

amenajează mormântul lui Gauguin), va pleca de aici ca etnolog. În 1922 lucrează la Field Museum of Natural History din Chicago. După o misiune în Madagascar (1925 - 1927), intră la Universitatea Wisconsin, unde va exercita o influență importantă asupra studenților săi, printre care se afla și C. Kluckhohn. Teoretician atașat concepției unitare a unei antropologii pe care o dorea „culturală”, Linton receptează cu scepticism succesul doctrinei lui Radcliffe-Brown din Chicago și critică atât funcționalismul, cât și emergenta, în Statele Unite, a unei antropologii sociale, pe care el o considera a fi reducționistă. Opera sa principală, *The Study of Man* (1936), va apărea puțin înainte ca el să părăsească Madison, Wisconsin, pentru Universitatea Columbia, New York (1937), unde curând va primi direcțiunea departamentului de antropologie: de aici înainte va fi recunoscut ca una dintre figurile centrale ale curentului antropologic numit „Culture and personality”.

1938 este anul de început al colaborării dintre Linton și A. Kardiner, mai cu seamă în cadrul seminarului animat de acesta din urmă, unde își găsesc punctul de plecare lucrări precum *The Psychological Frontiers of Society*, redactată de Kardiner, Linton, C. Du Bois și J. West și *The Cultural Background of Personality*, avându-l ca autor pe Linton. Ambele vor apărea în 1945. În 1946 Linton este solicitat la Yale; suferind de mai mulți ani de o maladie cardiacă, el moare la New Haven în 1953, lăsând neterminat manuscrisul lucrării *The Tree of Culture*, încheiată și publicată (1955) de Adelin Linton, căreia îi datorăm o carte despre soțul ei, scrisă împreună cu C. Wagley (1971); G. Devereux a publicat cel de-al doilea text postum al lui Linton (1956).

M. IZARD

1936, *The Study of Man. An Introduction*, Appleton Century, New York (trad. fr. *De l'homme* Editions de Minuit Paris 1968) 1945 *The Cultural Background of Personality*

Appleton Century, New York. 1955, *The. Tree of Culture* (editat de A. Linton), Alfred A. Knopf, New York. 1956, *Culture and Mental Disorders* (editat de G. Devereux), Charles C. Thomas, Springfield - LINTON R. (ed.), 1940, *Acculturation in Seven American Indian Tribes*, Appleton Century New York. 1945, *The Science of Man in the World Crisis*, Columbia University Press, New York. 1949, *Most of the World: the Peoples of Africa and the east Today*, Columbia University Press, New York. 1949 (coaut. A. Linton), *We Gather Together, the Story of Thanksgiving*, Henry Schuman, New York. 1951, *The Lore of Birthdays*, Henry Schuman, New York.

LINTON A., WAGLEY C., 1971, *Ralph Linton*, Columbia University Press, New York.

— KARDINER A. et al., 1945, *The Psychological Frontier of Society*, Columbia University Press, New York.

LITERATURĂ ORALĂ

Expresia „literatură orală”, multă vreme contestată pentru ambiguitatea și contradicția în termeni pe care le manifestă, este acceptată astăzi, și pe bună dreptate, dacă nu ne împiedicăm de ideea de „scriere” și dacă definim această literatură printr-o anumită căutare a formei, a utilizării limbii - fapte conferind textului transmis pe cale orală o valoare estetică recunoscută de utilizatori. Autorii anglo-saxoni îi preferă termenul de *folklore*; în Franța, acest termen a dobândit deja o coloratură arhaizantă și se poate spune că, de altfel, el acoperă un câmp mult mai larg. În civilizațiile europene și orientale, literaturile orale și scrise coexistă de multă vreme; în alte părți, textele au fost transmise numai pe cale orală; chiar dacă scrierea era mai puțin ignorată în trecutul Africii decât am fi noi tentați să o credem, ea a fost suportul unei literaturi mai degrabă savante (de exemplu poezia religioasă islamică în limba fulfuldă sau în limba hausă, transcrisă în caractere arabe). Transmiterea literaturii în cadrul civilizațiilor orale

presupune o concepție a *vorbirii* (*parole*) care pornește de la reprezentarea lumii și a persoanei umane și care explică respectul față de acestea; asemenea concepții sunt bine cunoscute acum în privința Africii.

Literatura orală este partea tradiției formulată într-un cod propriu fiecărei societăți și fiecărei limbi, în funcție de un fond cultural anume. Ea vehiculează atât istoria grupului, cât și credințele, reprezentările simbolice, modelele culturale sau viziunea asupra lumii naturale specifice acestuia. Puternic impregnată de valorile caracteristice ale societății, istoria orală servește adeseori drept bază pentru învățământul tradițional. Dar specificitatea nu exclude universalitatea: prezentând într-o formă simbolică probleme comune tuturor societăților omenesti (explicarea lumii, relațiile dintre membrii grupului familial etc), literatura orală se pretează comparativismului. A fost remarcată deja permanența excepțională și larga răspândire a miturilor și a basmelor; acestea au permis stabilirea unui index internațional (Aarne-Thompson, 1928) sau național (Delarue-Teneze, 1957 - 1958).

Formularea codificată a fondurilor culturale este determinată *de genuri*; fiecare gen respectă regulile determinante ale modului de enunțare (debit, ritm, modulație a vocii) și ale structurii (forma dialogată a ghicitorilor, alternanța în basm sau în epopee a părților narate cu cele cântate, formule de debut și de final în cazul poveștilor). Fiecare cultură prezintă genuri proprii, care nu corespund decât arareori categoriilor occidentale. Așa se face că limitele dintre mit și basm sunt neclare, mai cu seamă în situațiile când mitul nu mai face obiectul unei credințe; limbile africane tonale permit forme poetice și ghicitori în cazul căror a structura tonală este determinantă; antroponimele, mai ales cele onorifice, pot fi încadrate și ele în categoria genurilor poetice. În

societățile moderne, îndeosebi în cele urbane, genurile tradiționale au dispărut sau sunt pe cale de dispariție, dar asistăm la dezvoltarea altora (povestea hazlie) sau la renașterea unora mai vechi sub o altă formă (fenomenul „noilor povestitori” din Franța).

Procedeele stilistice orale sunt o funcție a limbii. Distincția dintre proză și poezie se cere nuanțată aici, pentru că avem de-a face cu genuri intermediare. În general, genurile narative urmăresc claritatea, expresivitatea, vivacitatea, dramatismul (dialogurile); poezia pune accent pe ritm, imagine, expresie enigmatică, jocuri de sonoritate; adeseori se asociază cu muzica. Cele două niveluri coexistă în anumite genuri (epopee, cântec medieval epic). Stilul oral mai depinde și de personalitatea transmițătorului. Talentul unui povestitor, al unui cântăreț, al unui bard va fi judecat după maniera acestuia de a utiliza resursele corpului și vocii sale (gesturi, mimică, teatralizare), pe lângă cele ale limbii. În plus, se apreciază întinderea repertoriului unui povestitor și capacitatea acestuia de a memora, care îi permite să redea texte uneori foarte lungi, fără alte variațiuni decât cele stilistice. Literatura orală urmărește permanența, stabilitatea, fidelitatea; nu este menită să inventeze, ci să reproducă. Preocuparea pentru permanentă merge totuși mână în mână cu o *variabilitate* de fapt, explicată prin mutațiile istorice și sociale, dar și printr-o relativă creație individuală, cantonată în general în domeniul *formeii*: se brodează pe baza unor teme cunoscute, cu imagini și formule extrase dintr-un fond comun. Totuși, variabilitatea poate afecta uneori și *sensul* (pentru poezie: Finnegan, 1977; pentru genurile narative: *Le conte, pourquoi? comment?* 1985).

Agenții transmițători pot fi profesioniști (povestitorii arabi sau grioți și genealogiștii africani, cântăreții epici turci etc.) sau amatori (bunicile sunt povestitoare cam

peste tot; la tuaregi, bărbații, femeile și chiar copiii improvizează versuri etc). Statutul social (preot, șaman, demnitar al unei societăți „secrete”) determină dreptul la declamarea anumitor texte religioase sau inițiatice. Funcția socială și simbolică a literaturii orale apare, acolo unde încă este vie, printre regulile de emitere. Acestea se pot referi la *timpul* enunțării (noaptea pentru ficțiuni, ziua pentru textele considerate ca fiind veridice), la *loc* (interiorul sau exteriorul casei/satului, dacă participanții sunt sau nu sunt căsătoriți), la *parteneri* (schimb exclus între anumite categorii de-rudenie, vârstă sau sex), la *repertoriu* (masculin, feminin, pentru copii, specializat) (Calame-Griaule, 1965).

Interesul pentru literatura orală (mai ales pentru basm și cântec) s-a dezvoltat la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea în Europa (pentru un istoric al disciplinei, vezi Cocchiara, 1952). Marile antologii realizate atunci în Franța sunt opera unor etnologi (Sebillot, Saintyves, Van Gennep) sau a unor erudiți locali. Școala istorico-geografică scandinavă (Aarne), cu a sa tipologie a basmelor, i-a marcat considerabil pe „folcloriști” preocupați de Europa, care s-au interesat de istoria, izvoarele și răspândirea textelor. Școala formalistă rusă, care a readus în actualitate logica structurilor narative, a fost descoperită în Occident în 1958, prin traducerea americană a lui Propp (ediția în limba rusă, 1928); influența lui este și astăzi importantă. Structuralismul s-a interesat de mituri, de sistemele de opoziții inconștiente care le susțin, de transformările temelor (Lévi-Strauss, 1964 - 1971). Dintre lucrările de la care se reclamă astăzi cercetătorii pentru analiza narativă, trebuie să le mai cităm pe cele ale semioticienilor (Greimas) și ale lui Dumezil (1968 - 1971). În ultimii 20 de ani s-au efectuat cercetări de teren pe toate continentele; emolingviștii consideră textele orale un câmp privilegiat de

manifestări lingvistice dintr-un context cultural și social. Dintre numeroasele publicații (pentru Africa: Gorog, 1981), putem cita colecțiile specializate: „Les littératures populaires de toutes les nations” și „Classiques africains” (Paris); „The Oxford Library of African Literature”; „Mémoires d’homme” (Québec) etc, precum și revistele consacrate literaturii orale: *Cahiers de littérature orale* (Franța), *Fabula* (Germania), *Journal of American Folklore* (Statele Unite) etc. Însă cercetarea mai trebuie intensificată încă, dacă se dorește salvarea unui patrimoniu pe cale de dispariție în numeroase țări.

G. CALAME-GRIAULE

AARNE A., THOMPSON S. (1928), 1961, *The Types of the Folk-Tale. A Classification and Bibliography*, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki.

— CALAME-GRIAULE G., *Ethnologie et langage. La parole chez des Dogon*, Gallimard, Paris.

— COCCHIARA G., 1952, *Storia del Folklore în Europa*, Boringhieri, Torino.

— DELARUE P, TENETZE M.-L., 1957 - 1985, *Le conte populaire français, Catalogue raisonné des versions de France et des pays de langue française d’outre-mer*, t. I, Erasmé, Paris, 1957; t. II, Maisonneuve - Larose, Paris, 1964; t. III, Maisonneuve - Larose, Paris, 1976; t. IV, Maisonneuve - Larose, Paris, 1985. - DUMEZIL G., 1968 - 1971, *Mythe et épopée*, Gallimard, Paris; t. I, *L’idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*; t. II, *Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi*, 1971. - FINNEGAN R., 1977, *Oral Poetry Its Nature, Significance and Social Context*, Cambridge University Press, Cambridge.

— GOROG V., 1981, *Littérature orale d’Afrique noire, Bibliographie analytique*, Maisonneuve - Larose, Paris. - „Le conte, pourquoi? comment? - „Folktales, Why and How?”, 1984, *Actes des Journées d’études en littérature*

orale «*Analyse des contes problèmes de méthode*» (Paris 23 - 26 marş 1982) Editions du CNRS, Paris.

— LEVI-STRAUSS, 1964, *Mythologiques*, Plon, Paris; t. I, *Le cru et le cuit*; t. II, *Du miel aux cendres*; t. III, *L'origine des manieres de table*; t. IV, *L'homme nu*.

— PROPP V, 1958, „Morphology of the Folktale”, part III, *International Journal of American Lingvistics*, 24 (4); 1970, *Morphologie du conte*, Le Seuil, Paris (ed. în limba rusă, 1928).

LOCUINŢĂ

Micro-mediu construit sau amenajat ca adăpost pentru oameni (şi eventual şi pentru adăpostirea animalelor, a recoltelor etc), locuinţa trebuie deosebită de habitat, ca mod de repartizare a unităţilor de rezidentă pe un anumit teritoriu. Fără îndoială că locuinţa oferă, prin diversitatea formelor, tipurilor şi materialelor de construcţie specifice, unele indicii cu privire la constrângerile şi facilităţile mediului în care este construită; totuşi, am greşi dacă am vedea în toate acestea o simplă expresie a determinismelor geografice şi a nevoii universale de protecţie, care ar prezenta pretutindeni aceleaşi exigente referitoare la confort. Tipurile de locuinţă pot fi foarte diferite, chiar şi în zone climaterice şi de relief similare, în cazul unor populaţii aflate la acelaşi nivel tehnic sau, dimpotrivă, pot fi asemănătoare în ecosisteme foarte diversificate: vezi cazul grupurilor era din Ţara de Foc, care utilizează doar nişte paravane pentru a se proteja de vânt, sau exemplul casei japoneze, construcţie foarte uşoară şi răspândită până în zonele siberiene. Tehnică de consum, mai puţin subordonată constrângerilor materiale şi funcţionale decât tehnicile de producţie sau de achiziţie, locuinţa apare, în fapt, ca rezultat al unei pluralităţi de factori (pedologici, climaterici, istorici, economici, sociali, simbolici etc), ordonaţi şi ierarhizaţi de fiecare societate în parte, după

modalități proprii. Astfel, o construcție poate fi considerată ca fiind sinteza formală a mai multor *alegeri* succesive între posibilități diverse, factorii naturali apărând adeseori în analiză ca restrictivi, mai degrabă decât ca determinanți (Rapoport, 1972); de asemenea, restrictive sunt mijloacele tehnice și economice de care dispune o societate pentru a-și edifica mediul ideal dorit. Scopul unui studiu etnologic al casei este acela de a releva acest joc complex de criterii, exigențe, limite ce interferează în producerea și ocuparea unui spațiu construit. În orice caz, trebuie luate în considerare următoarele aspecte:

Modul selectiv în care arhitecturile vernaculare răspund la inconvenientele mediului înconjurător (excese climaterice, insecte etc). În măsura în care aceste societăți nu dispun de mijloacele tehnice necesare pentru realizarea unui micro-mediu perfect autonom, construcția trece printr-un proces de evaluare a inconvenientelor de remediat cu prioritate. Pereții și acoperișurile din pământ (chirpici, vălătuci, cărămizi arse) prezintă, de exemplu, calități excelente în privința izolării termice, dar și inconvenientul de a fi foarte fragile. De altfel, căutarea unei locuințe optime nu este subordonată doar unor considerații de ordin practic; la stabilirea locului de construcție – neplăcut sau atractiv –, a orientării și formei clădirilor, precum și la alegerea materialelor se va ține seama, în proporții variabile, de constrângerile climaterice (vezi pereții în absidă specifici fermelor normande sau cabanelor din Camargue, concepuți astfel încât să constituie un obstacol cât mai mic în calea vântului), de scara socială (folosirea cu ostentație, în cazul unor societăți aflate în faza de tranziție, a unor materiale moderne, chiar dacă nu foarte potrivite în ambient) sau de rațiuni de ordin simbolic (orientarea casei japoneze în funcție de o axă ideală nord-vest/sud-est).

Modalitățile tehnice utilizate cu precădere pentru

rezolvarea problemelor fundamentale legate de stabilitatea construcției (repartizarea forțelor verticale și orizontale exercitate de componentele superioare ale clădirii – acoperiș din piatră sau din foaie de cort – pe elementele de rezistență – ziduri sau pari). Soluțiile adoptate sunt sugestive pentru gradul de evoluție tehnică: de exemplu, în problema susținerii greutatei unui acoperiș, alegerea unei modalități de repartizare a presiunii în mod egal pe pereții unei incinte sau pe niște stâlpi centrali pe care este așezată coama șarpantei. Aceste procedee de construcție depind mecanic de sistemul tehnic în care se integrează: confecționarea șarpantelor metalice, bunăoară, nu s-a putut dezvolta decât ca urmare a unor modificări profunde în domeniul tehnicilor siderurgice, care nu au fost posibile decât după inventarea mașinii cu abur. Aceste procedee sunt legate funcțional și de alte sectoare ale activității tehnice: astfel, locuințele păstorilor nomazi sunt în general mobile, ușor de demontat și de transportat. Cu excepția celor mai simple forme (paravane, colibe), locuința este rezultatul unui lanț operator foarte complex, comportând un număr mare de etape (fundații și temelii, schelărie, osatură, acoperiș etc.) și necesitând recurgerea la mai multe ustensile, materiale, cunoștințe și priceperi aflate, în societățile lipsite de arhitecți, la nivelul unei cunoașteri logice a calităților sensibile (aprecierea materialelor din ochi, ascultat, pipăit). Întrajutorarea și cooperarea intervin în diferitele stadii ale construcției, pentru realizarea anumitor sarcini, simbolizând formele dominante de solidaritate (familială, de rudenie, de vecinătate, rurală etc), variabile în funcție de societate. După tipul de construcție, locuința poate fi avută în vedere pentru adăugiri succesive (case virtual evolutive comportând, de exemplu, pereți fără deschizături la care se pot atașa ulterior alte clădiri) sau, dimpotrivă, poate forma o unitate definitivă și neextensibilă (colibe circulare,

case prevăzute cu balcoane și deschizături pe toate laturile). Avem de-a face aici cu formule tehnice și concepții despre casă radical diferite.

Poziția locuinței și a dependențelor acesteia în cadrul sistemului de producție.

Natura, volumul, dotările clădirilor specializate (pentru creșterea animalelor, conservarea și transformarea recoltelor, activități productive etc.) dau seamă în mod direct despre importanța relativă a activităților de producție; poziția acestor clădiri (lipite sau nu de casă), statutul lor (privat sau comun) reflectă influența, mai mult sau mai puțin importantă, a structurilor comunitare (locuințe de tip microcosmos, reunind ansamblul echipamentelor necesare producției sau așezări comportând clădiri de folosință comună, cum ar fi hambarele colective în Africa de Nord, de exemplu). Spațiu amenajat, cu proporții variabile, pentru rezidență și lucru, locuința este în același timp instrument de producție și spațiu de consum al bunurilor produse.

Simbolizarea organizării sociale prin intermediul modalităților de ocupare a clădirii. Repartizarea caselor reprezintă, la scara unei așezări, traducerea spațială a raporturilor sociale dominante: raporturi de rudenie (satele circulare ale indienilor bororo din America de Sud, împărțite în două jumătăți matriliare, fiecare dintre acestea fiind subdivizată în grupuri de colibe în care locuiesc membrii aceluiași clan etc.); raporturi între straturi, caste sau clase (locuințele grupurilor dominante sunt amplasate central, iar cele ale grupurilor subordonate sunt amplasate periferic); distincții între sexe și clase de vârstă, simbolizate în multe societăți prin existența unor clădiri colective rezervate exclusiv bărbaților sau tinerilor (coliba mare la canaci, „sanctuarul bărbaților”, *baitemannageo* bororo, casele tinerilor celibatari în diverse societăți asiatice și oceaniene). Forma, organizarea

internă a unei unități de locuit depinde, printre altele, de funcția pe care o are structura grupului domestic care stă aici: camere sau etaje repartizate în funcție de generație (în cazul unei familii-mată, de exemplu), încăpere mare comună unde se întrunesc, la masă, toți membrii familiei extinse (comunitățile *taisibles* din centrul Franței, *zadruga* de la slavii de sud), incinte cu o morfologie foarte diferită, în funcție de numărul de soții ale unui cap de familie (vezi, pentru Camerun, Béguin el. *al*, 1952). Simbolizând unitatea de apartenență socială, casa este prin excelență „locul” unde se află ilustrate mecanismele de alianță și de filiație: prin intermediul „alegerii” locuinței, prin intermediul regulilor și strategiilor care guvernează transmiterea acesteia; în fine, locuința și dependențele ei sunt, prin suprafața și forma lor, indicii sau semne ale statutului socio-economic al celor care o locuiesc (case de stăpâni, durate în piatră cioplită și cu deschizături repartizate simetric în lumea rurală franțuzească, hambare mari, decorate cu igrane aparținând celor aflați în fruntea satelor și a districtelor la melanezienii din insulele Trobriand etc).

Modalitățile de a concepe și locui spațiul domestic, ca expresii ale etosului unei societăți. Fiecare cultură are un mod anume de a aborda categoriile public/privat, interior/exterior, închis/deschis; uneori prevalează o concepție „celulară” a casei și atunci majoritatea activităților se vor desfășura în spații comune; alteori prevalează o concepție „unitară”, fiecare familie dispunând de un cadru propriu, complet construit (Cresswell, 1976); uneori intimitatea este protejată cu strășnicie de eventualele priviri, prin ziduri exterioare oarbe (lumea islamică), alteori este doar sugerată, printr-o anumită atitudine (indienii yagua din Amazonia se izolează de viața colectivă întorcându-se cu spatele la casa mare comună); locuința poate fi împărțită în camere precis specializate

sau, dimpotrivă, poate forma o unitate polivalentă. Aceste modalități de administrare a spațiului contribuie la o viziune ideală asupra confortului, care integrează, în proporții variind după societăți, umbra sau lumina, proaspătul sau uscatul, apropierea sau îndepărtarea dintre indivizi, un mobilier fix sau unul redus la minim.

Legăturile simbolice pe care le fac societățile între cadrul construit și ansamblul credințelor și reprezentărilor lor. Sunt legături manifestate prin practicile rituale care inaugurează construcția (sacrificiu, consacrarea limitelor), asigurându-i protecția (talis-mane fixate la deschizături pentru îndepărtarea influențelor malefice), dar mai cu seamă prin rețeaua de relații stabilite între cosmologie, mitologie, viziunea asupra lumii și configurația clădirilor: corespondența dintre forma locuinței și schemele simbolice ideale (orașul imperial Lunda din Africa Centrală, în formă de broască țestoasă – animal mitic; așezările indienilor pawnee din America de Nord, reproducând pozițiile stelelor de pe cer etc.); atribuirea de valori contrastive părților casei: de sus și de jos, din stânga și din dreapta, din față și din spate (locuința kabilă din Africa de Nord, unde josul se opune susului, după cum întunericul se opune luminii, umedul uscatului, natura culturii etc). În numeroase societăți, casa este concepută după imaginea cosmosului sau a unui corp mitic: cortul tuareg de formă sferică, după imaginea pământului și a bolții cerești; locuințele fali (în nordul Camerunului), unde stâlpul central, menit să unească cerul și pământul, este asociat simbolic cu penisul bărbatului și cu crocodilul mitic.

Regulile estetice care modelează ansamblul arhitectural, proporții remarcabil echilibrate, repartiție simetrică sau asimetrică a deschizăturilor, valorizare a materialului brut sau a suprafețelor, armonia culorilor, decorații etc, formulele reținute vor conferi casei o

tonalitate stilistică singulară.

„Comprimat de civilizație”, simbol major al apartenenței etnice sau regionale (până la a deveni emblematică pentru anumite populații: i rochezii se autodefineau ca „popor al caselor lungi”), locuința constituie o temă centrală a analizei etnologice și un câmp de intervenție deosebit de sensibil în programele de dezvoltare sau de antropologie aplicată.

C. BROMBERGER

1977, *L'architecture rurale française*, (22 vol. prevăzute), Berger - Levrault, Paris.

— BEGUIN J.P. *et al.*, 1952, *L'habitat du Cameroun*, Editions de ORSTOM - Editions de l'Union Française, Paris.

— BERQUE A., 1982, *Vivre l'espace au Japon*, PUF, Paris.

— BOURDIEU P., 1972, „La maison Kabyle ou le monde renverse”, în *Esquisse d'une theorie de la pratique*, Droz, Geneva - Paris. - 1981, *Cahiers nepalais, L'homme et la maison en Himalaya*, Editions du CNRS, Paris.

— CRESSWELL R., 1976, „Techniques et Culture. Les bases d'un programme de travail”, în *Techniques et Culture*, 1: 7 - 59. - DEFFoNtă INES P., 1972, *L'homme et sa maison*, Gallimard, Paris.

— LEBEUF J.P. 1961, *L'habitation des Fali, montagnards du Cameroun septentrional*, Hachette, Paris.

— PAUL-LEVY F, SEGAUD M., 1983, *Anthropologie de l'espace*, Centre Georges Pompidou, Paris.

— RAPOPORT A., 1972, *Pour une anthropologie de la maison*, Dunod, Paris.

LOWIE Robert Harry

Antropolog american născut la Viena în 1883, din tată maghiar și mamă germană, Lowie ajunge în Statele Unite la 1893 împreună cu familia și se instalează la New York. În 1904, studiază antropologia la Universitatea

Columbia, unde îl frecventează cu precădere pe Franz Boas; în 1908 își susține teza de doctorat (Ph. D.) consacrată mitologiei comparate. Lowie și-a oferit de foarte timpuriu serviciile lui Clark Wissler, de la American Museum of Natural History (New York). Astfel va avea prilejul primei sale experiențe de teren, în 1906, la indienii shoshone (Marele Bazin), alături de care va lucra din nou, câțiva ani mai târziu. În 1907 întreprinde primele sale cercetări la indienii crow (indieni din Câmpii). Numele său este legat în mod deosebit de aceste studii. În principal, cercetările sale de teren se dezvoltă între anii 1910 și 1916. Între 1907 și 1917 lucrează la American Museum; în 1917 este numit profesor de antropologie la Berkeley (California), unde va predă până în 1950. Cariera sa didactică se încheie la Universitatea Harvard în 1955; moare în 1957, la Berkeley.

Considerat ca unul dintre corifeii antropologiei americane, Lowie a ocupat funcții importante. a fost redactor-șef la American *Anthropologist* din 1924 până în 1934, președinte al American Folklore Society (1916 - 1917), American Ethnological Society (1920 - 1921) și American Anthropological Association (1935 - 1936); a fost ales membru al National Academy of Sciences în 1931. În timpul celui de-al doilea război mondial, Lowie a consacrat un curs Germaniei și Europei Centrale; între 1950 și 1951 a călătorit în Europa, pentru a studia la fața locului incidența războiului asupra personalității germane.

Opera lui Lowie este considerabilă și sunt foarte puține domeniile antropologiei pe care să nu le fi abordat, interesul său îndreptându-se în principal asupra faptelor de organizare socială și politică. Vom reține în special două mari titluri. *Primitive Society* (1920) și *An Introduction to Cultural Anthropology* (1934), completate de *Social Organization* (1948), *History of Ethnological Theory* (1937), lucrările sale despre indienii din Câmpii (1935,

1942) și două cărți despre Germania (1945 și 1954). În 1960, Cora Du Bois a reunit mai bine de 30 dintre textele lui Lowie publicate între 1911 și 1957. Lowie s-a ferit mereu de aura de teoretician; el lucrează în respect față de faptele etnografice, menținându-se, în privința interpretării lor, la distanță egală de funcționalismul lui

Radcliffe-Brown și de istoricismul lui Kroeber; în prefața la traducerea în limba franceză (1934) a tratatului său de antropologie culturală, își descrie demersul folosind termenul „eclectic”. Critic față de Morgan, Lowie acceptă ideea de evoluție, dar nu și pe aceea de finalism evoluționist; refuză excesele difuzionismului, dar acordă o importanță majoră faptelor de repartiție geografică și de împrumut. Preocupat să fundamenteze riguros comparația dintre sistemele socio-culturale, Lowie a fost „unul dintre primii antropologi americani care au încercat să definească noțiuni precum cea de «etnie» (*ethnic unit*) sau de «trăsătură etnică»”. Îl regăsim la începuturile metodei comparative, cu corelarea trăsăturilor pe care o va dezvolta ulterior Murdock, dar pe care el însuși nu a aplicat-o niciodată. Recunoscând că recurența anumitor trăsături de organizare socială este independentă de istorie și nu contrazice posibilitatea dezvoltării separate a culturilor, Lowie a putut fi considerat un precursor al structuralismului, în timp ce interesul său pentru faptele de limbă și pentru psihologie (non-freudiană) îi înscrie opera în curentul cultural american.

MARION ABELES

1920, *Primitive Society*, Liveright, New York (trad. fr. *Trăite de sociologie primitive*, Payot, Paris).

1927, *The Origin of the State*, Harcourt Brace & Co., New York. 1934, *An Introduction to Cultural Anthropology*, Farrar, New York (trad. fr. *Manuel d'anthropologie culturelle*, Payot, Paris).

1935, *The Crow Indians*, Farrar & Rinehart, New

York. 1937, *The History of Ethnological Theory*, Holt, Rinehart & Winston, New York (trad. fr. *Histoire de l'ethnologie classique des origines à la Deuxième Guerre mondiale*, Payot, Paris, 1971). 1942, *Studies in Plains Folklore*, University of California Press, Berkeley. 1945, *The German People: A Social Portrait to 1914*, Farrar, New York. 1948, *Social Organization*, Holt, New York. 1954, *Toward Understanding Germany*, University of Chicago Press, Chicago. 1959, *Robert H. Lowie, Ethnologist: A Personal Record*, University of California Press, Berkeley.

MURPHY R.F. 1972, *Robert H. Lowie*, Columbia University Press, New York - Londra.

— DUBOIS C. (ed.), 1960, *Selected Papers* în *Anthropology*, University of California Press, Berkeley.

M

MADAGASCAR

Popoarele din Madagascar constituie dintotdeauna o enigmă etnologică. Încă din secolul al XVI-lea, vizitatorii străini au constatat că locuitorii acestei insule, situată în apropierea coastei africane, prezintă o cultură cu influente sud-est asiatice. Limba, cu toată varietatea dialectelor vorbite în interiorul insulei, este dovada cea mai evidentă în acest sens: malgaşa face parte din familia austro-asiatică şi pare a fi foarte apropiată de unele limbi vorbite în insulele Borneo şi Celebes. Influenta Asiei de Sud-Est mai este perceptibilă şi în religie sau în organizarea socială, ba chiar şi în tipul fizic al locuitorilor. Amprenta africană se poate remarca îndeosebi în partea de sud, pe coasta orientală. Sistemul social şi religios al populaţiilor sakalava aminteşte de cel specific shona, din Zimbabwe.

Dacă dubla moştenire culturală este evidentă, nimic nu ne permite, în schimb, să precizăm data sosirii pe insulă a reprezentanţilor celor două curente migratoare, asiatic şi african, nici să analizăm condiţiile fuzionării acestora în ansamblul malgas. Popoarele din Madagascar

împărtășesc la ora actuală o cultură ce reprezintă sinteza celor două contribuții, predominante de la o regiune la alta.

Istoria a lăsat și urmele altor influente exterioare asupra culturii malgase. Este posibil ca data realizării primelor contacte cu lumea musulmană să se situeze undeva imediat după secolul al XI-lea. Colonii arabe au fost stabilite în diverse puncte de pe coastă, în epoci diferite; multe dintre acestea s-au dispersat atunci când portughezii, după ce au trecut de Capul Bunei Speranțe, i-au eliminat pe arabi din comerțul desfășurat pe Oceanul Indian. Dar relațiile cu lumea musulmană nu au fost întrerupte practic niciodată, iar din secolul al XVIII-lea nordul Madagascarului a întreținut legături strânse în special cu lumea arabo-swahili de pe coasta orientală a Africii.

Primele contacte cu Europa au loc în secolul al XVI-lea, dar nu sunt semnificative decât începând cu secolul al XVIII-lea. Pirații și aventurierii europeni se stabilesc mai întâi pe coasta orientală și se vor amesteca în treburile interne ale numeroaselor „șefi” din regiune. Ca o reacție la aceste ingerințe, autohtonii se vor regropa formând confederația Betsimisaraka. În epocă, legăturile comerciale cu insulele Mauritius și Reunion erau în plină dezvoltare: Madagascarul exporta orez, vite și mai ales sclavi; obținea în schimb arme și monezi de argint. Aceste două tipuri de relații cu europenii vor duce la o instabilitate militară și politică crescândă și vor favoriza crearea câtorva regate importante.

Beneficiarul principal de pe urma acestei situații a fost un regat de dimensiuni reduse din centrul insulei, care a început să-și extindă puterea la finele secolului al XVIII-lea și să-și consolideze cuceririle, gratie, printre altele, relațiilor fluctuante și complexe întreținute cu englezii sau, într-o mai mică măsură, cu francezii. Regatul Merina va

domina cea mai mare parte a insulei până la înfrângerea suferită în fața armatelor de invazie franceze, în anul 1895.

Merina, betsileo și alte câteva popoare ocupă Podișul Central, unde practică forme diverse de agricultură bazate pe irigații. Sistemul lor de rudenie este bilateral, iar ei se constituie în grupuri cognatice puternic endogame, a căror identitate se formează prin stabilirea unei relații mistice între membrii grupului și teritoriul ocupat, simbolizată prin morminte din piatră unde odihnesc strămoșii. Membrii acestor grupuri au ca principală obligație păstrarea patrimoniului ancestral – pământul și relicvele strămoșilor. Respectarea acestei obligații se manifestă prin ritualul unui al doilea serviciu funerar, când merina așază într-un mormânt comun relicvele uscate ale morților – elemente ancestrale ale oricărei persoane umane.

Din secolul al XIX-lea, majoritatea locuitorilor Podișului Central s-au convertit la creștinism. Rezultatul imediat a fost o creștere sensibilă a gradului de alfabetizare, fapt ce a favorizat apariția unei literaturi scrise abundente, cu un stil inspirat din forma de expresie cea mai desăvârșită din punct de vedere tradițional: arta retorică. Unele manuscrise, tratând despre istorie, obiceiuri, legi, au fost adunate într-o culegere publicată la începutul secolului și tradusă în limba franceză cu titlul *Histoire des Rois*; volumul constituie una dintre sursele de informație cele mai bogate referitoare la societatea merina tradițională.

Regiunile din sudul și din vestul Madagascarului sunt cele mai uscate din toată insula. Locuitorii lor trăiesc din agricultură, creșterea animalelor și pescuit. Cel mai important grup de aici îl constituie sakalavii, termen care îi desemnează pe locuitorii unui ansamblu de regate confederate, cuprinzând grupuri specializate cum ar fi acela al pescarilor (*vezo*); în regatele din nord trăiesc negustori musulmani. Instituția religioasă centrală,

comună tuturor sakalavilor, este un cult de posesiune asociat comemorării regilor din vechime. La fel ca în restul insulei, artele plastice s-au dezvoltat în principal în funcție de cultele funerare: un exemplu remarcabil în acest sens îl constituie sculptura în lemn, specifică marilor morminte individuale ale mahafalylor.

Populațiile de pe coasta orientală sunt mai diversificate. Majoritatea trăiesc într-un mediu forestier. Betsimisaraka și tanala, de exemplu, practică agricultura pe suprafețe defrișate. La fel ca și pe Podișul Central, monumentul funerar reprezintă centrul activității rituale; prezența morților printre cei vii este mereu amintită prin așezarea unui stâlp despicat chiar în mijlocul satului. Câteva dintre aceste populații s-au regrupat în regate mici, în vreme ce altele au preferat să evite orice formă de exercitare centralizată a puterii.

M. BLOCH

ALTHABE G., 1969, *Oppression et libération dans l'imaginaire*, Maspero, Paris.

— BARE J.-F., 1980, *Sable rouge. Une monarchie du nord-ouest de Madagascar dans l'histoire*, L'Harmattan, Paris.

— BEAUJARD P., 1983, *Princes et paysans. Les Tanala de l'Ikongo. Un espace social du sud-est de Madagascar*, L'Harmattan, Paris.

— BLOCH M., 1971, *Placing the Dead Tomb Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar*, Seminar Press, Londra - New York.

— DECARY R., 1962, *La mort et les coutumes funéraires a Madagascar*, Larose, Paris.

— DELIVRE A., 1964, *L'histoire des rois d'Imerina. Interpretation d'une tradition orale*, Klincksieck, Paris.

— DUBOIS H., 1938, *Monographie des Betsileo*, Institut d'Ethnologie, Paris.

— GRANDIDIER A. și G., 1908 - 1917, *Ethnographie*

de Madagascar, 3 vol., Imprimerie Nationale, Paris.

— LAVONDES H., 1967, *Bekoropoka. Quelques aspects de la vie familiale et sociale d'un village malgache*, L'Harmattan, Paris.

— LINTON R., 1933, *The Tanala. A Hill Tribe of Madagascar*, Field Museum of Natural History, Chicago.

— LOMBARD J., 1988, *Le royaume sakalava du Menabe. Essai d'analyse d'un système politique à Madagascar, XVI-XXe siècles*, Editions de l'ORSTOM, Paris.

MAGIE

„Este uimitoare persistenta cu care, în ciuda atâtor eșecuri, omenirea a creditat mereu și pretutindeni ideea de magie și a conchis că aceasta ar avea rădăcini solide”, scria Schopenhauer în 1836 (1969: 165). Mirarea lui nu este nici pe departe negată de antropologie: magia se poate întâlni pretutindeni și în toate timpurile. În Europa o aflăm la grecii antici – din a căror limbă provine și termenul –, înregistrează un oarecare declin în epoca modernă (Thomas, 1971), dar se regăsește în societățile industrializate (Favret-Saada, 1977).

Se obișnuiește ca, în cazul actului magic, să se studieze protagoniștii, circumstanțele producerii sale și raporturile dintre aceste elemente. De regulă se face distincția între magie *preventivă* și magie *activă*, ori între magie *albă* sau *benefică* și magie *neagră* sau *malefică*. Ghicitorul identifică actul magic antisocial, iar vrăjitorul îl combate. Considerând practicarea magiei negre ca *voluntară* și incluzând-o în domeniul „vrăjitoriei” sau, mai precis, al descântecului (*witchcraft*), mulți autori de expresie franceză utilizează termenul de „magie” (albă, adeseori exclusiv de intervenție voluntară) ca echivalent pentru *sorcery*.

Perspective evoluționiste și comparative

Teza unei diferențieri progresive între știință, religie

și magie a fost propusă de Frazer (1900). Începând cu secolul al XVI-lea, cunoașterea verificabilă empiric se desparte de cunoașterea dogmatică; aceasta din urmă se sustrăgea *a priori* oricărei verificări experimentale, asemenea credinței religioase, sau se fundamenta pe premise false, asemenea magiei. O astfel de ideologie intelectualistă și evoluționistă opune magia și religia, raționalității sau științei, asociindu-le opoziția cu antinomia dintre gândirea arhaică și gândirea modernă.

Mauss (1950) se înscrie în optica intelectualistă a lui Frazer, H. Spencer și E.B. Tylor, atunci când definește magia ca pe „un sistem de inducții *a priori*, operate sub presiunea necesității”. Magia constă deci în cunoștințe, credințe și practici împărtășite, inițiatice, născute din nevoia de a acționa asupra forțelor indescifrabile și impersonale inerente naturii sau anumitor persoane (*mana*). Prin magie se încearcă manipularea acestor forte sau captarea lor, pentru a le utiliza într-un scop anume. Religia ar fi orientată, într-un mod dezinteresat și într-un context cultural dat, spre o forță transcendentă, adeseori individualizată.

Frazer situează magia și religia într-o relație de filiație și de diferențiere. Acolo unde magia ar ține de o căutare individuală, pe care grupul o deturneză în propriul său folos pentru a beneficia de captarea forțelor oculte, religia ar fi o creație colectivă și, ca atare, ar avea o funcție de integrare (aceasta este și poziția lui Durkheim). Nici până în zilele noastre (Halipike, 1979) nu a fost abandonată ideea că gândirea magică ar caracteriza gândirea primitivă și gândirea infantilă. Ea nu ar fi lipsită de analogii cu formele de apărare, chiar nevrotice, de anxietate sau cu alte sentimente de alienare. Reprezintă un aspect caracteristic al gândirii prelogice a copilului și al dorințelor lui narcisiste (Roheim). Lévi-Strauss (1958) arată că, operând cu transferuri simbolice cum ar fi cura

psihanalitică, magia practică de șamanul amerindian în cazul nașterilor dificile ar induce o transformare organică și psihică, prin restructurarea materialului mitic și simbolic.

În vreme ce sacrificiul, stabilind o comunicare între sacru – pol metafizic abstract – și profan, este un act religios tipic, magia, dimpotrivă – spune Mauss (1950), ca de altfel și Malinowski –, este pragmatică. Dacă incantația magică poate merge până la constrângerea forțelor impersonale și se înrudește astfel cu deochiul sau cu vrăjitoria, rugăciunea religioasă din contră, se prezintă ca un tip de discurs persuasiv bazat pe respect: zeii nu intervin decât după bunul lor plac. Gândirea magică este atentă la tot ceea ce pare anormal sau excepțional, cum ar fi unele trăsături înnăscute, individuale (psihice: telepatia, clarviziunea; fizice: diformități, gemeni, epilepsie) sau sociale (căpetenie, gropar, cioban, matroană, văduvă). Asemenea vrăjitoriei, magia procedează adeseori prin răsturnarea normelor de conduită sau de reprezentare, dacă nu chiar prin răsturnarea unor interdicții: se vorbește de magie *transgresivă*. Totuși, unele ritualuri considerate ca religioase prezintă, în practică, o întreagă gamă de conduite de manipulare, grăitoare pentru întrepătrunderile magiei cu religia.

Tezele intelectualiste care ajung să reducă magia la o știință bastardă, dominată de o cauzalitate falsă din cauza lipsei de preocupare pentru experiment, au stârnit reacții diverse. Adoptându-se o perspectivă instrumentalistă sau pragmatică, s-a susținut ideea că determinismul magic nu este accesibil decât persoanei care se bucură de drept și de putere asupra unor enunțuri și gesturi manipulatorii legate de circumstanțe precise. În absența forțelor manipulate nu se poate vorbi de magie, ci doar de procedee. Adoptând o asemenea perspectivă, Malinowski (1935) clasifică diversele funcții ale magiei în funcție de

scopurile urmărite. Prin faptul că identifică modul în care tehnicitatea constituie trăsătura comună acestor operațiuni disparate, el se desprinde de tradiția intelectualistă. Evans-Pritchard (1937) a susținut că, spre deosebire de știință, gândirea magică - cel puțin la populația azande din Sudan - nu se preocupă atât de mecanismele producătoare de nenorociri, cât de autorul acestora și de motivațiile lui. Horton (1967) a arătat că, față de „gândirea științifică”, bazată pe legături biunivoce de la cauză la efect, „gândirea tradițională africană” ar postula, pentru același efect, o serie permutabilă de entități cauzale „magico-religioase”: genii, morți, descântece, puteri magice. În fața acestor teze divergente, tributare ideologic și care nu văd în culturile abordate decât prea puține caractere comune fenomenelor zise magice, unii autori (Beattie, Firth, Lienhardt, Nadel) au propus operarea unei deconstrucții a noțiunii de „magie”. Așa au procedat și Crick în cazul vrăjitoriei, Lévi-Strauss pentru totemism sau Needham pentru înrudire.

O artă sui generis

Lévi-Strauss (1962) a facilitat ieșirea din cadrele ideologiei evoluționiste: în interiorul unei culturi date, practicile numite magice dau seamă de felul cum este ordonat universul. Frazer (1922) făcuse distincția între magia *homeopatică* sau *imitativă* („tot ce se aseamănă se adună”) și magia *contagioasă* („obiectele care s-au aflat pentru un timp în contact unele cu altele continuă să interacționeze și de la distanță”). S-ar putea spune că Lévi-Strauss eliberează aceste noțiuni din granițele lor substantivizate, prin distincția dintre operațiunile metaforice și operațiunile metonimice (Lévi-Strauss, 1962).

În mod analog, unii autori (Beattie, Skorupski) privilegiază funcția operativă sau expresivă, dar nonreferențială, a magiei. Considerând că magia este mai apropiată de artă decât de știință, aceștia nu mai caută în

ea o logică, o cauzalitate, ci o supun unei hermeneutici: practicile magice nu trebuie interpretate din perspectiva funcției sau structurii lor socio-economice, ele semnifică în sine ceea ce nu are sens sau nu este explicabil. Pentru a descoperi inclusiv funcțiile latente ale practicilor magice și a le înțelege eficacitatea *sui generis*, analize cum ar fi aceea a lui Tambiah (1973) se bazează pe o transpunere a teoriei actelor de vorbire elaborată de Austin și Searle. Ca act de vorbire ilocutor, practica magică este eficace tocmai pentru că enunță sau operează: (făcătura, înfigerea unui cui într-o statueta, ruperea unei fotografii etc.).

Magia este mai mult un sistem de gândire decât o formă de comunicare sau de semnificare. Ea ține totodată, și poate că înainte de orice altceva, de procesele cognitive primare ce ne caracterizează emoțiile și experiențele corporale neverbalizate, de structurile afectivității (Bachelard). Experiențele corporale și afective sunt transpuse metaforic în domeniul forțelor sociale și al celor mai importante evenimente din viață; astfel, ele alimentează reprezentările și practicile magice. J. Favret-Saada (1977) propune un demers nou, abandonând orice conceptualizare străină de discursul vrăjitoriei din pădurile din vestul Franței, pentru a nu da seamă decât de modalitățile prin care se autosemnifică forțele și practicile magice: acestea transformă obiectul de referință și acționează asupra „clientului” vrăjitorului, pretinzând totodată că nu acționează decât asupra obiectului discursului, anume asupra „forțelor”.

R. DEVISCH

EVANS-PRITCHARD E.E., 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Clarendon Press, Oxford.

— FAVRET-SAADA J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts: la sorcellerie dans le bocage*, Gallimard, Paris.

— FRAZER J.G., 1900, *The Golden Bough: A Study în Magic and Religion*, 3 vol., Macmillan, Londra.

— HALLPIKE C, 1979, *The Foundations of Primitive Thought*, Clarendon Press, Oxford.

— HORTON R., 1967, „African Traditional Thought and

Western Science”, în *Africa*, 37: 50 - 71, 155 - 187. - LEVI-STRAUSS C, 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris; 1962, *La pensée sauvage*, Plon, Paris.

— MALINOWSKI B., 1935, *Coral Gardens and Their Magic*, 2 vol., George Allen & Unwin, Londra (trad. fr. *Les jardins de corail*, Maspero, Paris, 1974).

— MAUSS M., HUBERT H., 1902 - 1903, „Esquisse d'une theorie generale de la magie”, în *L'Année Sociologique*, 7. - SCHOPENHAUER A., 1836, *Über den Willen in der Natur*, Frankfurt (trad. fr. *De la volonte dans la nature*, PUF, Paris, 1969).

— TAMBIAH S., 1973, „Form and Meaning of Magical Acts: A Point of View”, în R. Horton, R. Finnegan (ed.), *Modes of Thought: Essay on Thinking in Western and Non-Western Societies*, Faber & Faber, Londra: 199 - 229. - THOMAS K., 1971, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth - and Seventeenth - Century England*, Weidenfeld & Nicholson, Londra.

MAINE Henry James Sumner

Născut în 1822 la Jersey, jurisconsult și universitar, om de stat și istoric al dreptului, Henry James Sumner Maine poate fi considerat fondatorul sociologiei și antropologiei juridice. El aparține generației de gânditori victorienți care au modificat profund ideile și metodele referitoare la înțelegerea liantului social. După studii clasice încheiate strălucit la Henley-on-Thames, iar apoi la Cambridge, ocupă din 1847 catedra de drept civil de la Universitatea din Cambridge. Trei ani mai târziu, chemat în baroul (*Bar*) din Londra, va face carieră de jurnalist specializat în afaceri internaționale, cu precădere americane. Susține conferințe despre dreptul roman și se

impune astfel ca specialist în filosofia juridică. Publicarea volumului *Ancient Law* din 1861 îi va consacra reputația; în același an este numit Legal Member of Council în India. Între 1862 și 1869, Maine se află în Calcutta, unde exercită înalte responsabilități pe lângă cabinetul viceregelui, având o influență directă asupra legislației indiene din epocă. În 1864 este numit vicecancelar al Universității din Calcutta. Ulterior va ocupa o catedră de jurisprudență la Oxford, înainte de a i se atribui un scaun în Biroul Consiliului Indian de la Londra. Moare la Cannes, în 1888.

Pornind de la ideea că în primele forme de organizare socială dreptul este inseparabil de religie, Maine arată în *Ancient Law* că responsabilitățile sunt colective și că modelul familiei patriarhale definește legături de rudenie agnatică, perpetuate prin rituri solemne și întruchipate într-o proprietate unitară indiviză. Disoluția treptată a acestui model și a acestor legături, emergenta individului ca personalitate legală explică tranziția – condensată în formula celebră *from status to contract* – prin care se caracterizează ascensiunea societăților orientate spre un progres al autonomiei dreptului. La această tipologie a formelor sociale se adaugă, în plan politic, concepția unei suveranități diferențiate în trei etape: tribală, universală, teritorială, pe care Maine le pune în legătură cu stadiile succesive ale istoriei sociale. Primele sale conferințe, publicate în 1871 sub titlul *Village Communities of the east and West*, reiau mai multe teme anunțate în *Ancient Law* și constituie primul studiu sistematic asupra evoluției lente, specifice societății rurale a castelor. Afirmând că o mare parte din Europa supraviețuiește încă în India, Maine nu a enunțat doar ideea identificării zonelor îndepărtate cu trecutul, recurentă în întregul evoluționism social din secolul al XIX-lea: el intenționa să demonstreze că analiza societății indiene era necesară pentru a înțelege istoria

dreptului occidental. Acestei demonstrații îi sunt consacrate două lucrări, publicate în 1875: *Lectures on the early History of Institutions* și *The effects of Observation of India on Modern European Thought*. Aici el schițează un proiect de știință socială comparată, punând astfel bazele studiilor indo-europene. În pofida reacțiilor critice stârnite de darwinismul social încarnat de Taylor, Morgan și el însuși, Maine va influența întreaga sociologie germană, franceză și americană, toate datorându-i conceptul de " opoziție tipologică". Morgan îl va utiliza pentru a face distincția dintre *societas* și *civitas*, Tonnies pentru definirea termenilor *Gemeinschaft* și *Gesellschaft*, Durkheim, în fine, pentru formularea opoziției dintre *solidaritatea organică* și *solidaritatea mecanică*. În antropologie, Redfield și

Lowie preiau mult din concepția sa, iar recenta creștere a interesului pentru studierea rolului istoriei în diferențierea modelelor culturale dovedește permanența influenței sale.

J.-C. GALEY

1861, *Ancient Law. Its Connection with the early History of Society and Its Relations to Modern Ideas*, John Murray, Londra. 1871, *Village Communities in the east and West*, John Murray, Londra. 1875, *Lectures on the early History of Institutions*, John Murray, Londra; *The effects of Observation of India on Modern European Thought*, John Murray, Londra. 1883, *Dissertation on Early Law and Custom*, John Murray, Londra. 1885, *Popular Government*, John Murray, Londra. 1888, *International Law*, John Murray, Londra.

BOHANNAN P., 1963, *Social Anthropology*, Holt, New York.

— DUMONT L., 1966, „The Village Community from Munro to Maine”, în *Contributions to Indian Sociology*, IX: 17 – 32, Mouton, Paris.

— FEAVER G., 1969, *From Status to Contract: A Biography of Sir Henry Maine*, Longmans, Londra.

— GRAND DUFF M.E., 1892, *Sir Henry Maine: A Brief Memoir of His Life, with Some of His Indian Speeches Selected and edited by Whitley Stokes*, J. Murray, Londra.

— REDFIELD R., 1950, „Maine's Ancient Law in the Light of Primitive Societies”, în *Western Political Quarterly*, în 574 - 579. - THORNER D., 1951, „The Comparative Method of Sir Henry Maine”, în H. Ausubel, J.B. Brebner, E.M. Hunt (ed.), *Some Modern Historians of Britain*, The Dreyden Press, New York.

MALINOWSKI Bronisław Kaspar

Născut la Cracovia (Polonia) în 1884, Bronisław Kaspar Malinowski adoptă mai întâi o formație de matematician și de fizician. După ce își obține doctoratul, în 1908, se întoarce spre etnologie. În 1910 se stabilește în Marea Britanie, unde urmează cursuri la London School of Economics și, astfel, ajunge să-i cunoască pe C.G. Seligman, A.R. Radcliffe-Brown și E. Westermarck. Sub influența acestuia din urmă redactează, pornind de la sursele scrise disponibile, o lucrare pe tema *Familia la aborigenii din Australia* (1913). Cu ajutorul lui Seligman efectuează, în 1914, prima dintr-o serie de trei misiuni etnografice în Noua Guinee și petrece câteva luni la populația mailu' din sud-estul insulei, înainte de a întreprinde cercetări în arhipelagul Trobriand; acestea vor avea loc în perioada 1915 - 1918. Esențialul lucrărilor sale anterioare anului 1935 se bazează pe rezultatele înregistrate acum. Toate sunt tributare unei concepții specifice a funcționalismului, susținută de Malinowski până la sfârșitul vieții sale, prin scrieri teoretice în care își explicitează și elaborează principiile. În 1938 se stabilește în Statele Unite unde coordonează seminarii la Universitatea Yale. Moare în 1942, la New Haven. La

câteva decenii după moartea lui Malinowski, foarte puține aspecte din opera sa au mai rămas necontroverse. Printre acestea se numără modul cum definește el o tehnică intensivă de cercetare „pe teren” și aplicarea exemplară a acesteia la etnografia societăților trobriandeze; ambele îi asigură posteritatea, prin faptul că marchează o îndepărtare definitivă de lucrările contemporanilor săi. În întâmpinarea tezelor de inspirație evoluționistă sau difuzionistă dominante în contextul științific de la începutul secolului, Malinowski, respingând validitatea oricărei istorii conjuncturale, vede în analiza sincronică a sistemelor de acțiune obiectul privilegiat al antropologiei sociale. El afirmă necesitatea metodologică de a institui această disciplină pe o bază experimentală și îi fixează principiile. O ședere prelungită în cadrul societății studiate și stăpânirea limbii vernaculare – vizând mai cu seamă depășirea pragului informatorilor specializați – sunt astfel preconizate ca mijloace indispensabile pentru însușirea cât mai deplină a complexității unei „tradiții vii și lucrătoare”. În monografiile sale din 1916, 1922 și 1935, ritmul alert al descrierilor, diversitatea abundantă a datelor prezentate în ramificațiile și variațiunile lor, preocuparea pentru detaliu semnalează desprinderea de stilul cu tonalități de muzeu, specific demersurilor etnologice din epocă. Mai mult, Malinowski dă dovadă și de originalitate teoretică. Grija lui de a scoate la iveală pluralitatea faptelor observate, în contextul lor, se sprijină pe postulatul că toate aceste fapte trebuie să aibă un sens unele în raport cu altele. Sarcina etnografului, explică el, constă într-o construcție permanentă prin care încearcă să lege între ele datele izolate și să le studieze coerentă. Cu aceasta se ocupă, de pildă, în studierea fenomenului *hula* (1922), arătând că nu putem înțelege funcționarea schimburilor intertribale independent de instituția „șefiei”, de modul de organizare

a muncii și a tehnologiei, de reprezentările referitoare la credințe și la mitologie, de valorile sociologice asociate prestigiului și abundenței, de datele lingvistice relative la incantațiile rituale etc.

Prin identificarea legilor generale ce guvernează integrarea în sisteme de elemente aparent eterogene, Malinowski, dincolo de cazul societăților din Trobriand, definește schema de interpretare prin compararea societăților și înțelegerea „culturii” ca fenomen universal. În mod fundamental, acest demers este inspirat prin aceea că va susține mereu o miză științifică majoră: elucidarea raportului dintre componentele socio-culturale și motivațiile lor individuale. Potrivit unuia dintre principalele sensuri care îi sunt atribuite, termenul de „cultură” desemnează totalitatea integrată pe care o formează diversele instituții ale unei culturi și care asigură, împreună cu condiționarea membrilor acesteia, transmiterea modelelor dobândite.

Ideea unei coerente organice a culturii îl determină pe Malinowski să desprindă importanta noțiunii de „context”, pe care o împinge la extrem, și să înțeleagă interdependența faptelor sociale ca pe o expresie a necesității lor funcționale. Dacă un fapt nu devine inteligibil decât în cadrul relațiilor de solidaritate cu alte fapte, în cadrul întregului cultural, atunci recunoașterea existenței acestuia echivalează cu a-i postula o finalitate practică. Conform unei astfel de viziuni utilitariste, care atribuie unei realități particulare o funcție necesară – rațiune de a fi și, totodată, consecință a ei –, scopurile implicate nu sunt nimic altceva decât necesități. Teoria elaborată de Malinowski în acest sens (1931 și 1944) distinge între „necesități elementare” – biologice, universale și preculturale – și „necesități derivate” – induse prin procesul de adaptare, impunând un nou tip de determinism asupra comportamentelor umane și

caracterizând cultura ca pe un mediu secundar vital. Din această perspectivă, a explica funcția unui fapt social înseamnă a arăta prin ce anume satisface el una dintre aceste necesități, ca imperativ pentru supraviețuirea comunității și perpetuarea culturii. Dintr-un punct de vedere occidental, o asemenea perspectivă presupune degajarea raționalității. Așa se întâmplă cu magia, care, chiar dacă nu rezidă într-o cunoaștere științifică verificată, este rațională prin faptul că exercită un efect regulator asupra afectivității și satisface o nevoie de optimism și de armonie (1931: 639 - 640, 1935: 457 - 458, 1944: 198 - 200, 1948: 90). Ea are ca funcție integrarea culturii - în pofida piedicilor, cum ar fi miturile, cartele și barierele tradiției - cu religia, ca garant al stabilității grupurilor sociale (1931: 640, 1944: 174, 1945: 82, 1948: 54, 144, 146).

Obișnuința de a reda totul în termeni operaționali explică propensiunea lui Malinowski de a face din economie baza întregului social și de a elimina tot ceea ce, în opoziție cu „realitatea” faptelor, nu ține prin sensul său decât de un „ideal”; el va evidenția limitele contribuției sale și ale viziunii asupra schimbărilor sociale, în critica psihanalizei freudiene (1927). Malinowski abordează schimbările sociale numai din perspectiva unei etnologii aplicate, preconizând cercetarea unor interese comune albilor, agenți ai evoluției pentru că provin dintr-o cultură mai elevată, și negrilor, reprezentanți ai unei culturi esențial pasive și conservatoare (1945). Caracterul mărginit al teoriilor sale justifică creditul scăzut care li se acordă astăzi. La origine, ele provin totuși din punctul de vedere hotărât pragmatic, de unde autorul lor își va inspira demersul etnografic novator. Acestuia, marcat la Malinowski de nevoia de autenticitate și de înțelegere totală, îi datorăm parțial eliberarea etnologiei de „miturile” - evoluționiste și difuzioniste - care o sclerozau

la începutul secolului, deschiderea disciplinei pentru investigarea unor domenii mai mult sau mai puțin explorate ca obiecte de studiu antropologic (tehnologie, sexualitate, lingvistică, drept cutumiar) și angajamentul durabil în reflecția asupra unor noțiuni precum aceea de „context”, „valoare economică” sau „reciprocitate”.

M. JEUDY-BALLINI

1963 (1913), *The Family among the Australian Aborigènes: A Sociological Study*, Schocken Books, New York. 1916, „Baloma: the Spirits of the Dead in the Trobriand Islands”, în *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, t. XLVI: 353 - 430 (reprodus în *Magic, Science and Religion, and Other Essays*, New York, 1954). 1960 (1922), *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 1963). 1961 (1926), *Crime and Custom in Savage Society*, Routledge & Kegan Paul, Londra. 1963 (1927), *Sex and Repression in Savage Society*, World Publishers Company, Cleveland (Ohio) - New York (trad. fr. *La sexualité et sa repression dans les sociétés primitives*, Payot, Paris). 1962 (1929), *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia: An Ethnographic Account of Courtship, Marriage and Family Life among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea*, Harcourt, New York (trad. fr. *La vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Melanesie*, Payot, Paris, 1930). 1931, „Culture”, în *Encyclopaedia of the Social Sciences*, t. III-IV, New York: 621 - 646. 1966 (1935), *Coral Gardens and Their Magic*, 2 vol., George Allen & Unwin, Londra (trad. fr. *Les jardins de corail*, Maspero, Paris, 1974). (1944) 1960, *A Scientific Theory of Culture, and Other Essays*, Oxford University Press, New York (trad. fr. *Une théorie scientifique de la*

culture et autres essais, Maspero, Paris, 1968). 1961 (1945), *The Dynamics of Culture Change. An Inquiry into Race Relations in Africa*, Ed. by Phyllis M. Kaberry, Yale University Press, New Haven (Conn.) – Londra (trad. fr. *Les dynamiques de l'évolution culturelle. Recherche sur les relations raciales en Afrique*, Payot, Paris, 1970). 1954 (1948), *Magic, Science and Religion, and Other Essays*, Doubleday, New York.

FIRTH R. (ed.), 1963, *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronisław Malinowski*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— PANOFF M., 1972, *Bronisław Malinowski*, Payot, Paris.

MANA

În 1881, misionarul și lingvistul R.H. Codrington analiza un concept religios fundamental pentru estul melanezian, *mana*, vector difuz de putere spirituală sau de eficacitate simbolică, presupus a caracteriza obiecte și persoane. El explica în raportul inițial că „noțiunea vehiculată prin această vocabulă [...] este vagă, iar originea acestei puteri nu este, după câte se pare, foarte clar conturată în mintea indigenilor”. După zece ani de corespondență cu Marett și cu alți teoreticieni ai religiei primitive, analizele lui Codrington (1891) au devenit mai precise: *mana* îi apărea acum ca „o putere de influență atașată unor persoane sau obiecte”, vehiculată de fantome și de spirite.

Evoluționismul cultural, care căuta în totemism și în animism formele originare ale religiei primitive, a plasat *mana* în centrul dezbaterilor antropologice. Dovezile lingvistice și etnografice conform cărora *mana* ar fi prezentă atât în Melanezia, cât și în Polinezia, extrase mai ales din dicționarul comparativ al luitreager, au stârnit curiozitatea unor teoreticieni precum Lehmann, Marett sau Mauss. Cu mult înainte de a se fi reunit la un loc mai

multe date etnografice solide, *mana* era deja înțeleasă în discursul antropologic ca un fel de vehicul de forță spirituală, pe care Handy (1927) o compara cu electricitatea, iar Fox (1924) cu un fluid impalpabil în care ar fi cuprinse obiectele respective. Primele analize ale lui Codrington lăsau totuși să transpară unele dificultăți.

H. Hubert și M. Mauss (1902 - 1903: 108) scriau: „*Mana* nu este doar o forță, o ființă, ci este și o acțiune, o calitate și o stare. Cu alte cuvinte, termenul este în același timp un substantiv, un adjectiv și un verb. Se spune despre un obiect că este *mana*, pentru a spune că el are această calitate; aici, cuvântul este un soi de adjectiv [...]. În concluzie, cuvântul subsumează o multitudine de idei pe care le desemnăm prin expresii cum ar fi: puterea vrăjitorului, calitate magică a unui obiect, lucru magic, ființă magică, a avea putere magică, a fi descântat, a acționa magic”. Dar, până la urmă, ambiguitatea nu s-a rezolvat pe baza unei clarificări etnografice, ci printr-o convenție terminologică: în mod fundamental, *mana* a devenit un substantiv.

Dezbaterea antropologică asupra religiei primitive a făcut uz cu regularitate de termenul *mana* pentru a ilustra (cu ajutorul conceptelor nord-americane paralele de *manitu* și *orenda*) ideea unei calități abstracte sau a unui suport al puterii supranaturale pe care se sprijină acțiunea omenească, depinzând totodată de ea; *mana* a trecut astfel în metalimbajul antropologic. Hubert și Mauss au conferit conceptului de *mana* un loc de prim-plan în primul lor eseu despre magie (1902 - 1903), la fel ca și Durkheim, în interpretarea sa asupra religiei australiene (1906). *Mana* melaneziană, așa cum o descriesese Codrington, se regăsea *in nuce* în religia australiană.

C. Lévi-Strauss, în prefața sa la antologia de eseuri a lui Mauss (1951), pledează pentru o semnificație încă mai generală a conceptului de *mana*. El îi definește înțelesurile

ca ținând de " o formă a gândirii universale și permanente " și făcând oficiul de simboluri culturale fundamentale, în măsura în care acestea sunt „vide”; *mana* conține semantic o „valoare simbolică zero”, după modelul „fonemului zero” din fonologie. La fel ca *truc* sau *machin* din limba franceză (rom. fam. „Asta, chestie, cutare”), *mana* nu înseamnă nimic și poate, deci, semnifica orice. Interpretarea lui Lévi-Strauss este dusă mai departe de P. Boyer (1986), care analizează *mana* ca pe un tip particular al „conceptelor vide” abstracte, ale căror proprietăți tin totuși de lumea naturală.

În pofida teoretizărilor generale, bazate îndeosebi pe lucrările lui Codrington, fundamentele empirice ale acestor interpretări sunt fragile. Scrierile lui Hocart despre Simbo (Insulele Solomon, partea occidentală), Fiji și Tonga au făcut loc unor noi întrebări: în limbile oceaniene, *mana* este în general un verb căruia i se asociază ideea de eficacitate; un remediu sau o acțiune magică reușită este *mana*. Sensul subtil al conceptului de *mana* din Polinezia a fost clarificat de Firth, în articolul său despre *mana/manu* la Tikopia (1940). Hogbin (1936: 245) vorbește despre atitudinea pragmatică a locuitorilor din Guadalcanal (Insulele Solomon): „Nimeni nu știe cum anume acționează *nanama* (= *mana*) și nimeni nu-și pune această întrebare”. Când descrie religia populației kwaio (Insulele Solomon), Keesing (1982) evidențiază la rândul lui pragmatismul utilizării acestui concept, verb de stare asociat ideii de eficacitate sau de putere, dar și formulă incantatorie de rugăciune: *mana-ise* „*mana* pentru noi”.

R. Keesing (1984) s-a preocupat de evidențierea, bazată pe date lingvistice și etnografice, a unei scheme semantice care se regăsește în toate zonele Oceaniei: utilizarea cuvântului *mana* și a derivatelor acestuia cum ar fi: 1) verb de stare semnificând „a fi eficace”, „a fi puternic”, „a fi realizat”, utilizat în mod stereotip pentru a

descrie eficacitatea remediilor, a magiei și, mai general, pentru a evoca deznodămintele fericite; 2) verb utilizat adeseori cu sufix tranzitiv în rugăciunile și invocațiile adresate zeilor și spiritelor: „binecuvântează”, „susține”, „fă să fie eficace”, „fă să se întâmple” (unele limbi folosesc aici un sufix cauzal); 3) substantiv („eficacitate”, „realizare”, „putință”, „binecuvântare”, „putere”). În plus, în unele limbi oceaniene, *mana* devine, cu ajutorul unui sufix sau al unui prefix, substantiv postverbal desemnând o stare (*mana-itate*) sau o acțiune pe cale de a se săvârși (*mana-izare*).

În opinia lui Keesing (1984, 1985), observatorii europeni ar fi păcătuțit prin exces de sistematizare, în fața unor religii pragmatice preocupate mai mult de manipularea și interpretarea retrospectivă a semnelor lumii vizibile decât de explicarea fenomenelor lumii invizibile. O a doua sursă de eroare a constatat în a atribui unor metafore convenționale un conținut metafizic ce părea de la sine înțeles. Astfel, Keesing semnalează erorile de traducere și de interpretare comise de etnografi (printre care și el însuși). În Melanezia orientală, două generații de etnografi au întâlnit *mana* sub forma unui verb de stare tranzitiv, dar l-au tradus ca și cum ar fi fost vorba despre un substantiv. Putem cita în acest sens exemplul frapant al unui locuitor din Insulele Solomon, care studiasse antropologia la Universitatea din Sydney și traducea din propria sa limbă rugăciunea: „fă ca vorbele mele să fie *mana*” prin: „dă *mana* cuvintelor mele” (Bogesi, 1948).

În multe regiuni, problema semnalată aici este imposibil de rezolvat etnografic. Deceniile de creștinare, traduceri convenționale ale Bibliei (*mana* lui Dumnezeu), fără a mai vorbi de ortodoxia antropologică și de ideologiile culturale naționaliste, acoperă deja ideile indigene cu un strat atât de dens, încât sensurile

precreștine ale termenului sunt iremediabil uitate. Spre exemplu, în Fiji, în perioada precreștină, termenul *mana* era folosit foarte rar sub formă de substantiv; substantivul *mana* nu se referea nici la o putere supranaturală, nici la sacralitatea căpeteniilor, ci la condițiile și la auspiciile în special meteorologice. *Mana* era folosit cel mai adesea în forma unui verb de stare marcând eficacitatea, autenticitatea, împlinirea: Hocart observă că *mana*, după o rugăciune, evocă un „amin”. Or, după 130 de ani de utilizare biblică și antropologică, *mana* a ajuns să însemne puterea lui Dumnezeu și sacralitatea căpeteniilor.

R. KEESING

BOGESI G., 1948, „Santa Isabel, Solomon Islands”, în *Oceania*, XVIII (3): 208 - 232.

— BOYER P., 1990, *Tradition as Truth and Communication. A Cognitive Description of Traditional Discourse*, Cambridge University Press, Cambridge.

— CODRINGTON R.H., 1881, „Religious Beliefs and Practices”, în *Journal of the (Royal) Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, X; 1891, *The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folklore*, Clarendon Press, Oxford.

— FIRTH R.

1940, „The Analysis of Mana: An Empirical Approach”, în *Journal of the Polynesian Society*, 49. - FOX C.E., 1924, *The Threshold of the Pacific: An Account of the Social Organisation, Magic and Religion of the People of San Cristoval in the Solomon Islands*, Kegan Paul, Londra.

— GUDGEON T.W., 1885, *History and Doings of the Maori from 1820 to 1840*, Brett, Auckland.

— HANDY E.S.C., 1927, *Polynesian Religion*, Bernice P Bishop Museum, Honolulu.

— HOGGIN H.I., 1936, „Mana”, în *Oceania*, VI (3): 241 - 274. - HUBERT H., MAUSS M., 1902 - 1903, „Esquisse d'une theorie generale de la magie”, în *L'Année*

Sociologique, VII: 1-146. - KEESING R., 1982, *Kwaio Religion: The Living and the Dead înin a Solomon Island Society*, Columbia University Press, New York; 1984, „Rethinking Mana”, în *Journal of Anthropological Research*, 40 (1): 137 - 156; 1985, „Convențional Metaphors and Anthropological Metaphysics: The Problematic of Cultural Translation”, în *Journal of Anthropological Research*, 41 (2): 201 - 217. - LEVI-STRAUSS C., 1951, „Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss”, în M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.

MARCAJ CORPORAL

Marcajul corporal cuprinde un număr mare de practici, prin intermediul cărora se modifică starea naturală a corpului, conform unor reguli specifice fiecărei societăți: deformare (alungirea craniului sau a gâtului, comprimarea picioarelor), găurirea lobului urechilor, a buzelor, nărilor sau septului nazal pentru a se introduce diverse elemente de podoabă, extragerea sau tăierea dinților, ablația (a degetelor, falangelor, clitorisului, prepuțului), scarificarea (incizie superficială a epidermei având ca rezultat o cicatrice), tatuajul etc. în pofida caracterului lor temporar, coafurile și picturile corporale trebuie incluse și ele în categoria mărcilor corporale.

Diversele operațiuni enumerate mai sus sunt efectuate într-un context ceremonial, în general în timpul riturilor de trecere referitoare la modificarea de stare sau de statut a unui individ: naștere, pubertate, inițiere, căsătorie, moarte etc.

Marcajul corporal permite ansamblului unei colectivități, ca și fiecăruia dintre membrii acesteia, să exprime specificul unei identități colective sau individuale: prin intermediul său, persoana își manifestă apartenența la o etnie, la un sat, la un clan, la o familie, la o castă etc, precum și locul care îi revine în viața rituală (grad sau tip

de inițiere, afiliere la un cult etc). Dacă este adevărat că tuturor formelor de marcaj li se poate atribui aceeași valoare, și anume cea de identificare, nu mai puțin adevărat este că unele, precum scarificările, tatuajele sau picturile corporale țin în general de un cod precis. Desenele efectuate pe piele pot fi adeseori descompuse în semne cu un caracter simbolic, ținând de două tipuri de interpretare complementare (ceea ce este uneori valabil și pentru alte intervenții asupra corpului): pe de o parte de transcriu anumite date ale organizării sociale și religioase, pe de altă parte reprezintă ființe, obiecte, locuri sau evenimente care au un sens pentru societatea respectivă.

Marcajul corporal are o funcție estetică: astfel, se poate vorbi despre prelucrarea corpului ca despre prelucrarea lemnului, a metalului, a cuprului etc. Un stil comun poate caracteriza „producțiile” corespondente, în pofida diversității de tehnici și de suporturi: la populațiile maori (Noua Zeelandă) sau la cele din Insulele Marchize, arabescurile și împletiturile tatuajelor se regăsesc în decorarea obiectelor. La alte popoare, unde fabricarea obiectelor materiale este puțin abundentă, marcajul corporal poate avea un loc predominant în activitatea artistică: scarificarea la populațiile bwaba (Burkina Faso), nuba (Sudan) și la aborigenii australieni, cunoscuți și pentru picturile lor corporale foarte elaborate.

M. COQUET

BOHANNAN P., 1956, „Beauty and Sacrification amongst the Tiv”, în *Man*, 56: 117 - 121.

— FARIS J.C., 1972, *Nuba Personal Art*, Gerald Duckworth, Londra.

— FIELD H., 1958, *Body-Marking în Southwestern Asia*, t. XLV, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge, 1. - HANDY W.C., 1922, „Tattooing in the Marquesas”, în *Bulletin of the Bernice P Bishop Museum*, Krauss reprint, 1971. -

LEVI-STRAUSS C, 1958, „Le dedoublement de la representation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique”, în *Antropologie structurale*, Plon, Paris.

— MARCY G., 1930, „Origine et signification des tatouages des tribus berberes”, în *Revue de l'histoire des religions*, 102: 13 - 65. - STRATHERN A., M., 1971, *Self-decoration in Mount Hagen*, Gerald Duckworth, Londra.

— TEIT J.A., 1927 - 1928, „Tattooing and Face and Body Painting of the Thompson Indians of British Columbia”, în F. Boas (ed.), *45^t Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institution, Washington DC.

Podoabă

MAREA BRITANIE. Antropologia britanică

Tradiția britanică în antropologia socială urcă până prin anul 1860, când mai mulți autori, care ulterior vor forma o școală, încep să publice lucrări referitoare la societatea și cultura „primitivă”. În 1859, apariția celebrei opere a lui Darwin, *Originea speciilor*, va însemna realizarea unei referințe teoretice necesare acestui interes, pe atunci nou, chiar dacă „evoluționismul”, așa cum se propovăduia în epocă, era în realitate destul de îndepărtat de ipoteza pe care o sugera Darwin. Majoritatea acestor primi antropologi se mențin de fapt în linia neolamarckianismului, împărtășind ideea oarecum naivă cum că instituțiile socio-culturale ale omenirii ar progresa de-a lungul unei axe determinate.

Două mari probleme rețin atenția acestor pionieri. Cea dintâi este legată de istoria și dezvoltarea a ceea ce se numea pe atunci domeniul „instituțiilor civile”: familia, proprietatea privată, dreptul și statul. Acest teren de cercetare îi va atrage în special pe juriști, cum ar fi H.J.S. Maine, J.F. MacLennan și L.H. Morgan din Statele Unite. Cea de-a doua, ai cărei principali reprezentanți sunt E.B. Tylor și J. Lubbock, vizează studiul fenomenelor și ideilor

religioase, al limbajului și tehnologiei, care constituiau în vremea respectivă domeniul de aplicație pentru ideea de progres intelectual. Maine credea că descoperise originea instituției sociale în familia patriarhală, spre deosebire de MacLennan, care pune a un accent mai mare pe anterioritatea filiației matriliare și pe poliandrie, ca formă primară a căsătoriei: societățile s-ar fi organizat în clanuri exogame, iar familia nu ar fi început să se contureze decât într-un stadiu târziu al evoluției umane.

Tylor considera „animismul” forma originară a religiei și îl definea ca fiind un cult închinat unor obiecte inanimate și unor specii naturale. MacLennan a făcut legătura între această idee și propria sa teorie cu privire la originile sociale, fondând astfel ceea ce el a decis să numească modelul „totemic”, conform căruia societățile arhaice s-ar fi constituit în jurul clanurilor matriliare exogame, fiecare venerând câte un strămoș-totem. Toate eforturile antropologilor britanici de la finele secolului al XIX-lea au condus astfel la aprofundarea conceptului de „totem”. În fine, J.G. Frazer a conferit „totemismului” valoarea unui instrument universal pentru înțelegerea religiilor, mergând până la aplicarea lui în studiul creștinismului.

Doar în ultimii ani ai secolului se va ridica o nouă generație de etnologi, alcătuită din personalități cu formație în științele naturii, care vor întreprinde cercetări pe teren, în special în Melanezia și în Australia. Prima expediție va avea ca destinație strămtarea

Torres, fiind organizată în 1898 de Universitatea din Cambridge sub conducerea lui A. Haddon, neurolog, și W.H.R. Rivers, psiholog; lucrările lor vor inspira o nouă generație de antropologi.

Rivers se desprinde de evoluționism și, sub influența etnologilor germani, pune accentul pe noțiunea de „difuziune”. În opera sa principală, *The History of*

Melanesian Society (1914), el caută să interpreteze prezenta diferitelor instituții melaneziene legate de căsătorie prin existența mai multor migrații succesive, justificând prin aceasta specificul compozit al populațiilor studiate.

Discipolul cel mai cunoscut al lui Rivers este, fără îndoială, A.R. Radcliffe-Brown. Evident inspirate de Rivers, preocupările lui Radcliffe-Brown au cunoscut o reorientare considerabilă sub influența lui E. Durkheim și M. Mauss, atingând chiar un anumit determinism sociologic. Specializat în studiul sistemelor de rudenie, el nu se ocupă atât de originea acestora, cât de relațiile lor cu organizarea socială. Opera sa *The Social Organization of Australian Tribes* (1931) demonstrează că toate sistemele de rudenie ale aborigenilor australieni pot fi reduse la două mari tipuri; el realizează astfel o sinteză remarcabilă, pornind de la o cantitate impresionantă de fapte etnografice.

Dar antropologia juca, deocamdată, un rol secundar în expedițiile lui Rivers și ale discipolilor acestuia. Abia în anul 1915, un tânăr antropolog de origine poloneză, lucrând la London School of Economics, va alcătui un proiect pentru o cercetare intensivă și de lungă durată ce urma a fi efectuată asupra unei comunități definite. Studiarea insulelor Trobriand, realizată între anii 1915 și 1918 de către B. Malinowski, inaugurează o nouă metodă de teren în abordarea realităților sociale cotidiene, imposibil de epuizat doar prin cercetarea sistemelor formale și normative. Malinowski era convins că pentru a înțelege cu adevărat ceea ce se întâmplă într-o societate este necesar să-i înveți mai întâi limba, iar apoi să-i împărtășești modul de viață.

Totuși, metodele de cercetare propuse de Malinowski se bazează pe considerații teoretice. El credea, mai întâi, că antropologii trebuie să acorde importanță în primul rând

comportamentelor și faptelor și mai puțin informațiilor referitoare la diverse reguli și principii. Ceea ce fac oamenii este întotdeauna diferit de ceea ce spun că fac și mult mai important. În același timp, el credea că faptele oamenilor dau sens societății sau, cu alte cuvinte, că activitățile cotidiene sunt coerente și pot fi înțelese dacă ne raportăm la utilitatea lor. Fiecare instituție îndeplinește o funcție și se pune în slujba unui scop. Actele individuale sunt călăuzite de interese personale și conștiente.

Influenta lui Malinowski asupra antropologiei sociale britanice a fost enormă. Ea s-a răspândit prin intermediul publicațiilor acestuia, dintre care cităm *Argonauts of the Western Pacific* (1922) și *Coral Gardens and Their Magic* (1935). Prin faptul că a predat la London School of Economics între 1924 și 1938, el a reușit să formeze o nouă generație de cercetători. Perspectiva sa a căpătat denumirea de, funcționalism". Câțiva dintre elevii lui Malinowski, influențați și de Radcliffe-Brown, au dezvoltat ulterior o antropologie de inspirație durkheimiană. Acesta a fost mai cu seamă cazul lui E.E. Evans-Pritchard și al lui M. Fortes, care s-au evidențiat prin elaborarea unui model politic de societăți lipsite de stat, bazat pe noțiunea de „ascendentă segmentară”, aplicațiile acestui model extinzându-se asupra întregului africanism. Conform acestui model, majoritatea societăților africane sunt constituite pe baza unei diviziuni sociale în grupuri ale căror interacțiuni fondează organizarea politică. Descendenta (*descent*), ca relație cu un strămoș comun pe linie masculină sau pe linie feminină, se opune filiației (*filiation*), ca rețea de rudenie construită pornind de la un individ și de la cei doi părinți ai acestuia. Caracterul abstract al modelului și prioritatea atribuită organizării sociale, concepută ca sistem de relații între grupuri, au stârnit critici dintre cele mai dure din partea malinowskienilor care, alături de A.I. Richards sau de R.

Firth, continuau să atribuie individului rolul de actor social principal. Dar pentru colegii lor din străinătate, care nu vedeau în această polemică decât reprezentanți ai aceleiași scoli, divergențele dintre elevii lui Malinowski și discipolii lui Radcliffe-Brown erau imperceptibile.

„Funcționalismul” devenise deja sinonim cu antropologia britanică. Este adevărat că toți înțelegeau să accepte importanta metodologică a misiunilor de lungă durată, își făceau cercetările de teren conform aceluiași principiu al „observației participative” și erau la fel de preocupați de analize în cadrul cărora prioritar rămânea studiul sistematic al comportamentelor și instituțiilor.

În deceniile care au precedat și au urmat celui de-al doilea război mondial, antropologia socială britanică și-a atins deplina maturitate. Figurile sale marcante publică acum o serie impresionantă de monografii în care se combină o profundă experiență de teren, o grijă extremă pentru fiecare detaliu semnificativ și analize teoretice foarte riguros elaborate. Consemnăm îndeosebi: *We, the Tikopia* a lui Firth (1936); *Whitchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937) și *The Nuer* (1940) ale lui Evans-Pritchard; *Land, Labour and Diet* a lui A.I. Richards (1939). Calitatea materialului etnografic prezentat impunea respect chiar și celor care nu considerau teoria ca fiind acceptabilă. Dintre cele mai frumoase descrieri le cităm pe ale africanistilor Fortes, M. Glückman, H. Kuper, G. Lienhardt, S.F. Nadel, I. Schapera, V.W. Turner și M. Wilson. Cercetările lor au fost finanțate în special de International African Institute din Londra, de Rhodes-Livingstone Institute din Rhodesia de Nord, în special în epoca când M. Glückman a fost director. În 1946 a fost creată Association of Social Anthropologists of the Commonwealth. Asociație profesionistă, AȘA reunea antropologii din Marea Britanie și din Commonwealth. Sub egida acesteia se organizează întruniri anuale și se

menține coerența instituțională a disciplinei. Royal Anthropological Institute, fondat în secolul al XIX-lea, federalizează toate ramurile antropologiei pe care caută să le promoveze printre nespecialiști. RAI publică revista *Man*, cel mai cunoscut și mai bine difuzat periodic de antropologie socială britanică.

În câteva rânduri s-a sugerat că antropologia socială britanică a anilor '50 s-ar fi compromis cu instanțele coloniale. Este adevărat că universitarii aflați pe teren doar cu greu au putut să evite influența contextului politic din regiunile pe care le studiau. Dar, dacă este extrem de dificil să afirmăm că lucrările lor au putut servi vreodată în mod intenționat cauzei colonialismului, cunoaștem cu certitudine până la ce nivel s-a ridicat nu de puține ori critica unora dintre ei - Malinowski este un exemplu remarcabil în acest sens - la adresa sistemului. În India, tradiția britanică a antropologiei sociale formează baza unei sociologii indiene reprezentată de autori importanți, cum ar fi M.N. Srinivas, care au contribuit la dezvoltarea și la internaționalizarea disciplinei.

Între anii 1950 și 1970, E.R. Leach (Cambridge) și Glückman (Manchester) au contribuit la reformularea teoriei funcționalismului, confirmând astfel îndepărtarea de predecesorii lor, marcată câțiva ani mai devreme, la Oxford, prin lucrările și cursurile lui Evans-Pritchard. Anii '70 vor cunoaște influența structuralismului lui C. Lévi-Strauss, care se generalizează și în Anglia, odată cu lucrările lui M. Douglas, Leach și R. Needham, în vreme ce alți cercetători, mai tineri, se adună în jurul orientărilor marxiste importate, de asemenea, tot de la Paris. Reluând unele ipoteze avansate de G.P. Murdock, J. Goody pune în aplicare o serie de comparații interculturale, înainte de a efectua o serie de exerciții mult mai ambițioase de istorie comparată.

Începând cu anii '80, universitățile britanice pun

antropologia într-o situație fără precedent. Dezvoltarea departamentelor de specialitate, care părea să fi fost o regulă în anii '60, bate pasul pe loc, iar antropologii sociali se văd constrânși să justifice utilitatea și fundamentul activității lor. Efervescenta teoretică intră în declin. O disciplină tradițional ambițioasă se vede acum înconjurată de critică și scepticism, iar răspunsurile pe care le oferă sunt mai degrabă timorate. Importantă crescândă dobândește, însă, etnografia istorică. Este menținută tradiția marilor monografii descriptive, care produce de acum înainte interpretări ample, evident preferate analizelor modeste și comparațiilor, destul de puțin apreciate. Se evită generalizarea, în favoarea unor speculații de factură literară sau filosofică, fapt ce reflectă foarte bine tendințele antropologiei franceze și nord-americane. Astfel, este foarte dificil de spus care este specificul britanic al antropologiei sociale contemporane din Marea Britanie de azi.

Dispariția trăsăturilor specifice nu diminuează însă nicidecum activitatea și importanța disciplinei în instituțiile din Marea Britanie, care, în ultimele trei generații, asigură fără întrerupere o formație de înaltă clasă. Antropologia este considerată în continuare una dintre marile discipline ale acestei țări și își păstrează neștirbită reputația în ochii comunității internaționale de antropologi. Multe universități propun antropologia în programele de învățământ, astfel încât aceasta își poate păstra intactă influența intelectuală în dezbaterile interdisciplinare cu istoria, sociologia, arheologia și cu studiile clasice și orientale.

A. KUPER

EVANS-PRITCHARD E.E., 1951, *Social Anthropology*, Cohen & West, Londra (trad. fr. *Anthropologie sociale*, Payot, Paris, 1969).

— FIRTH R. (ed.), 1957, *Man and Culture*, Routledge

& Kegan Paul, Londra.

— FORTES M., 1978, „An Anthropologist's Apprenticeship”, în *Annual Review of Anthropology*, 1 - 30.

— KUPER A. (ed.), 1977, *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— KUPER A., 1983, *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— STOCKING G.W. Jr. (ed.), 1984, *Functionalism Historicized: Essays on British Social Anthropology*, University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin.

— YOUNG M. (ed.), 1979, *The ethnography of Malinowski*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

MARELE BAZIN ȘI PODIȘUL COLUMBIA (INDIENII DIN ~)

Situat în vestul Statelor Unite, între Munții Stâncoși și Sierra Nevada, Marele Bazin este o regiune desertică de peste un milion de kilometri pătrați, cu o populație ce nu depășea, la finele secolului al XVIII-lea, 4.000 de locuitori. În cea mai mare parte, indienii din Marele Bazin alcătuiesc comunități de limbă uto-aztecă, fie că este vorba de indienii shoshone, grup majoritar, de ute, paiute sau de kawaiisu; grupurile washo sunt de limbă hokan. Renumiți pentru caracterul lor pașnic, locuitorii din Marele Bazin erau vânători-culegători nomazi, se ocupau cu împletitul nuielor și își construiau adăposturi temporare. Efectuându-se un studiu de caz asupra indienilor shoshone din zona centrală a desertului, s-a constatat că modul de viață al acestor populații era cel mai „primitiv” din toată America de Nord. Unitatea socioeconomică de bază era familia nucleară monogamă; familiile se întruneau la anumite ocazii - vânătoare colectivă (de iepuri sau antilope), tabără de iarnă - și se constituiau atunci în „bande” bazate pe recunoașterea legăturilor bilaterale de rudenie între membrii acestora; la indienii shoshone din

zonele centrală și septentrională, configurația acestor bande era relativ stabilă.

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, mai cu seamă după sfârșitul războaielor indiene, în zona Marelui Bazin reînvie mișcările religioase, care se adaptează la o religie de tip șamanic bazată pe căutarea individuală a viziunilor. Apar două forme succesive de *Ghost Dance* (Dansul spiritelor), introduse de profeții paiute (1969, 1889); *Bear Dance* (Dansul ursului), specific populației ute, se răspândește în jurul anului 1880; o versiune sincretică de *Sun Dance* (Dansul soarelui), din Câmpiile nordice, este adoptată spre 1880 și în rezervațiile shoshone; peyotismul pătrunde în Colorado începând cu anul 1896, iar în rezervațiile din Utah va ajunge în 1914.

Indienii din Marele Bazin erau în anul 1970 în număr de aproximativ 14.000 (Colorado, Idaho, Oregon, Nevada, Utah).

Aflat în prelungirea septentrională a Marelui Bazin, Podișul Columbia, limitat la nord de cursul râului Fraser, la est de Munții Stâncoși, iar la vest de lanțul Cascadelor, corespunde în principal cu bazinul fluviului Columbia. Zonă muntoasă și bine irigată, acoperită de păduri, Podișul Columbia este bogat în pește, în vânat și în fructe comestibile. Indienii din Podișul Columbia știau să prepare somonul (prin uscare și afumare) pentru conservare; își făceau din împletituri ustensile deosebit de frumoase. Populațiile de pescari-vânători-culegători din Podișul Columbia erau în principal de limbă mosan (subfamilia salishan sau salish utilizată în Podișul Columbia): shuswap, lilloet, thompson, sanpoilnespelem, coeur d'Alene, flathead, și de limbă penutian (subfamilia klamath-sahaptin): klamath, modoc, tenino, cayuse, nez perce; se află aici și grupuri de limbă algonkin (kutenai) și nadene.

Reprezentativi în special pentru cultura din Podișul Columbia sunt indienii sanpoil. Aceștia erau organizați în

mici comunități rurale, ai căror membri trăiau iarna în locuințe permanente, iar vara (din pescuit și cules) în adăposturi temporare. Violenta le repugna și nu practicau niciun principiu formal de ierarhizare a persoanelor sau grupurilor care constituiau societatea. Totuși, existau căpetenii locale, alese de adunările sătești dintre candidații identificați pe într-un sistem de transmitere ereditară a capacităților. În perioada când se pescuia somonul, ansamblul operațiunilor colective era plasat sub autoritatea rituală a unei „căpetenii a somonului”, care era un șaman. Religia lor avea în vedere menținerea unor relații armonioase între oameni și „spiritele protectoare” ale acestora; practicile religioase cuprindeau procedee de inducere a unor viziuni și diferite forme de cură șamanică.

Podișul Columbia, vizitat încă de timpuriu de traficanții francezi, nu a fost cunoscut de anglo-saxoni decât începând cu primii ani ai secolului al XIX-lea. Sfârșitul istoriei precoloniale a indienilor din Podișul Columbia a fost marcat îndeosebi de rezistența armată a triburilor klamath sub conducerea „căpitanului” Jack (1872) și nez perce, sub conducerea căpeteniei Joseph (1877). În jurul anului 1970, în Podișul Columbia din Statele Unite (Idaho, Montana, Oregon, Washington) trăiau aproximativ de indieni, iar în Canada (Columbia Britanică) 11.000.

M. IZARD

D'AZEVEDO W.L. (ed.), 1986, *Handbook of North American Indians*; t. XI, *Great Basin*, Smithsonian Institution, Washington DC.

— FOWLER D.D., 1972, *Great Basin Culture Ecology*, Desert Research Institute, Reno - Las Vegas.

— STEWARD J.H., 1938, *Basin-Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC.

— STRYDOM A.H., SMITH R.A. (ed.), 1971, *Aboriginal*

Man and Environment on the Plăteau of Northern America,
University of Calgary Archaeological Association, Calgary
MARGINALITATE

Utilizarea termenului de „marginalitate”, stare a unor grupuri sau persoane situate la periferie, trăind „la marginea” societății, este destul de recentă în cadrul științelor umane. Succesul său, ascendent din anii '60, pare a fi legat de dezvoltarea în societățile industrializate a unor fenomene mai comod de etichetat astfel, chiar cu prețul unor ambiguități. Desigur, E.E. Park vorbea despre marginalitate încă din 1928, dar el desemna astfel numai „hibrizii culturali”, imigranții, în cazul cărora culturile de origine și culturile țărilor unde intenționau să se stabilească prezentau sisteme de valori în general diferite. Pentru H.S. Becker (1963), „deviantă” și „marginalitate” se amestecă în nonconformismul față de „regulile normalității”; se știe, de altfel, ce răspândire largă a cunoscut în ultimii 20 de ani referința la „grupurile marginale” – după caz, minorități etnice, „găști”, hippies sau *gays*.

Care sunt deci raporturile sau liniile de forță operatorii ale noțiunilor de „marginalitate”, de „deviantă” (nonconformism față de „normă”) și de „transgresiune” (lipsă de respect față de regulă)? Și cum se aplică acestea îndeosebi în societățile – „primitive”, „tradiționale” – care constituie obiectul prim al etnologiei? Alea de-a doua întrebare este motivată mai cu seamă de faptul că ideea formulată de E. Durkheim, conform căreia societățile „moderne” acordă mai multă importanță individului și singularității sale decât alte culturi – cele tribale îndeosebi –, unde grupul „absoarbe” persoana, se cere nuanțată. Să fie oare adevărat că existența marginalilor nu poate fi logic infirmată în cele mai simple societăți, acolo unde nu ar fi specificate decât criteriile de marginalitate și efectele lor de excluziune? Și într-adevăr acestea sunt ușor de reperat,

în primul rând și cel puțin prin referință la o diviziune internă fundamentală, aceea a rolurilor sau a statutelor socio-sexuale, ea însăși funcție a „vârstei sociale”. Ca atare, omul „neglijat, [...] prost hrănit, trist și singur”, luat inițial de Lévi-Strauss drept bolnav, la indienii bororo din Brazilia centrală, se vedește a fi nici mai mult nici mai puțin decât un celibatar (Lévi-Strauss, 1983: 74) și, prin acest fapt, un marginal. În plus, situația celibatarului este valabilă, „dar într-un grad mai redus, și pentru cuplul lipsit de copii” (loc. cit.) – cuplu incapabil de a-și asuma funcția reproductivă și de a asigura membrilor săi un „viitor de strămoși” – și în special pentru femeia sterilă (Héritier, 1984). La fel, dacă un bărbat inapt să-și îndeplinească rolul de adult masculin poate deveni uneori, la nevoie, un fel de „femeie socială”, integrându-se cu sprijinul – de altfel destul de ambiguu al instituțiilor (cum ar fi *berdasii*, homosexuali travestiți la unii indieni din Câmpii), totuși va fi și el „marginalizat”, nici bărbat, nici femeie (cele două posibilități diferite sunt ilustrate în același context – un grup guayaki din Paraguay – de către Clastres, 1972).

Devianța și marginalitatea nu sunt deci întotdeauna noțiuni coextensive. „Centrul”, loc al normalității, și „periferia”, loc al marginalității: literalmente în acești termeni își reprezintă membrii populației maenge din Melanezia spațiul lor social, conform relatărilor lui M. Panoff (1985). Mergând înspre „frontiera” comunității, aflăm mai întâi, bărbații care s-au mutat la soțiile lor (mariage uxori locale, minoritare), apoi infirmii, debili mintali, hoții, „leneșii” iresponsabili și, în fine, orfanii (de altfel, asimilați în numeroase culturi cu celibatarii) și abia în ultimul rând refugiații străini, „orfani” prin excelență (*ibid.*: 59 – 60). Unele dintre aceste personaje îndeplinesc funcții expiatorii și sunt exemplu de „așa nu”, deoarece, conform etiologiei locale, starea lor este rezultatul unei curențe grave: ei s-au lepădat de riturile esențiale.

Marginalizarea, consecință a unei transgresiuni majore, cum ar fi incestul, este o modalitate de a procura comunității posibilități de „asanare” și, totodată, victime expiatorii – fapt comun multor societăți, dacă nu chiar general valabil. De asemenea, violarea generatoare de impuritate a unor interdicții, stare ce se transmite prin contact sau prin filiație, cum ar fi necrofilia la populația samo (Héritier, 1981), zoofilia la mossi (Izard, 1979) – două populații din Burkina Fasso –, se sancționează prin îndepărtarea celor marcați, care nu pot fi nici măcar înhumați, pentru că aceasta ar provoca seceta, și care, cel puțin în al doilea caz, joacă „pe undeva rolul de țapi ispășitori, mereu pregătiți să-și îndeplinească menirea” (Izard, 1983: 409). Aceeași postură de țap ispășitor se regăsește sub o formă oarecum latentă, fantasmatică, în caracteristicile unor personaje cum ar fi „nebunul” sau „idiotul” din comunitățile noastre rurale și în funcțiile atribuite anumitor minorități etnice sau religioase din cadrul societăților urbanizate. Dar, în cel de al doilea caz, este necesară o schimbare de scară, deoarece aici aflăm ilustrată elasticitatea noțiunii pur indicative de „marginalitate”, care este aplicată *de facto* și comunităților de cerșetori sau de hoți din evul mediu european, „triburilor criminale” din India (*Cahiers Jussieu*, 1979), subproletarilor de la periferiile marilor orașe moderne și altor „subculturi”.

M. XANTHAKOU

BECKER H.S., 1963, *Outsiders, Studies in the Sociology of Deviance*, The Free Press, New York. – 1979, „Les marginaux et les exclus dans l’histoire”, în *Cahiers Jussieu*, nr. 5, Université Paris VII, UGE, Paris.

— CLASTRES P., 1972, *Chronique des Indiens guayaki*, Plon, Paris.

— HÉRITIER F., 1981, „Le charivari, la mort, la pluie”, în J. Le Goff și J.-C. Schmitt (ed.), *Le charivari*,

Mouton, Paris; 1984, „Sterilite, aridite, secheresse: quelques invariants de la pensée symbolique”, în M. Auge și C. Herzlich (ed.), *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Edition des Archives Contemporaines, Paris.

— IZARD M., 1979, „Transgression, transversalite, errance”, în M. Izard și P. Smith (ed.), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Gallimard, Paris; 1983, „Introduction”, în J.G. Frazer, *Le rameau d'or*; t. III, *Le bouc emissaire*, Robert Laffont, Paris.

— LEVI-STRAUSS C., 1983, *Le regard éloigné*, Plon, Paris.

— PANOFF M., 1985, „Une figure de l'abjection en Nouvelle-Bretagne: le *rubish man*”, în *L'Homme* 94, XXV (2): 57 - 71. - PARK R.E., 1928, „Human Migrations and Marginal Man”, în *The American Journal of Sociology*, 6: 881 - 893.

MARITIMĂ (ANTROPOLOGIE ~)

Constituirea într-un domeniu de cercetare specializat a studiului etnologic al comunităților stabilite în zonele litorale și trăind în principal din resursele mării este de dată recentă. Antropologia maritimă s-a dezvoltat (Breton, 1974) în special în Europa Occidentală (Firth, 1946) și în America de Nord (Andersen, Wadel, 1972). În Franța, ea a fost inclusă la început în cadrul antropologiei tehnicilor și cunoștințelor naturaliste (Koechlin, 1975; Geistdorfer, 1987).

Antropologia maritimă are sarcina de a da seamă de varietatea și complexitatea sistemelor tehnice, sociale, simbolice, elaborate de populațiile litorale pentru a controla mediul marin și a-și extrage de aici mijloacele de subzistență. Disciplina studiază așadar modul de viață specific oamenilor mării, în contrast cu modul de viață al „pământenilor”, care, în mod necesar, întrețin cu aceștia relații strânse, chiar și în cazurile extreme ale societăților

de adevărați „nomazi ai mării” (expresie utilizată de J. Emperaire, 1955, cu referire la alakalufii din Țara de Foc), cum ar fi mokenii din Marea Thailandeii sau unele populații polineziene. Variabilitatea mediului marin, diversitatea formelor de refacere a resurselor exploatabile și caracterul aleatoriu al acestora din urmă – într-un cuvânt, *specificitatea* „mediului natural” care este marea și condițiile controlării ei de către om – stau la baza problemelor în jurul cărora s-a constituit antropologia maritimă.

Nu putem vorbi de societăți „maritime” decât dacă ne raportăm la determinări generale, cum ar fi localizarea geografică sau tipul de activitate principală de asigurare a subzistentei, de care sunt legate cunoștințele tehnice particulare (cunoașterea mediului și a faunei marine, a tehnicilor de fabricare a ambarcațiunilor, de navigare și pescuit). Societățile maritime specifice sunt tot atât de diverse ca și societățile din interiorul zonei de uscat, atunci când nu sunt doar simple variante ale unui punct de vedere tehnologic și cultural. Din multitudinea de factori ai acestei variabilități a culturilor litorale, cităm: valorizarea pozitivă sau negativă a mării și a aspectelor acesteia, modul de organizare economică și socială tipic pentru comunitățile de pe malul mării, importanta acordată pescuitului (precum și vânătorii de mamifere marine și culesului de pe coastă) în economia de subzistentă, modul de a integra aceste activități în viața socială (de la subzistența comunităților primitive la înserarea pescuitului modern în economiile naționale), caracterul mai mult sau mai puțin marcat social și simbolic de activitățile legate de mare. Te naști pescar în societățile organizate în caste (India, Sri Lanka), dar și în societățile în care clanurile de pescari se identifică și se reproduc ca atare, ca de altfel și în regiunile oceanice sau în alte societăți unde pescuitul, singur sau nu, este o activitate ce angajează întregul grup:

în cadrul societăților amerindiene și asiatice din Pacificul de nord, de exemplu, pescuitul nu a fost niciodată despărțit de cules și de vânătoare, chiar și în cazurile de extremă specializare (populația salish, vânători de balene). În societățile industrializate poți deveni pescar sau poți renunța la pescuit, dar această alegere, cu un caracter aparent „profesional”, este strâns legată de mediul de naștere. Dimpotrivă, chiar și în societățile maritime, meșteșugul variază după indivizi, așa cum se poate constata și în cazul vânătorii sau al războiului; vom menționa aici caracterul războinic al multora dintre societățile „maritime” (Oceanul Indian, Indonezia, Filipine și Oceania, Pacificul de nord). Particula -ritatea societăților „maritime” (întărită, în cazul ideal, de situații de micro-insularitate) nu are egal decât în marca socială aplicată lor adesea de către societățile „pământene” înconjurătoare. Societățile occidentale oferă numeroase exemple de ambivalență a relațiilor dintre oamenii litoralului și oamenii din interior sau dintre populațiile trăind din mare și stat, ambivalență ce se exprimă prin endogamia comunităților maritime, prin segregarea lor – zone „rezervate” pescarilor în Franța secolului al XVIII-lea, cum ar fi la Dieppe sau la Bordeaux – sau prin dispozițiile administrative specifice cărora li se pot supune („registrul maritim” francez, creat în secolul al XVIII-lea). Aceste practici și dispoziții capătă sens în contextul relațiilor de excludere mutuală și de complementaritate, care definesc, cel puțin din punct de vedere simbolic, lumea oamenilor mării ca o lume aparte.

A. GEISTDORFER

ACHESON J.M., 1981, „Anthropology of Fishing”, în *Annual Review of Anthropology*, 10: 275 – 316. – ANDERSEN R. (ed.), 1979, *North Atlantic Maritime Cultures. Anthropological Essays on Changing Adaptations*, Mouton, Haga – Paris – New York.

— ANDERSEN R., wAdEL C, 1972, *North Atlantic Fishermen: Anthropological Essays on Modern Fishing*, Toronto University Press, Toronto.

— *Anthropologie maritime*, Centre d'Ethno-Technologie en Milieux Aquatiques Paris (t II *Le littoral milieux et sociétés* 1985; 11 I *Les sources historiques en antropologie maritime*, 1988).

— BRETON Y., 1974, „L'anthropologie sociale et les sociétés de pecheurs: reflection sur la naissance d'un souschamp disciplinaire”, în *Anthropologie et sociétés*, V (1): 7 - 29. - EMPERAIRE J., 1955, *Les nomades de la mer*, Gallimard, Paris.

— FIRTH R., 1946, *Malay Fishermen. Their Peasant Economy*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— GEISTDOERFER A., 1987, *Pêcheurs acadiens, pêcheurs madelinots. Ethnologie d'une communauté de pêcheurs*, Editions du CNRS - Presses de l'Université Laval, Paris - Québec.

— GUNDA B. (ed.), 1984, *The Fishing Cultures of the World. Studies în Ethnology, Cultural Ecology and Folklore*, Akademia Kiado, Budapest.

— JORION P, 1983, *Les pêcheurs d'Houat*, Hermann, Paris.

— KOECHLIN B., 1975, *Les Vezo du sud-ouest de Madagascar. Contributions à l'étude de leco-systeme de seminomades marins*, Mouton, Paris - Haga.

— *Maritim (The) Anthropologist*, East Carolina University, Greenville, Carolina de Sud.

— *Maritime Anthropological Studies (MAST)*, Euromed - Anthropological-Sociological Center, University of Amsterdam, Amsterdam.

— SAMSON R., 1984, *Pêcheurs et marchands de la Baie de Gaspé au XIXe siècle*, Pares Canada, Ottawa.

MARXISM ȘI ANTROPOLOGIE

Relațiile dintre marxism și antropologie au îmbrăcat

două forme. Pe de o parte, antropologii au fost influențați de gândirea marxistă; pe de altă parte, marxiștii au extras din lucrările antropologilor informații, referitoare în principal la societățile primitive rurale, pe care le-au utilizat în analizele lor asupra societății în general.

Interesul marxiștilor pentru antropologie urcă până la Marx și Engels. Pe măsură ce Marx avansa cu lucrările sale, era tot mai preocupat să înțeleagă circumstanțele istorice ale apariției capitalismului. Astfel, el și-a îndreptat atenția mai întâi asupra feudalismului, apoi asupra societăților antice și, în fine, asupra societăților primitive. Evoluția a fost treptată, deci nu este de mirare că abia la sfârșitul vieții Marx s-a concentrat mai mult asupra lucrărilor referitoare la societățile rurale din India și China, mai cu seamă ale antropologilor din epoca sa. Rodul acestor cercetări apare mai cu seamă în ultima parte a operei lui Marx și îndeosebi în însemnările publicate în 1972 de L. Krader, sub titlul *The ethnological Notebooks of Karl Marx*.

Redactate în perioada 1880 - 1882 (ultimele rânduri sunt scrise cu numai patru luni înaintea morții lui Marx, în 1883), *însemnările* conțin în principal note asupra lucrărilor lui L.H. Morgan (*Ancient Society*, 1877), John Budd Phear (*The Aryan Village in India and Ceylon*, 1880), Henry Summer Maine (*Lectures on the early History of Institutions*, 1875) și John Lubbock (*The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man*, 1870). Toate trădează profunda impresie produsă asupra lui Marx de opera lui Morgan. În *Ancient Society*, Marx nu a descoperit doar informațiile pe care le căuta, ci a luat cunoștință și de poziții teoretice similare, în multe privințe, cu ale sale. Ca atare putem fi ușor tentați să exagerăm importanța acestei convergente dintre gândirea lui Marx și debuturile științei antropologice, dacă nu ținem seama de criticile de fond pe care i le adresa lui Morgan. Munca

adunată în *însemnări* ar fi trebuit să ducă la redactarea unei lucrări pe care Marx nu a avut timp s-o termine. Cartea a fost însă scrisă de Engels, moștenitorul politic și intelectual al lui Marx; el s-a hotărât să o scrie pornind de la însemnările „etnologice”. Titlul lucrării este *Das Ursprung des Familie, der Privateigentums und des Staat im Anschluss an L.H. Morgan's Forschungen* (1884). Puține sunt lucrările lui Marx și Engels care să ocupe un loc atât de important precum *Originea...* în istoria gândirii marxiste. Cartea lui Engels se întâlnește cu cea a lui Morgan în câteva puncte fundamentale; dar Engels pare a se fi delimitat în mod radical de prudența lui Marx față de analizele lui Morgan și, în general vorbind, de antropologi.

Teza centrală a lui Engels este că familia, proprietatea privată și statul au o origine unică și nu sunt decât împliniri diferite ale unuia și aceluiași proces, dezvoltat mai ales ca urmare a subordonării femeilor față de bărbați și a trecerii de la matrilinearitate la patrilinearitate; aceste mutații sociale ar fi ele însele consecințe ale domesticirii animalelor, pe de o parte, și ale apropierii private a forței de muncă de către familia monogamă, pe de alta.

Marx și Engels căutau o posibilitate ca, pornind de la lucrările antropologilor, să stabilească trei chestiuni. În primul rând, ei doreau să arate că, la origini, diverse aspecte ale vieții în societate erau legate organic între ele, și mai ales acelea pe care „gândirea burgheză” le distinge, separând ceea ce ține de domeniul „privat”, cum ar fi statutul femeii sau formele de sexualitate, de ceea ce ține de domeniul „public”, îndeosebi nivelul de dezvoltare tehnologică și natura sistemului juridic. În al doilea rând, ei se străduiau să dovedească faptul că fenomene ca „dragostea” sau „proprietatea” nu apăruseră dintr-o stare de fapt originară, ca manifestări inerente naturii umane, ci erau mai degrabă produse specifice unor situații istorice

legate de nivelurile particulare ale dezvoltării economice și sociale. În al treilea rând, ei doreau să evidențieze faptul că transformările majore apărute în istoria umanității au fost operate de aceleași principii motrice, în special de caracterul ineluctabil al agravării contradicțiilor dintre organizarea producției și organizarea socială.

Punctele de vedere exprimate de Engels urmau să cunoască un ecou extraordinar în rândul marxiștilor. Numeroși militanți socialiști de la începutul acestui secol s-au familiarizat astfel cu fapte etnografice puțin cunoscute, cum ar fi terminologia sistemelor de înrudire polineziene. Cartea lui Engels a devenit referința de bază în materie de ortodoxie antropologică în țările comuniste, chiar dacă această ortodoxie a fost mereu susceptibilă de a fi criticată și modificată, adeseori în urma unor evenimente istorice, așa cum s-a întâmplat în URSS și în China referitor la rolul și locul țăranimii în societatea socialistă. Mai mult, schema propusă de Engels, care face distincție între cinci moduri de producție – primitiv, antic, feudal, capitalist, comunist – concepute ca fiind cinci stadii în evoluția generală a societăților omenești, va dobândi o formă din ce în ce mai rigidă, îndeosebi în URSS. Această scleroză era cu atât mai pernicioasă pentru gândirea marxistă, cu cât chiar în timpul când se manifesta multe dintre ipotezele lui Morgan, și mai ales cea referitoare la existența inițială a matriarhatului, apăreau ca fiind total lipsite de fundament pentru majoritatea antropologilor.

Abia după cel de-al doilea război mondial, mai exact la începutul anilor '60, antropologii marxiști din Europa de Vest, și cei din Franța mai ales, au început să reacționeze împotriva fosilizării concepțiilor lui Engels și să formuleze o nouă antropologie inspirată din marxism. Ei au criticat în special caracterul prea evident eurocentrist al ierarhiei celor cinci stadii de evoluție, incapabilă, în opinia lor, să dea seamă de dezvoltarea unor societăți din Asia sau din

Africa. Așa se face că unii antropologi (în special Godelier, 1969) s i-au concentrat dezbaterile asupra problemei referitoare la existența unui mod de producție „asiatic”, evocat de Marx, în timp ce alții căutau să identifice modurile de producție străine de tradiția marxistă, cum ar fi un mod de producție „african”. Pentru antropologii angajați în aceste discuții, nu se punea doar problema de a ține seama de specificitatea istorică a lumilor neeuropene, ci și de a se îndepărta de schematismul unui model de evoluție unic și ineluctabil, căruia i s-ar supune toate societățile.

Această nouă antropologie marxistă, ai cărei reprezentanți francezi au cunoscut traiectorii distincte și nu au format niciodată o „scoală”, se interesa mai puțin de problema evoluției generale a societăților, cât de evidențierea dinamicii relațiilor economice și sociale din interiorul unor societăți particulare (Meillassoux, 1964; Terray, 1969), sau de coexistența diferitelor moduri de producție în cadrul unei singure formațiuni economice și sociale, ținând seama de contextul colonial sau neocolonial (Rey, 1971). Antropologia marxistă franceză, ai cărei reprezentanți, în principal africanisti, erau evident preocupați de lumea a treia, s-a format într-un moment când structuralismul Lévi-Straussian era la apogeul strălucirii sale, iar L. Althusser exercita o influență considerabilă asupra tinerilor gânditori marxiști, între care se afla și E. Terray (1969). Se punea problema ca antropologii marxiști să caute să studieze societățile „exotice” așa cum Marx - la care se revine în detrimentul lui Engels - analizase capitalismul european. Prin urmare, acești cercetători au inventariat modurile de producție și articulațiile dintre modurile de producție susceptibile de a explica relațiile dintre tehnologie, organizarea producției, sistemul politico-juridic și sistemul de reprezentare sau, în mod general, au inventariat condițiile și modalitățile de

reproducere a sistemului socio-economic global, cu alte cuvinte, ale devenirii sale istorice (Rey, 1971 și 1973, Dupré, 1982 și 1983; Bonnafe, 1987 - 1989). Cercetările antropologilor marxiști din Africa (mai ales în Coasta de Fildeș și în Congo-Brazzaville, mai puțin în Senegal, Mali și Nigeria) au vizat în special natura și formele de exploatare, prin studierea relațiilor dintre guvernanți și guvernați, dintre fracțiunile societății (negustori și țărani etc.) și, în cadrul unității domestice lărgite sau restrânse, dintre membrii mai vârstnici și cei mai tineri. Unul dintre punctele cruciale ale dezbaterilor din epocă era de a ști dacă partenerii identificați în relațiile de exploatare puteau să corespundă claselor sociale, eventual lipsite de „conștiința de clasă”, „în formare”, embrionare etc.

Analiza formelor de exploatare nu putea să nu țină seama și de elementul predominant masculin (Meillassoux, 1975); acesta va constitui una dintre temele centrale de cercetare pentru antropologia feministă americană de inspirație marxistă. Una din tradițiile de cercetare pornește de la Engels și privilegiază analiza modurilor de exploatare a femeilor, interpretată în limbajul relațiilor dintre clase. Un alt curent, dar nespecific pentru antropologia marxistă, își fixează atenția asupra problemei relațiilor dintre bărbați și femei, cercetând semnificația culturală a categoriei de „sex” și refuzând să se sprijine pe o concepție biologică sau „naturalistă” a diferențierii sexelor.

Studiul societăților care țin de domeniul antropologiei clasice - adică neapartenând unei civilizații industriale -, făcut pe baza categoriilor elaborate de Marx pentru analiza societății capitaliste, a permis apariția unor noi problematici. Importanța acordată de marxism unor concepte precum cel de „muncă” sau de „proprietate”, în măsura în care acestea nu au dobândit un sens istoric decât în raport cu un mod de producție, i-a determinat pe

antropologii marxiști să cerceteze în ce măsură pot fi utilizate aceste unelte conceptuale în analiza societăților „precapitaliste” și ce fel de relații economice pot fi evidențiate cu ajutorul lor. Două probleme au apărut îndeosebi. Cea dintâi vizează locul atribuit sistemului de înrudire în aceste societăți și poate fi formulată în felul următor: cum se interpretează faptul că înrudirea organizează într-o măsură importantă relațiile economice și politice? Cea de-a doua vizează atât natura, cât și modul de formare a statului. Marxismul asociază existența statului cu împărțirea societății în clase sociale; se pune deci problema de a ști dacă societățile statale precapitaliste sunt societăți organizate în clase. În domeniul studiilor despre relațiile de rudenie, aportul antropologiei marxiste a constatat în principal într-un efort de a înlătura separația analitică, prevalentă până atunci, între circulația femeilor și procesele de producție (Terray, 1969). Studiul societăților statale „arhaice” nu a inclus și teoria marxistă despre stat (Claessen, Skalnik, 1978, 1981); dimpotrivă, în domeniul studiilor africaniste de exemplu, problematica marxistă a statului a inspirat pe larg numeroase lucrări despre război, d despre comerțul pe distanțe mari și despre sclavagism, în contextul societăților statale și nestatale.

Antropologii marxiști au reluat ideea că articularea, de caracter fie complementar, fie antagonic, a mai multor moduri de producție, joacă rolul de motor în dezvoltarea istorică. Această idee este prezentă la M. Godelier, care a dezvoltat-o mai ales cu referire la „formațiunea economică și socială” incasă (1973); o regăsim și la cercetători, cum ar fi Terray, preocupați de statele africane precoloniale. Această orientare a lucrărilor a dobândit o importanță cu totul deosebită pentru analiza sistemelor coloniale și a situațiilor neocoloniale: se pune problema de a cerceta modalitățile de inserție a societăților tradiționale în

cadrele economice și politice apărute în special datorită colonizatorilor europeni din care s-au format majoritatea statelor din lumea a treia. În contextul acestor cercetări, antropologii marxiști au readus în discuție antropologia clasică. Aceștia i s-a reproșat faptul de a fi ignorat constant condiția populațiilor considerate, prin vocație, a fi obiectul ei de studiu, condiție provocată de extinderea economiei de piață la scară mondială. Se cuvine să consemnăm aici influența exercitată asupra antropologilor marxiști de către teoreticienii imperialismului și ai capitalismului „periferic”, cum ar fi S. Amin sau A.G. Frank.

Interesul pentru problema articulării modurilor de producție i-a determinat pe antropologii marxiști să se ocupe de cercetarea istorică, așa cum-au făcut mulți antropologi care, începând cu anii '60, au acordat un loc important în studiile lor istoriei, după exemplul lui E. Wolf. În contextul general al cercetărilor marxiste, această mișcare trebuie delimitată de reflecția tradițională asupra succesiunii istorice a modurilor de producție și asupra posibilelor extensiuni ale câmpului de aplicație a noțiunii de „mod de producție” în varianta sa „asiatică”.

O ultimă temă de reflecție a antropologilor care se reclamă de la marxism este aceea a actualizării, în problematicile lor, a unor noțiuni precum acelea de „alienare” și de „ideologie”. Analiza structurală aplicată mitologiei a produs – în cadrul unei atitudini critice față de structuralism – lucrări referitoare la „istoricitatea” mitului (de exemplu Meillassoux, 1979). Referința la ideologie („ideologica” lui Auge, „idealul” lui Godelier) a servit la explicarea unor acte de legitimare a puterii (dialectica violentei și a consimțământului la Godelier, 1984) și, în general, a mai multor forme diverse de dominație și exploatare.

M. BLOCH

BLOCH M., 1983, *Marxism and Anthropology*, Oxford University Press, Oxford.

— BONNAFE P., 1987 - 1989, *Histoire sociale d'un peuple congolais*, 2 vol., Editions de l'ORSTOM, Paris.

— CLAESSEN H.J.M., SKALNIK P. (ed.), 1978, *The early State*, Mouton, Haga - Paris - New York; 1981, *The Study of the State*, Mouton, Haga-Paris-New York.

— DIAMOND S. (ed.), 1979, *Toward a Marxist Anthropology. Problems and Perspectives*, Mouton, Haga - Paris - New York.

— DUPRE G., 1982, *Un ordre et sa destruction*, Editions de l'ORSTOM, Paris; 1985, *Les naissances d'une société. Espace et historicité chez les Beembe du Congo*, Editions de l'ORSTOM, Paris.

— GODELIER M., 1973, *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*, Maspero, Paris; 1984, *L'idée et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Fayard, Paris.

— GELLNER E., 1980, *Soviet and Western Anthropology*, Duckworth, Londra.

— KRADER

1972, *The ethnological Notebooks of Karl Marx*, Van Gorcum, Assen.

— MEILLASSOUX C., 1964, *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, Mouton, Paris - Haga; 1975, *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, Paris.

— REY P-ți, 1971, *Colonialisme, neo-colonialisme et transition au capitalisme. Exemple de „Comilog” au Congo-Brazzaville*, Maspero, Paris; 1976, *Les alliances de classes. „Sur l'articulation des modes de production”, suivi de „Materialisme historique et luttes de classes”*, Maspero, Paris; 1978, *Sur les sociétés précapitalistes Textes choisis de Marx Engels* LBNine prefață de M Godelier Editions Sociales, Paris.

— TERRAY E., 1969, *Le marxisme devant les sociétés „primitives”. Deux études*, Maspero, Paris.

— WOLF E.R., 1982, *Europe and the People without History*, University of California Press, Berkeley.

MATEMATICĂ ȘI ANTROPOLOGIE

Aplicarea matematicilor în studierea antropologică a faptelor sociale și culturale constă nu atât în cuantificarea datelor, cât în așezarea lor într-o formă logică. Chiar dacă s-a îmbogățit progresiv prin contribuțiile mai multor autori și prin rediscutări metodologice salutare, antropologia matematică prezintă, și astăzi, caracteristicile unei științe aflate încă la începuturi: standardizare precară a simbolurilor și termenilor utilizați, număr scăzut de lucrări sistematice dedicate în întregime subiectului, progrese dispartate, care, în loc să aprofundeze domeniul de cunoaștere mai degrabă îl extind. De aceea nu ar avea niciun sens să trecem în revistă acum totalitatea domeniilor deschise, o totalitate eteroclită atât prin varietatea uneltelor matematice utilizate, cât și prin multitudinea de domenii antropologice abordate. Ar fi riscant să prezentăm, fără nicio rânduială, unitate sau deosebire, o înșiruire de tematici. Totuși, câteva direcții ilustrative pentru diversitatea acestei literaturi pot fi amintite:

Aplicarea metodelor statistice (asistate sau nu informatic), a teoriei probabilităților și a metodelor de analiză și clasificare a datelor (corelații, procese markoviene, componente principale, scale etc.) la felurite probleme legate de măsurători, comparații, prevederea evoluțiilor etc.

Utilizarea unor instrumente algebrice sau geometrice (grupuri, rețele, grafuri, matrice etc), asociate frecvent cu studiul sistemelor de înrudire și de căsătorie (H.C. White, S.H. Goult, G.T. Guilbaud, P. Courrege, F. Lorrain) și în special cu terminologia acestora (J.P. Boyd, D. Read, P.H. Liu), dar și cu funcționarea lor demografică (PA. Ballonoff) sau socio-economică (ca Gregory); putem menționa și

lucrarea didactică consacrată matematicilor înrudirii (Y. Chevallard, 1977).

Reflecții asupra utilizării matematicilor în antropologie, comparații și critici ale diferitelor metode (P. Richard, R. Jaulin, 1971; J.A. Barnes) și culegeri de texte consacrate disciplinei (G. De Meur, 1986; P. Ray, 1971).

Această imagine de ansamblu impune o distincție. La anumite niveluri, utilizarea matematicilor în antropologia socială este curentă, de vreme ce și simpla inventariere ține de acest domeniu. Totuși, nu în aceasta constă esențialul funcției lor, care se distinge de modurile de gândire, de metode și de exigente mai puțin printr-o tehnică specifică, cât printr-o stare de spirit. Sub eticheta antropologiei matematice se regăsesc două demersuri, posibil de calificat drept aplicație a matematicii și modelare matematică. Calcularea unei medii aritmetice (dar și alte operațiuni mai puțin comune) ține de cea dintâi; axiomatizarea structurilor elementare ale înrudirii, de cea de a doua. Aplicarea matematicii sau a statisticii duce rareori la obținerea unui nou instrument matematic, desfășurându-se, dimpotrivă, într-un cadru teoretic prestabilit. Modelarea matematică se efectuează pornind de la date antropologice stabilite în prealabil, idealizate și formalizate după abstractizarea caracterelor considerate (punctual) accesorii. Observațiile calitative se pretează fără dificultăți deosebite modelării, în vreme ce materialul predilect al analizei statistice sau informatice este numărul (fie că traduce o realitate efectiv măsurată sau indici altfel definiți).

Apariția modelării matematice în antropologie poate fi plasată la întâlnirea dintre C. Lévi-Strauss și matematicianul francez André Weil, care propune o analiză algebrică a sistemelor de alianță a claselor matrimoniale în *Structures élémentaires de la parenté* (1949); după Weil vor urma îndeosebi R.R. Bush, apoi J.G. Kemeny, J.L. Snell

și G.L. Thompson. Demersul modelării matematice poate fi rezumat astfel: 1) finalitatea sa este de a confirma formal analiza antropologică; 2) vizează construirea unui model structural, cauzal sau de prevedere, pe baza unor ipoteze stabilite pornind de la observații empirice; 3) analiza matematică permite extragerea din aceste ipoteze a unor consecințe formale. În felul acesta se poate conferi o armătură logică unor construcții teoretice formulate în așa fel încât să poată fi probate în mod riguros. Enunțarea ipotezelor lipsite de ambiguitate și producerea de rezultate demonstrate presupun o nevoie de rigoare susceptibilă de a scoate la iveală punctele slabe, aspectele contradictorii sau limitele afirmațiilor teoretice în antropologie. Un asemenea demers de ansamblu a fost ilustrat de către P. Jorion și G. de Meur, care au desprins din diferite descrieri ale sistemului de înrudire la populația pende (Zair) un posibil model de explicare a structurii acestui sistem.

G. DE MEUR

BALLONOFF PA. (ed.), 1976, *Mathematical Foundations of Social Anthropology*, Mouton, Paris - Haga.

— CHEVALLARD Y., 1977, *Deux études mathématiques sur la parente*, Cedric. Paris.

— DE MEUR G. (ed.), 1986, *New Trends în Mathematical Anthropology*, Routledge & Kegan Paul, Londra - Boston - Henley.

— GREGORY C., 1982, *Gifts and Commodities*, Academic Press, Londra - New York.

— JORION P, DE MEUR G., „Le mariage Pende”, în *L'Homme*, Paris, XXII (1): 53 - 73. - KAY P, 1971, *Explorations in Mathematical Anthropology*, MIT Press, Cambridge.

— LIU P.H., 1986, *Foundations of Kinship Mathematics*, Institute of Ethnology, Academia Sinica, Nankang.

— LORRAIN

1975, *Reseaux sociaux et classifications sociales, essai sur l'algebre et la geometrie des structures sociales*, Hermann, Paris.

— RICHARD P, JAULIN R. (ed.), 1971, *Anthropologie et calcul*, UGE, Paris.

— WEIL A., 1949, „Sur l'étude algebrique de certains types de lois de mariage (Sisteme Mumgin)”, în C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris, 1949: 278 - 285.

— WHITE H.C., 1963, *An Anatomy of Kinship: Mathematical Models for Structures of Cumulated Roles*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

MATRIARHAT

Termenul de „matriarhat” a fost formulat la finele secolului al XIX-lea, după modelul celui de „patriarhat”; acesta din urmă suferise el însuși o evoluție semantică, de la o origine religioasă (secolul al XVI-lea) până la accepția modernă după care, de la începutul secolului al XIX-lea încoace, va desemna o formă de organizare socială și juridică bazată pe deținerea autorității de către bărbați și excluderea explicită a femeilor. Pentru Fourier, patriarhatul reprezintă a treia dintre cele șapte perioade ale „copilăriei speciei omenești”, care „urmează sălbătăciei și este înlocuită de barbarie”. La început, termenii de „patriarhat” și „matriarhat” nu prezintă decât simetrii lexicale, căci „matriarhatul” desemnează o organizare socială bazată pe filiația matrilineară, nu pe puterea femeilor. Dar cei doi termeni au devenit treptat comparabili din punct de vedere semantic, „matriarhatul” dobândind atât sensul de „drept matern”, concepție a maternității considerată ca fiind aptă să fondeze un statut (dezvoltată de J.J. Bachofen), cât și de dominație a femeilor, noțiune ce trimite la o teorie a puterii, acordându-le acestora un rol instituțional similar celui specific

bărbaților, în cadrul organizării patriarhale.

Matriarhatul este una dintre ipotezele evoluționiștilor din secolul al XIX-lea, susținută mai cu seamă de L.H. Morgan, pentru a explica dezvoltarea istorică a societăților. Din această perspectivă, matriarhatul ar reprezenta un stadiu primitiv de organizare socială, înlocuit ulterior de patriarhat. Este cunoscut succesul de care s-au bucurat, în epocă, aceste teorii și influența exercitată asupra gândirii marxiste: Engels consideră trecerea la patriarhat ca pe o „mare înfrângere istorică a sexului feminin”.

Totuși, trebuie subliniat faptul că niciuna dintre societățile cunoscute – iar aici se includ și cele care, într-un număr totuși foarte scăzut, sunt fie matriliare, fie matrilocale – nu prezintă forme de organizare matriarhală. La fel, nu dispunem de date arheologice sau istorice care să lase loc presupunerii că asemenea societăți ar fi existat vreodată. Totuși, ideea unui matriarhat al originilor se regăsește până în zilele noastre, chiar și în texte antropologice, și oferă prilejul elaborării unor mitologii savante. Caracterul ideologic al unei astfel de dezbateri nu trebuie să oculteze importanța pe care au avut-o, în secolul al XIX-lea, tezele evoluționiste referitoare la existența matriarhatului, preocupate să formuleze, în termeni istorici și politici, problema aservirii femeilor.

N. ECHARD

BACHOFEN J.J., 1861, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynäkokratie der Alten Welt nach ihrer Religions- und Rechtlichen Natur* (trad. fr. parțială *Du regne de la mere au patriarcat*, Paris, 1938).

— BRAUN F, 1987, „Matriarcat, maternité et pouvoir des femmes”, în *Anthropologie des sociétés*, XI (1): 45 – 55. – ENGELS F, 1983 (1884), *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'état*, Editions Sociales, Paris.

— MACLENNAN J.

— F, 1865, *Primitive Marriage: An Inquiry into the Origin of the Form of Capture în Marriage Ceremonies*, Black, Edinburgh; 1872, *The Patriarchal Theory*, Macmillan, Londra.

— MORGAN L.H., 1877, *Ancient Society*, Henry Holt, Londra (trad. fr. *La société archaïque*, Anthropos, Paris, 1971).

— WEINER A., 1978, *Women of Value, Men of Reknown*, University of Texas Press, Austin.

MAUSS Marcel

Sociolog și antropolog francez, Marcel Mauss s-a născut la Epinal, în 1872, într-o familie de rabini. În timpul studiilor de filosofie, de la Universitatea din Bordeaux - efectuate sub autoritatea unchiului său, E. Durkheim care, începând cu 1887, ocupă aici catedra de pedagogie și de științe sociale -, frecventează cursurile lui O. Hamelin și A. Espinas, a căror influență asupra operei sale, pe lângă cea exercitată de gândirea lui Durkheim, nu este deloc neglijabilă: de la primul va reține ideea că orice reprezentare este o *relație* - adică se bazează pe „unirea unei dualități a contrariilor” -, iar de la al doilea preocuparea pentru a cerceta rațiunile acțiunii umane și principiile unei „științe a moravurilor”.

Spre deosebire de Durkheim și de mulți dintre apropiații săi, colegi și colaboratori la revista *L'Année Sociologique* - la redactarea căreia va participa încă de la fondare, din 1898 - Mauss nu a fost student la École Normale Supérieure. *Agrege* în filosofie din 1893, el refuză un post de profesor la Bordeaux și se instalează la Paris, unde se inițiază în antropologie citind operele lui J.G. Frazer și E.B. Tylor. Sub îndrumarea lui A. Foucher, A. Meillet și S. Levi, se angajează în studierea limbii sanscrite, a lingvisticii comparate indo-europene și istoriei religiilor, care erau menite să-i furnizeze aparatul documentar pentru o teză asupra rugăciunii, rămasă

neterminată. În 1901, Mauss îi succedează lui L. Mariller la École Pratique des Hautes Études (Secțiunea a V-a), ca titular al catedrei de „istoria religiilor popoarelor necivilizate”, titlatură pe care o va recuza în cursul său inaugural, ținându-se totodată la distanță și de metoda „genetică” de explicare a faptelor sociale preconizată de Durkheim; revendicând emanciparea etnologiei, Mauss se dedică evaluării cunoștințelor dobândite de aceasta, îi analizează datele, teoriile, îi determină locul față de sociologie și îi definește principiile de metodă. În acea vreme, datorită cunoașterii vaste a limbilor străine, Mauss contribuie, atât prin cursurile susținute, cât și prin notele publicate în *L'Année Sociologique*, la prezentarea lucrărilor celorlalte școli naționale, în special ale celei anglo-saxone și, prin aceasta, la situarea gândirii antropologice franceze într-un context internațional. După moartea lui Durkheim, în anul 1917, și la finele primului război mondial, care a decimat gruparea de la *L'Année Sociologique*, Mauss, cu ajutorul lui C. Bougle, G. Davy, P. Fauconnet și M. Halbwachs, încearcă să repună pe picioare revista (care nu va reapărea, totuși, până în 1925) și să popularizeze operele colegilor săi dispăruți. De exemplu, după numirea sa, în 1931, la catedra de sociologie de la Collège de France, Mauss va susține vreme de cinci ani consecutiv conferințe săptămânale asupra tezelor neterminate ale lui R. Herz, referitoare la „păcat și expiere în societățile primitive”.

În paralel cu evoluția sa academică, Mauss a desfășurat și o intensă activitate politică. Aderă de foarte timpuriu la Partidul Socialist, din rândurile căruia nu va mai ieși niciodată; militează în cadrul grupării de studenți colectiviști, simpatizanți ai lui Dreyfus, participă un timp la mișcarea socialistă a lui

Sorel, îi frecventează pe J. Jaurès și L. Herr, în 1904 ia parte la fondarea ziarului *L'Humanité* (unde va lucra ca

secretar de redacție) și, începând cu anii '20, redactează articole de actualitate politică pentru *Le Populaire*. Pensionat în 1940, Mauss nu va cunoaște încercările celui de-al doilea război mondial. Adăugându-se altor probleme personale, ocupația, ororile nazismului, executarea în 1942 de către germani a doi dintre elevii săi cei mai apropiați, B. Vilde și A. Lewitzky, îl afectează foarte mult; marcat intelectual, moare în 1950 la Paris.

Începând cu anul 1925, la Institut d'Ethnologie de la Universitatea din Paris - pe care îl fondează și îl organizează împreună cu Levy-Bruhl și priveret -, Mauss va face ca antropologia să înainteze pe o cale autonomă. Între anii 1926 și 1940 predă „instrucțiuni de etnografie descriptivă”, cu ajutorul cărora reușește să precizeze regulile metodei etnografice și să realizeze o împărțire a antropologiei în morfologie socială și fiziologie socială, formă și funcționare (de care tin reprezentările și practicile, adică ideile și acțiunile). Activității sale didactice i se datorează formarea primei generații de etnologi francezi de teren (G. Devereux, G. Dieterlen, M. Griaule, A.G. Haudricourt, M. Leiris, A. Metraux, D. Paulme, A. Schaeffner, J. Soustelle etc).

Contribuția lui Mauss rezidă în faptul de a fi valorificat sociologia lui Durkheim și a discipolilor acestuia, nuanțând-o și ancorând-o în concret, minimalizându-i trăsăturile contestabile (misticismul latent al grupului, spiritul de sistem, opinia genetică), inițiind chiar o răsturnare de perspectivă ce constă în a nu mai concepe „complexul” ca derivând din „simplu” - asimilat de atunci înainte, conform punctului de vedere evoluționist, cu „originea” -, ci în a considera „faptele în relația lor cu ansamblul corpului social din care fac parte” și în a „le înțelege pornind de la utilizarea lor socială” (Karady, 1968). Fenomenele sociale sunt și fenomene mentale. Cu toată aparenta sa funcționalistă, acest nou

demers, care urma să-i permită lui Mauss formularea conceptului-cheie de „fapt social total”, tratat pe larg în lucrarea *Essai sur le don* (1924), reușește să construiască până la urmă obiectul cunoașterii în antropologie: nu ne mai concentrăm asupra instituțiilor, dreptului, riturilor, căsătoriei sau miturilor; acestea, considerate în sine, cu prețul decupării lor din realitatea socială, nu sunt până la urmă altceva decât „abstracțiuni”; ne vom concentra în schimb pe *totalitatea concretă*, în cadrul căreia ele se înserează și în funcție de care dobândesc sens, alcătuind un sistem. Etnologul este însărcinat cu misiunea de a recompune întregul social și de a-i repera momentele privilegiate – cum ar fi *potlatch-ul* la indienii de pe Coasta de nord-est, studiat de Boas, sau *kula*, obiceiul melanezian analizat de Malinowski –, când o societate se descoperă pe sine în întregime, punând în acțiune totalitatea instituțiilor și a reprezentărilor sale. În acest sens, societățile „primitive” sunt percepute mai puțin ca organizații „originare” și „elementare”, așa cum le concepea Durkheim, și mai degrabă ca societăți de o *complexitate diferită* de aceea specifică societății occidentale – punct de vedere care, în același timp, îl va determina pe Mauss să respingă opoziția radicală schițată de L. Levy-Bruhl între mentalitatea „primitivă” și mentalitatea modernă. Din această concepție provine atenția deosebită, minuțioasă, pe care Mauss o va acorda toată viața categoriilor descriptive – așa cum se observă în al său *Manuel d'ethnographie* (1947) – și care trebuia să-și afle în *monografie* modul de expresie și de analiză cel mai apt, după el, pentru înțelegerea diferitelor complexități sociale și a totalității acestora.

Operei lui Mauss nu este lipsită de paradoxuri; receptarea ei nu a fost scutită de neînțelegeri; cât despre influența sa incontestabilă, aceasta nu s-a exercitat fără ambiguități: prin însuși faptul că depășea cadrele stricte

ale antropologiei, ea a dat naștere la interpretări diverse, chiar la radicalizări sau schematizări. Scriitori și filosofi precum R. Caillois, G. Bataille, R. Queneau (în special în *Saint Glinglin*), grupurile zise avangardiste, cum ar fi cel de la Collège de Sociologie, s-au reclamat de la el ori s-au inspirat din unele analize ale sale, uneori nu fără stângăcie. Dintre toate lucrările, *Essai sur le don* rămâne textul cel mai citat în străinătate, singurul, în fapt, cunoscut de lumea anglo-saxonă (articolele sale despre magie, sacrificiu și clasificările primitive au avut o influență profundă, dar dificil de precizat; lucrările sale în domeniu țin deja de o moștenire comună). Acest eseu pare a fi marcat în special personalități precum A. Radcliffe-Brown și B. Malinowski, E.E. Evans-Pritchard, R. Firth, M. Herskovits și R. Redfield, printre alții. Influența sa este în general sensibilă în lucrările de antropologie realizate la Oxford sub coordonarea lui Evans-Pritchard și mai apoi a lui R. Needham.

Considerat unul dintre principalii teoreticieni ai antropologiei franceze, Mauss nu a scris niciodată o carte în care să-și expună liniile directoare ale gândirii. Considerat principalul inspirator al anchetelor etnografice din antropologia franceză, Mauss nu a fost niciodată, el însuși, pe teren. Proteiformă, cu titluri precedate adeseori de un termen atenuant („schită”, „eseu”, „fragment”, „introducere” etc), mare parte din opera sa a fost scrisă în colaborare (mai ales cu Durkheim, Fauconnet, Beuchat și îndeosebi Hubert), traducând nu numai o etică a cercetării „colectiviste” – ceea ce determină acordarea unei atenții la fel de mari redactării unui rezumat al lucrării sau unei bibliografii ca și unui articol original –, dar și conștiința acută a caracterului provizoriu și refutabil al teoriilor antropologice. Alcătuită mai mult din intuiții decât din aserțiuni, opera lui Mauss s-a pretat unor interpretări multiple, divergente uneori; la fel s-a întâmplat și cu

noțiunea de „fapt social total”, contestată un timp de G. Gurvitch și

C. Lévi-Strauss. Cel dintâi considera că fenomenul social total trebuie să îmbrățișeze atât conjunctura, cât și structura; cel de-al doilea descoperea în structura și caracterul relațional al gândirii simbolice scheletul faptului social total. Desigur, în mod paradoxal, caracterul neterminat sau, ca să zicem așa, „experimental”, „raționalismul probat de care dă dovadă” (G. Bachelard), precum și nota de „fler” (Cazeneuve, 1968) implicată conferă operei lui Mauss, încă și astăzi, o valoare euristică. Multe dintre temele abordate de el (noțiunea de „persoană”, tehnicile corporale, sacrificiul, rugăciunea etc.) nu și-au epuizat încă toate posibilitățile de exploatare.

J. JAMIN

1947, *Manuel d'ethnographie*, Payot, Paris, editat de D. Paulme, ed. a II-a, Payot, Paris, 1989. 1950, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris. 1968 - 1969, (*Euvres*, 3 vol. editate și prezentate de V. Karady, Editions de Minuit, Paris.

CAZENEUVE J., 1968, *Sociologie de Marcel Mauss*, PUF, Paris.

— EVANS-PRITCHARD E.E., 1981, „Mauss (1872 - 1950)”, în *History of Anthropological Thought*, Faber & Faber, Londra - Boston: 189 - 192; 1972, „Marcel Mauss”, în *L Arc*, 48. - lee NHARDT M., 1950, „Marcel Mauss”, în *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, Paris.

— LEVI-STRAUSS C, 1950, „Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss”, în Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris: IX-LII.

— NEEDHAM R., 1963, „Introduction” la E. Durkheim și M. Mauss, *Primitive Classification*, Cohen & West, Londra.

— WOOD M., 1979, „Marcel Mauss”, în T. Raison (ed.), *The Founding Fathers of Social Science*, Scholar

Press, Londra: 222 - 230.

MEAD Margaret

Antropolog american, născută în Philadelphia la 1901, dintr-un tată economist, profesor la Universitatea din Pennsylvania, și o mamă diplomată în sociologie - ambii colaboratori ai lui T.B. Veblen - Margaret Mead și-a petrecut copilăria într-un mediu familiarizat cu științele sociale. În 1921 urmează studii în psihologie și antropologie la Universitatea Columbia, unde ulterior va deveni profesor asociat. În paralel, își continuă cariera la American Museum of Natural History. Formată de Franz Boas și de asistenta acestuia, Ruth Benedict - de care o va lega o prietenie deosebită -, M. Mead pleacă în anul 1925 în Samoa apoi, împreună cu Reo F. Fortune, în Insulele Amiralității, unde va sta doi ani (1928 și 1929). Ca urmare a primelor experiențe de teren, scrie două lucrări de referință: *Coming of Age în Samoa* (1927) și *Growing up în New Guinea* (1930). Concentrându-se asupra aspectelor ce asociază caracteristicile psihologice ale indivizilor cu condițiile și expresiile specifice culturilor oceaniene studiate, cu metodele și cadrele lor de educație, ea repune în discuție - odată cu noțiunea de „mentalitate prelogică” (Levy-Bruhl) și cu apropierea dintre mentalitatea primitivă și cea infantilă (Freud) - universalitatea tulburărilor asociate perioadei de adolescență. Apoi se va ocupa cu studierea comparată a trei societăți din Noua Guinee, de orientări culturale foarte diferite (arapesh, mundugumor, chambuli), pe care le studiază împreună cu Fortune din 1931 până în 1933; această cercetare îi va permite să abordeze într-o lumină nouă chestiunea fundamentală a deosebirilor biologice ținând de sex și să dezvăluie efectele structurării culturale asupra personalității femeilor și bărbaților (1935). În concepția lui Mead, metodele de educație, structura personalității adulte și orientările fundamentale ale culturii formează un ansamblu organizat

și indisociabil Studiarea acestuia invită la regândirea poziției ce li se atribuie elementelor ordinii „naturale” în cadrul fiecărei culturi.

În Bali, unde a petrecut perioada 1936 - 1938, iar apoi la iatmulii din Noua Guinee, unde se întoarce în 1938, devine, împreună cu soțul ei G. Bateson (pe care îl cunoscuse în 1933, pe când studia populația chambuli), pionieră a utilizării documentare a materialului fotografic în ancheta etnografică. Studiile sale asupra „caracterului național” al unor țări precum Statele Unite (1942) sau Uniunea Sovietică (1951) se bazează pe experiența dobândită în timpul celui de-al doilea război mondial, când justifică intrarea țării sale în conflict prin dorința de apărare a idealurilor democratice. Preferând studiul diacronic (1932) modelelor sincrone și comparațiilor funcționaliste, Mead s-a dedicat analizei formelor de schimbare a personalității (1949). Angajată în lupta contra foametei în lume, a rasismului și a dogmatismului, ea a contribuit activ la răspândirea unei concepții umaniste a antropologiei. Moare în 1978, la New York. Ultimele sale lucrări au fost consacrate în principal reflecțiilor asupra condiției umane contemporane.

S. ATRAN

1928, *Coming of Age în Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*, William Morrow, New York (trad. fr. parțială *Moeurs et sexualite en Oceanie*, Plon, Paris, 1963). 1930, *Growing up în New Guinea. A Comparative Study of Primitive Education*, William Morrow, New York. 1930, *Social Organization of Manu'a*, Bishop Museum, Honolulu. 1932, *The Changing Culture of an Indian Tribe*, Columbia University Press, New York. 1935, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, William Morrow, New York. 1937, *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*, McGraw-Hill, New York. 1949, *Male and Female. A Study of the Sexes*

în a Changing World, William Morrow, New York (trad. fr. *L'un et l'autre sexe. Les rôles d'homme et de femme dans la société*, Gonthier, Paris, 1966). 1953, *Cultural Patterns and Technical Change. A Manual Prepared by the World Federation for Mental Health*, UNESCO, Paris. 1964, *Anthropology, a Human Science. Selected Papers, 1939 - 1960*, Van Nostrand, Princeton, New Jersey. 1954 (coaut. G. Bateson), *Themes in French Culture. A Preface to a Study of French Community*, Stanford University Press, Stanford, California.

BATESON M.C., 1984, *With a Daughter's Eye. A Memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson*, William Morrow, New York (trad. fr. *Regards sur mes parents. Une évocation de Margaret Mead et de Gregory Bateson*, Le Seuil, Paris, 1989).

— FREEMAN D., 1983, *Margaret Mead and Samoa. The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

— GOODMAN R.A., 1983, *Mead's Coming of Age in Samoa. A Dissenting View*, Pepperine Press, Oakland, California.

— GORDAN J., 1976, *Margaret Mead. The Complete Bibliography, 1925 - 1975*, Mouton, Haga.

— HOLMES L., 1986, *Quest for the Real Samoa. The Mead-Freeman Controversy and beyond*, Bergin & Garvey, South Hadley, Massachusetts.

— RICE E., 1979, *Margaret Mead. A Portrait*, Harper & Row, New York.

MEDITERANEANĂ (LUMEA ~)

Lumea mediteraneană ocupă un loc important în istoria antropologiei. Mulți dintre fondatorii acestui concept (Maine, Durkheim, Mauss, Westermarck etc.) s-au inspirat considerabil din cunoștințele disponibile pe atunci despre societățile antice din Grecia și Roma sau chiar despre cele contemporane, despre Maghreb mai ales,

pentru a-și demonstra tezele. În Marea Britanie, antropologia socială a fost în cea mai mare parte creația unor clasiști, eleniști precum G. Murray sau J. Harrison, ori latiniști ca J.G. Frazer, orientaliști ca W.R. Smith (Pitt-Rivers, 1986). Întâlnirea dintre antropologia pe cale de a se naște și lumea mediteraneană nu a fost fortuită: istoria Mediteranei, chiar dacă ține parțial de cea occidentală, oferea prin profunzimea ei posibilitatea acelei „priviri distanțate”, specifică modului de cunoaștere etnologic. Efectul distanței apărea aici datorită călătoriei în timp. Așa au fost abordate, dintr-o perspectivă comparatistă și evoluționistă, forme de organizare cum ar fi cetatea sau tribul și instituții cum ar fi dreptul. Cu toate că, din 1920, s-a dezvoltat o etnografie de limbă franceză referitoare la Mediterana, îndeosebi în țările Africii de Nord, lucrările își vor păstra pentru multă vreme sorgintea istorică sau orientalistă. Abia în anii '60 apare noțiunea de „societate mediteraneană”, se multiplică anchetele de teren, mai cu seamă în cadrul societății antropologice engleze (E.L. Peters în Orientul Mijlociu, P. Stirling în Turcia, J.K. Campbell în Grecia, J. Pitt-Rivers în Spania etc.) și se dezvoltă o gândire etnologică a lumii mediteraneene, concepută, în ciuda dificultăților de a-i fixa limitele, după modelul ariei culturale (Arensberg, 1963). Eseurile de-anceput, reunite de Pitt-Rivers (1963) și J.G. Peristiany (1965), sunt dedicate eforturilor de a conferi acestei societăți mediteraneene un conținut prin scoaterea în evidență, dincolo de diversitatea reală a societăților și a culturilor, a existenței unor forme de organizare socială înrudite și împărtășind aceleași valori.

Faptul că lumea mediteraneană a fost construită în laboratorul etnologiei nu ar trebui să mire. În fapt, unitatea ei ecologică este incontestabilă. Se constată existența unei anumite continuități, evidentă în modul cum utilizează oamenii resursele naturale. Cultura materială

rezidă în combinațiile sistemelor tehnice legate de exploatarea unor medii diferențiate, dar apropiate, dacă nu chiar alăturate: agricultura cerealieră în câmpiile litorale și bazinele fluviale, pomicultura (vita-de-vie, măslinul, castanul) pe versanții muntoși, oieritul nomad sau ritmat de transhumante lungi între regiunile înalte și zonele desertice limitrofe. Lumea mediteraneană s-a format, pe de altă parte, și sub influența unei istorii îndelungate în care se întâlnesc mai multe popoare diferite (vezi lucrările lui F. Braudel). Nu se putea ca acest trecut comun să nu susțină teza unei unități de civilizație bazate pe moșteniri istorice. Mediterana oferă așadar un teren privilegiat pentru a studia comparativ și pe termen lung relațiile dintre factorii ecologici, tehnici, economici, istorici și culturali.

Cercetările care punctează perioada fondatoare a studiilor mediteraneene se vor strădui să demonstreze, prin studiul câtorva domenii mari de fapte și de reprezentări (structurile familiale, patronajul, *feud* și *vendetta*, onoarea etc.) și prin schițarea primelor sinteze regionale, primatul relativ al unității asupra diversității. Totuși, încă din această epocă validitatea unui asemenea punct de vedere este contestată. În primele lucrări ale lui E. Gellner (1968) de exemplu, termenul „mediteranean” este folosit mai puțin pentru calificarea trăsăturilor comune sociale și culturale, cât pentru desemnarea opozițiilor oglindite (*mirrored*) dintre creștinismul din sudul Europei și islamul Africii de Nord. Aceeași idee de refracție apare și în lucrările lui E. Wolf sau în ale lui G. Tillon.

Putem menționa aici două tentative de abordare a diversității interne specifice lumii mediteraneene. Contrar punctului de vedere exprimat printre alții și de J. Goody, conform căruia vechea unitate a culturii lumii mediteraneene s-ar fi destrămat de-a lungul timpului, J. și

P. Schneider (1976) au susținut ideea că societățile Mediteranei, extrem de diferențiate la origini, ar fi fost supuse ulterior unor procese istorice identice (formarea statelor naționale, expansiunea religiilor cu vocație universală etc), care explică trăsăturile comune perceptibile astăzi. Totodată a mai fost propusă ipoteza că aceste trăsături ar fi rezultatul acțiunii oamenilor, și nu produsul unor forțe exterioare: șase milenii de cuceriri militare, de schimburi economice, de colonizări reciproce, de convertiri religioase ar fi trebuit să ducă, logic, la „inventarea” simultană a acelorași forme sociale și culturale (Davis, 1977). Cercetările realizate asupra procesului de ansamblu au fost continuate cu lucrări comparative, pe teme precise (de exemplu cele ale lui J. Black-Michaud despre violență). Cea mai aprigă critică la adresa „mediteranismului” în antropologie se datorează etnologului și semioticianului american M. Herzfeld (1987), care susține că noțiuni precum „societate” sau „cultură mediteraneană” sunt reconstruiri ale unor structuri și valori arbitrare, etnocentrice și atemporale. El preconizează un demers strict etnografic, în respectul deosebirilor, și respinge orice abordare din perspectiva ideii de supraviețuire.

Cu toate dezbaterile, de altfel departe de a se fi încheiat, referitoare la unitatea și la diversitatea lumii mediteraneene, în ultimii 30 de ani s-a constituit o veritabilă antropologie a acesteia, structurată în jurul câtorva domenii de studiu, consacrate printr-o tradiție deja bine stabilită, cel puțin în țările de limbă engleză. Lucrările comparative asupra structurilor familiale (Peristiany, 1976) rezumă destul de bine interesul acordat temelor strâns legate de înrudire, căsătorie și patrimoniu. Formele și funcțiile grupurilor constituite pe baze genealogice, într-un context de ansamblu cognatic, instituția pseudoînrudirii spirituale sau rituale, mecanismele de alianță, prezente

mai cu seamă în căsătoria numită „arabă”, problema endogamiei (Pitt-Rivers, 1977), constituirea materială și simbolică a patrimoniului și a modalităților de transmitere a acestuia s-au numărat printre subiectele cel mai frecvent abordate. Al doilea domeniu major de cercetare este organizarea socială și politică, precum și diferitele forme de stratificare implicate. Vom menționa în această privință trei subiecte privilegiate: comunitatea locală, abordată din punctul de vedere al organizării ei interne și al raporturilor cu statul și, totodată, cu societatea globală, clientelismul în diversele sale dimensiuni, politică, socială și culturală (Gellner), diferitele forme de utilizare și de manipulare a violentei așa cum se manifestă acestea în conflictele de sânge și ciclurile de răz bunări (Black-Michaud). Dacă modelul cetății nu i-a inspirat pe etnologii contemporani, contrar celor petrecute în secolul al XIX-lea, problema tribului și a organizării segmentare a fost abordată în repetate rânduri (Gellner, 1969). Studiul valorilor onoarei rămâne domeniul privilegiat al antropologiei Mediteranei (Peristiany, Pitt-Rivers), în ciuda avertismentelor (D.D. Gilmore) cu privire la riscurile unei generalizări abuzive. Aceste valori trimit în ultimă instanță la reprezentări privind distincția dintre sexe; importanta ei structurală și funcțiile simbolică și cognitivă aferente fuseseră evidențiate (Bourdieu, 1972). Pe de altă parte, chiar dacă au apărut unele lucrări mai recente, cel mai adesea continuând studii anterioare (Gellner, E. Wolf), nu se observă o reorientare a studiilor comparative asupra religiei mediteraneene. Cu toată unitatea religiilor „Cărtii”, percepută de credincioșii înșiși, cercetările continuă să se înscrie în tradiții specifice (orientalism, filologie etc), relativ distincte de antropologie.

Din anul 1975 încep să apară în Spania, Grecia, în țările din Africa de Nord și în Portugalia, centre de studii mediteraneene. Antropologia anglo-saxonă va înceta astfel

să-și exercite cvasimonopolul asupra acestui domeniu. Dacă cercetările desfășurate în aceste centre nu se cantonează în studiul culturilor naționale, asistăm în schimb la afirmarea intenției de a vorbi despre transformările ce afectează diversele țări vizate și, ca urmare, a preocupării de a nu izola anchetele etnologilor de lucrările specialiștilor în istoria economică și socială. Prezenta orientare din etnologie conduce, printre altele, la o manieră cu totul nouă de abordare a problemei unității și diversității societăților mediteraneene. Devine astfel evident că orice încercare de-a delimita lumea mediteraneană variază în funcție de domeniile studiate, urmând ca analiza să privilegieze factori istorici, sociologici sau culturali, moșteniri ale trecutului sau rupturi, forme ale societății ori moduri de gândire.

J. DAVIS

ARENSBERG CM., 1963, „The Old World Peoples. The Place of European Cultures în World Ethnography”, în *Anthropological Quarterly*, 36, 3: 75 – 99. – BOURDIEU P, 1972, *Esquisse d'une theorie de la pratique*, Droz, Paris – Geneva.

— DAVIS J., 1977, *People of the Mediterranean. An Essay în Comparative Social Anthropology*, Routledge & Paul Kegan, Londra.

— GELLNER E.A., 1968, „Sanctity, Puritanism, Secularisation and Nationalism. A Case Study”, în J.C. Peristinay (ed.), *Contributions to Mediterranean Sociology*, Mouton, Haga; 1969, *Saints of the Atlas*, University of Chicago Press, Chicago.

— HERZFELD M., 1987, *Anthropology through the Looking-Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.

— KAYSER B. (texte reunite de), 1986, *Les sociétés rurales de la Méditerranée*, Edisud, Aix-en-Provence.

— PERISTIANY J.G. (ed.), 1965, *Honour and Shame*.

The Values of the Mediterranean Society, Weidenfeld & Nicolson, Londra.

— PITT-RIVERS J., 1976, *Mediterranean Family Structures*, Cambridge University Press, Cambridge.

— PITT-RIVERS J. (ed.), 1963, *Mediterranean Countrymen*, Mouton, Paris; 1977, *The Fate of Shechem or the Politics of Sex. Essays in the Anthropology of the Mediterranean*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *Anthropologie de l'honneur. La mesaventure de Sichem*, 1983, Le Sycomore, Paris); 1986, „Introduction” în B. Kayser (ed.), *Les sociétés rurales de la Méditerranée*, Edisud, Aix-en-Provence.

— SCHNEIDER J., SCHNEIDER P, 1976, *Culture and Political Economy in Western Sicily*, Academic Press, New York.

MEDIU NATURAL

Noțiunea de „mediu natural” este ambiguă. În fapt, aproape că nu există (sau nu m-ai există) mediu natural, în sensul unui mediu nemodificat deloc de către om. Dar noțiunea devine importantă în momentul când este înțeleasă ca ansamblu de elemente naturale - abiotice (mediu fizic: climat, relief, sol, minerale) și biotice (mediu viu: vegetale, animale) - care compun ambientul omului, acționează asupra lui, omul acționând la rândul său asupra acestuia și participând, astfel, în interacțiune cu el, la structurarea și la dinamica spațiului și a societăților.

Apărută în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, noțiunea de „mediu natural” a fost formulată în special de A. de Humboldt (1848), iar în 1866 se propunea deja termenul de „ecologie” pentru a se desemna astfel știința care studiază raporturile dintre ființele vii și mediul lor de viață (Haeckel, 1874). Chiar dacă termenul din limba engleză, *environment*, este traducerea sintagmei „mediu natural”, iar expresia „mediu înconjurător” este utilizată uneori în acest sens, noțiunile de „mediu natural” și de

„mediu înconjurător” nu trebuie confundate. Aceasta din urmă, apărută pe la 1960, desemnează mai degrabă cadrul global în care societățile omenești se găsesc în situația de a acționa sau de a reacționa reciproc, antrenând toate elementele mediului: mediul înconjurător este așadar „atât un mediu, cât și un sistem de relații” (George, 1971).

Încercările de abordare științifică a raporturilor dintre oameni și ambientul lor au fost contracarate de schemele deterministe sau probabiliste, care au făcut obiectul unor dezbateri foarte animate la finele secolului al XIX-lea, aflându-se la originea anumitor dificultăți de înțelegere între științele naturii și științele umane.

Datorită interesului său conjugat pentru natură și pentru societăți, geografia ocupă aici o poziție de legătură. Pentru ea, mediul natural reprezintă o porțiune de spațiu definită prin localizare și dimensiuni proprii și prin combinația de elemente „naturale” independente de orice intervenție omenească. Începând cu anii '60, demersurile, mai globale acum, vizează explicarea interacțiunilor natură – societate ce intervin în formarea mediului: de exemplu, conceptul de „geosistem” elaborat de G. Bertrand (1968) marchează dorința de a efectua un studiu integrat al mediului natural.

De mai multe decenii încoace s-au deschis și alte perspective, cu interesul declarat, mai ales în etnologie, pentru dimensiunea ecologică în studiul societăților. Așa au fost, mai întâi, cercetările nord-americane (Conklin, Steward, Vayda, Rappaport, Geertz etc), ecologia culturală a lui J.H. Steward și antropologia ecologică constituită în jurul lui A.P. Vayda. În Franța, M. Godelier este reprezentantul unui curent de interes particular pentru perspectiva ecologică în etnologie, privilegiind cercetarea condițiilor de reproducere a societăților, dintr-un punct de vedere ce situează societățile și istoria lor în natură. „Mediul natural nu este niciodată o variabilă

complet independentă de om și niciun factor constant. Este o realitate pe care omul o transformă mai mult sau mai puțin prin diversele sale modalități de a acționa asupra naturii, de a-și apropia resursele acesteia” (Godelier, 1984: 44).

Pentru etnologi se pune problema, în fapt, nu doar să inventarieze componentele și caracteristicile mediului natural, ci și să analizeze utilizarea acestora de către societăți și modul cum sunt ele percepute, în raport cu ceea ce sunt de fapt. În geografia tropicală, îi datorăm deja lui P Gourou ideea contingentei condițiilor naturale: „ceea ce contează nu este doar «mediul ecologic», ci ideea pe care oamenii și-o fac despre acesta; oamenii sau mai precis «civilizația căreia ei îi aparțin»”. (Gourou, 1955: 127). Analiza științifică de abordare din exterior trebuie să fie asociată cu una vizând percepția internă (Chatelin, Riou, 1986). Astfel, relația „oameni - mediu”, natura de o parte și oamenii de cealaltă, cedează locul unei relații între o societate influențată de mediul înconjurător și o natură „interpretată”, care în parte este proiecția respectivei societăți. Geograful J. Gallais (1984) a studiat din acest unghi societățile sahelene din delta interioară a Nigerului. Demersul său nu se deosebește fundamental de cel specific multor sociologi sau antropologi, specialiști bunăoară în problematica societăților pastorale sau a societăților de vânători-culegători, mai ales atunci când acestea trăiesc în condiții fizice limitative (Descola, 1986). Acest tip de cercetare privind interacțiunea societăților cu mediile lor propune o nouă noțiune, aceea de „resurse” pretins „naturale”: în realitate, elementele mediului natural nu devin semnificative decât din momentul când încep să facă parte integrantă din sistemul cultural.

Acest demers se întâlnește parțial cu etnoștiința, având atât baze etnologice, cât și naturaliste. Studiile asupra științei locale (*folk science* sau *ethnoscience*) se

dezvoltă după anii '50 în SUA, în jurul lui H. Conklin, și vizează clasificarea și conceptualizarea obiectelor și a fenomenelor naturale realizate de o populație într-un mediu dat. Lévi-Strauss a subliniat el însuși interesul pentru „știința concretului”, sau „etno-biologie, care unește etnobotanica și etnozooologia” (Lévi-Strauss, 1962).

Definiția mediului natural ar fi incompletă dacă nu am menționa aici și aspectul diacronic al raporturilor dintre medii și societăți. În fapt, aceste raporturi nu sunt doar actuale; ele rezultă din istoria ecologică și din istoria socială, care sunt caracterizate prin ritmuri diferite. Departe de a dispărea din calea ecologiei, dimensiunea istorică subliniată de Bertrand (1975) ocupă un loc din ce în ce mai important în analiza raporturilor medii - societăți.

C. BLANC-PAMARD

BERTRAND G., 1968, „Paysage et geographie physique globale”, în *Revue géographique des Pyrenees et du Sud-Ouest*, 3: 249 - 272. 1975, „Pour une histoire ecologique de la France rurale”, în G. Duby și A. Wallon (ed.), *Histoire de la France rurale*, Le Seuil, Paris.

— CHATELIN Y, RIOU G. (ed.), 1986, *Milieux et paysages*, Masson, Paris.

— DESCOLA P, 1986, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

— GALLAIS J., 1984, *Hommes du Sahel*, Flammarion, Paris.

— GEORGE P, 1971, *L'environnement*, PUF, Paris.

— GODELIER M., 1984, *L'idéal et le matériel: pensée, économies, sociétés*, Fayard, Paris.

— GOUROU P, 1955, „Remarques sur les régions ecologiques”, în *Annales biologiques*, 51 (5 - 6): 125 - 130.

— HAEKEL E., 1874, *Histoire de la création des êtres organisés d'après les lois naturelles*, C. Reinwald, Paris.

— HUMBOLDT A. de 1848, *Cosmos. Essai d'une description physique du monde*, 5 vol., Gide et Baudry, Paris.

— LEVI-STRAUSS C, 1962, *La pensée sauvage*, Plon, Paris.

MELANEZIA

Geografie și istorie. Melanezia (literal, „insulele negre”) este alcătuită dintr-un arc de insule înalte și din câțiva atoli rari, de origine vulcanică, cuprinzând Noua Guinee cu teritoriile sale dependente, Insulele Solomon, Vanuatu (fostele Noi Hibride), Noua Caledonie, Insulele Legalității și Fiji. Melanezia a fost adeseori delimitată de restul Pacificului de sud pe baza unor criterii rasiale și culturale; dar această distincție este din ce în cel mai mult contestată. În planul geografiei lingvistice, regiunea cuprinde limbi austroneziene, care constituie un grup „melanezian” sau austronezian occidental (prezent aici din anul 4.000 I. Cr.) și este adeseori deosebit de alte grupuri austroneziene din Pacific (limba Fiji este totuși înrudită cu polineziana sau cu austroneziana orientală), și limbi neaustroneziene; în ciuda denumirii lor de „papuase”, contestată de altfel, acestea nu formează unul și același filon (au fost introduse de către primii locuitori ai Noii Guinee în urmă cu, probabil, 50.000 de ani).

Descoperirea Melaneziei începe odată cu navigatorii portughezi care acostează pe litoralul nordic al Noii Guinee în a doua jumătate a secolului al XVI-lea și se încheie cu localizarea Noii Caledonii de către căpitanul Cook în cursul celei de-a doua călătorii (1774). Primele cercetări etnologice urcă până la R.H. Codrington. Între anii 1863 și 1887, acesta parcurge Vanuatu, insulele Banks, Solomon și Santa-Cruz (locuită de populații polineziene). Expedițiile la strâmtoarea Torres din 1888, apoi mai cu seamă cele din 1889 (organizate de A.C. Haddon de la Universitatea Cambridge), sunt urmate de

cercetări ulterioare, întreprinse de C.G. Seligman și îndeosebi de W.H.R. Rivers; dar B. Malinowski, fondatorul școlii funcționaliste britanice, este cel care va lăsa cea mai durabilă operă în domeniu, prin studiul său referitor la insulele Trobriand, rezultat al unor anchete din 1914.

Mediu natural și economie. Climatul tropical și subtropical al Melaneziei oferă medii ecologice foarte variate. În Noua Guinee se pot distinge regiunile de coastă, caracterizate uneori prin litorale cu mangrove, câmpiile mlăștinoase unde economia alimentară se bazează pe exploatarea palmierului sago (*Metroxylon*), dublată de horticultură și pomicultura itinerantă de pădure –, mai rar zonele de „savană” inundată, zonele colinare împădurite până la

500 de metri, unde alimentul de bază este în general taroul, și, în fine, zonele înalte, unde economia se bazează pe cultura batalului care, introdus din secolul al XVII-lea, a permis dezvoltarea creșterii porcului, animal determinant în schimburile ceremoniale legate de dobândirea prestigiului. În Noua Caledonie, colonizatorii vor descoperi o horticultură perfecționată, caracterizată prin plantații de taro în terase irigate și câmpii de igname, drenate (Barrau, 1962). În Noua Guinee și în câteva insule mai mari s-a putut dezvolta o economie bazată pe vânătoare, în paralel cu defrișatul și culesul. Integrat de asemenea într-o economie diversificată, pescuitul marin, activitate exclusiv masculină, nu este atestat peste tot. Unele societăți din insulele mari practică un pescuit în apă dulce, rezervat adeseori femeilor (populația sepi), peștii putând deveni obiect de troc cu grupurile neriverane.

Oricare-ar fi densitatea populației (în general redusă cu excepția văilor înalte deschise din Papua-Noua Guinee: aproape 300 de locuitori pe km² la populația schimbu), pământul face obiectul unui sistem de întreținere în care proprietatea este colectivă (clan, genealogie sau grup de

înrudire cognatică), iar drepturile se moștenesc în principiu pe linie patrisau matrilineară sau se dobândesc prin căsătorie ori prin inițiativa primei defrișări a unei zone până atunci neexploatate. Dar unitatea de producție este grupul domestic, constituit în principal din familia nucleară: produsul este adeseori obiectul unei apropieri individuale, dar se împarte ulterior în familie și se distribuie în funcție de legăturile de rudenie, de alianță și de vecinătate.

Schimburile intertribale au fost foarte importante înainte de implantarea colonială. Fără a vorbi despre ciclurile cu specific ritual precum *kula* din Trobriand, trebuie semnalate vechile expediții maritime de troc în arhipelaguri și de-a lungul coastelor Noii Guinee. În interiorul uscatului, căile de schimb erau la fel de numeroase; prin acestea, populațiile din zonele înalte primeau cartofi dulci, nacră și inele sau belciuge din cochilii, ba chiar și topoare de oțel.

Înrudire și rezidentă. Structurile sociale melaneziene i-au uimit pe observatori prin dimensiunile reduse ale unităților socio-politice sau ale triburilor (câteva sute de persoane) și prin flexibilitatea regulilor de căsătorie, a atitudinilor de înrudire sau a formelor de putere. Faptul a condus la conștientizarea importanței grupurilor locale ca unități sociale pertinente și la analizarea dinamicii acestora după criterii precum nevoia de pământ sau conflictele. Un individ își poate alege rezidenta adeseori independent de afilierea sa la vreun clan. Grupul local se adună în anumite regiuni (Noua Guinee, Vanuatu) în jurul unei „case a bărbaților”, nucleu al riturilor de inițiere. Lipsa de însemnătate a profunzimii genealogice este legată de dimensiunea redusă a grupurilor de descendență și de rolul modest al principiului de unifiliație; se observă totuși excepții, cum ar fi sistemul matrilinear trobriandez, coeziunea puternică a patriclanurilor canace (Bensa,

Rivierre, 1982) sau complexitatea ierarhizată a grupurilor patrilineare din văile de la mare altitudine din Noua Guinee. Sistemul clanurilor se regăsește adeseori integrat într-o formă de organizare dualistă, unde jumătățile pot fi riguros sau relativ exogame, sau doar totemice ori rituale (Juillerat, 1986). Una dintre funcțiile de organizare pe jumătăți sau pe sferturi poate fi astfel aceea de a reglementa inițierea sau schimburile ceremoniale (Tuzin, 1976). Dualismul social se articulează adeseori cu o viziune binară a lumii (cer/pământ, pământ/mare, est/vest, masculin/feminin etc), dar devine tot mai complex în subdiviziunile duale inclusive sau într-o structură cva-dripartită (Mosko, 1985).

Sistemele de alianță melaneziene se bazează în mod esențial pe înrudire și pe implantarea grupurilor locale; avem de-a face uneori cu schimburi restrânse între două grupuri, caracterizate sau nu de o formă preferențială de mariaj, dar cel mai adesea alianța matrimonială este de tip „semicomplex” (definită prin interdicții); căsătoria prin schimb de „surori” este foarte răspândită, ceea ce tinde să limiteze rolul compensației matrimoniale. În Vanuatu, mai ales la Ambrym, sistemele bazate pe șase clase matrimoniale au alimentat, după Deacon, dezbaterile teoretice până în punctul de a se vedea în ele, la ora actuală, variantele patrilineare ale unui sistem de alianță de tip crow.

Structuri politice și ideologii religioase. Sistemele de înrudire și de alianță coexistă, uneori fără interferențe directe, cu structuri politice diverse și labile. Autonomia economică relativă a grupurilor domestice face ca relațiile de suzeranitate și de dependentă să fie tot mai fragile și mai complexe. Fără posibilitatea apropierei inegale a mijloacelor de producție, fără depozitarea grupurilor familiale (în folosul altor grupuri) de pământurile și uneltele lor, orice poziție de putere se construiește în

raport cu prerogativele rituale sau prin strategii economice, matrimoniale, războinice, susceptibile de a uni între ele și de a aduna, chiar și numai temporar, case mai mult sau mai puțin dispersate. În fapt, extensia supralocală a sistemelor de autoritate și a gradului lor de ierarhizare, foarte variabile de la un capăt la altul al Melaneziei, oferă o gamă de instituții politice mergând de la structuri tribale „acefale” până la veritabile „șefii” (Langness, Weschler, 1971).

De exemplu, la yafarii din Papua-Noua Guinee, cunoașterea mitologică secretă, stăpânirea ritualurilor esențiale și capacitatea de a gestiona crizele sociale contribuie împreună la emergenta momentană a unui sistem de conducere discret, care nu depășește decât în mică măsură asimetriile interne ale sistemului de înrudire (Juillerat, 1986). Dimpotrivă, „șefiile” trobriandeze, canace sau figiene fac o distincție ierarhică bine conturată între nobili și oamenii comuni, oamenii mării (străinii primiți) și stăpânii pământului (autohtoni), dar sunt totodată zguduite de intense competiții pentru putere, care provoacă războaie, migrații, cuceriri, cu riscul de a pricinui prăbușirea întregului edificiu socio-politic (Powell, 1960; Bensa, Rivierre, 1982; Nayacakalou, 1975). La jumătatea distanței dintre aceste sisteme de tipuri opuse, Melanezia este bine cunoscută pentru societățile sale de tip Big Man, care favorizează ascensiunea, adeseori pe cât de rapidă, pe atât de trecătoare, a unui personaj ambițios și întreprinzător (Lemonnier, 1989; Sahlins, 1963; Strathern, 1971).

De la cvasiabsenta conflictelor și până la confruntările dintre neamurile nobile ale aristocrației, trecând prin concurența deschisă tuturor (sisteme Big Men), instituțiile melaneziene au alimentat considerabil gândirea antropologică. Conform teoriilor, acestea au fost raportate la capacitățile de producție, la evoluția

structurilor sociale și, în plus, la modalitățile de circulație a bunurilor de subzistentă și de prestigiu.

Fie că societatea are un aspect egalitar sau unul piramidal, exercitarea unei influențe personale mai discrete sau mai importante rămâne indisociabil legată de o putere supranaturală, care privește viața întregii comunități. Notabilul, liderul sau căpetenia sunt întotdeauna agenții (sau obiectele) practicilor rituale prin care se face apel la bunăvoința strămoșilor responsabili de fertilitatea naturală sau de bunăstarea progenerurii lor.

În Noua Caledonie, stăpânii pământului își datorează prestigiul vechimii, prin urmare capacității lor de a comunica cu geniile locului, origini ale strămoșilor și păzitori ai bogățiilor alimentare ale pământului. Cât despre căpetenie, hrănită cu tuberculi și vânat (și carne umană, în trecut) de către supușii săi atenți și afectuoși, ea întruchipează prin sănătatea și prin vigoarea sa echilibrul căutat între ordinea socială și ordinea naturală/supranaturală, între cei vii și cei morți. La fel, în insulele Banks (Vanuatu), ascensiunea unui Big Man într-o ierarhie cu grade precis formalizate se realizează printr-un progres paralel în cadrul societății măștilor, care stabilește o relație operatorie cu lumea defuncților (Vienne, 1984).

Ca atare, reprezentațiile religioase definesc și ordonează statutele și furnizează sistemului politic ideologia necesară pentru eficacitatea acestuia, precum și pentru reproducerea lui.

Ca urmare a colonizării, societățile melaneziene au asistat la dispariția unora dintre instituțiile lor, dar au putut în schimb să elaboreze răspunsuri originale la socul aculturalizării. În Melanezia contemporană au apărut numeroase curente politico-religioase mesianice, integrând contribuțiile occidentale (creștinism, economie monetară, aporturi tehnologice) în sistemele de reprezentare (Lawrence, 1974; Worsley, 1977) înscrise în continuitatea

fondului tradițional.

A. BENSA, B. JUILLERAT

BARRAU J., 1962, „Les plantes alimentaires de l'Océanie. Origines, distribution et usages”, în *Annales du Musée Colonial de Marseille*, Marsilia.

— BENSA A., RIVIERE J.

— C, 1982, *Les chemins de l'alliance. L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*, SELAF, Paris.

— GODELIER M., 1961, *La production des Grands Hommes. Pouvoirs et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Fayard, Paris.

— JUILLERAT B., 1986, *Les enfants du sang. Société, reproduction et imaginaire en Nouvelle-Guinée*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

— La NGNESS L.L., WESCHLER J.C. (ed.), 1971, *Melanesia. Readings on a Culture Area*, Chandler, Scranton - Londra.

— LEMONNIER P, 1989, *Paix, échanges et compétition dans les Hautes-Terres de Nouvelle-Guinée*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

— MOSKO M.S., 1985, *Quadripartite Structures. Categories, Relations and Homologies in Bush Mekeo Culture*, Cambridge University Press, Cambridge.

— NAYACAKALOU R.R., 1975, *Leadership in Fiji*, Oxford University Press, Oxford.

— POWELL H.A., 1960, „Competitive Leadership in Trobriand Political Organization”, în *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 90 (1): 118 - 145. - SAHLINS M., 1963, „Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia”, în *Comparative Studies in Society and History*, 5: 285 - 303. - STRATHERN A., 1971, *The Rope of Moka. Big Men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen, New Guinea*, Cambridge University Press, Cambridge.

— TUZIN D.F., 1976, *The Ilahita Arapesh. Dimensions of Unity*, University of California Press, Berkeley.

— VIENNE B., 1984, *Gens de Motlav. Ideologie et pratiques sociales en Melanesie*, Société des Oceanistes, Paris.

— WORSLEY P, 1964, *Roadbelong Cargo*, Peter Lawrence, Londra (trad. fr. *Le culte du cargo*, Fayard, Paris, 1974).

MESIANISM

Noțiunea de „mesianism” trimite la tradițiile religioase iudaice și creștine, dar se aplică mai ales unor mișcări apărute în Europa în timpul evului mediu și, mai recent, la unele popoare colonizate. Pentru mișcările mesianice, speranța într-o împărăție divină și în venirea unui mesia implică abolirea vicisitudinilor timpului prezent și instaurarea (sau restaurarea) unei ordini sociale armonioase. Ruptă din contextul ei teologic, această speranță a devenit o referință ideologică pentru grupurile sau pentru popoarele aflate într-o situație de criză ori de aservire. Așa se explică numărul ridicat de curente mesianice din Europa secolelor al XI-lea - al XVI-lea apărute ca urmare a modificărilor din cadrul societății feudale. Oameni aparținând unor categorii declasate urmau profeți sau personalități mesianice, radicalizau conflictele sociale din epoca lor și contribuiau astfel la nașterea unei lumi noi. Mulți autori au evidențiat caracterul politic al mesianismelor medievale, căutând să recunoască în ele o formă a luptei de clasă. Dar, dorind să sublinieze acest aspect revoluționar al mesianismelor europene (adeseori purtătoare ale unor doctrine egalitare și liberatoare), ei au neglijat tendința de dezvoltare a unor teme paseiste. Majoritatea mesianismelor au conceput speranța unei lumi ideale mai puțin ca alternativă cu totul nouă, cât în cadrele unei reveniri la o ordine mai veche,

amestecând astfel tema învierii lui Cristos cu tema revenirii împăratului (Carol cel Mare, Frederic II) sau a unei împărății mistice. Din acest punct de vedere, mesianismele medievale sunt eminamente politice, dar într-un sens original, unde suveranitatea și sacralitatea par a fuziona. Întorcându-se îndeosebi la tradiția apocaliptică iudaică, reprezentanții lor propun o interpretare a concepțiilor religioase din care se inspiră. La evrei, venirea împărăției lui Dumnezeu a putut însemna reunificarea triburilor lui Israel, sfârșitul oricărei opresiuni străine și apariția unui mesia care să refacă legătura cu monarhia sacră și războinică instaurată de David și de Solomon. Mișcările din evul mediu și-au însușit astfel o tradiție religioasă purtătoare ea însăși de conținut politic.

Mișcările mesianice apărute începând cu secolul trecut în America, Africa, Oceania și Asia dau măsura deplină a acestei expresii politico-religioase, unde degenerarea prezentului implică speranța într-o lume nouă, prin reafirmarea unor teme socio-culturale mai vechi. Asemenea celor din antichitate sau din evul mediu, mișcările recente s-au dezvoltat în contexte de criză și de destructurare socială. Totuși apa r și unele deosebiri, dat fiind faptul că sunt implicate popoare din afara lumii occidentale, aservite puterilor coloniale europene. În aceasta rezidă originalitatea lor principală: mesianismele în discuție au fost adeseori consecința unui act politic inițial, care a constat, pentru popoarele colonizate, în însușirea învățaturii misionarilor catolici și protestanți. Această însușire a fost una pragmatică și conjuncturală, de vreme ce cate hetii și profeții autohtoni, care i-au înlocuit pe misionari, chiar preconizând abandonarea anumitor practici păgâne (desemnate în mod curent prin termenii de „vrăjitorie” și de „cult al fetișurilor”), au ocupat poziții similare celor specifice instituțiilor (cum-ar fi cultele anti vrăjitorești) sau personajelor (ghicitor, șaman, vindecător)

a căror funcție era, în cadrul sistemelor tradiționale, aceea de a preveni și de a trata nen orocirea. Referințele iudeo-crestine le-au prilejuit o sporire în forță și eficacitate, la scara unui context de dominație în legătură cu care instituțiile tradiționale erau puțin capabile să facă interpretări sau să aducă remedii.

Mesianismele popoarelor colonizate provin așadar din acest efort sincretic, dar nu se reduc la atât. Ele constituie o realizare particulară a acestuia, astfel încât deturnarea mesajului iudeo-creștin nu mai servește doar la colmatarea breșelor provocate de colonizare, ci și la descalificarea realității prezente, în vederea unei alternative globale la nenorocirile care o constituie. *Ghost Dance*, specific indienilor din America de Nord, *cargo cults* întâlnite în Melanezia, *kimbanguismul* congolez (inițiat de profetul Simon Kimbangu) sunt tot atâtea exemple celebre de mișcări care au stârnit fervoarea unor mulțimi de oameni și le-au mobilizat creând mișcări de amploare. Acestea au contribuit la a da un sens destinului unor societăți dezorganizate și la a aduce speranța într-o lume unde colonizatorii nu vor mai fi stăpâni, antrenând adeseori represii care însă nu reușeau decât să le sporească audiența. Anumite demersuri de identificare proprii mesianismelor depășesc cadrul sincretismului religios. Bunăoară mișcarea Hau-Hau din Noua Zeelandă stabilește o similitudine perfectă între poporul maori și poporul lui Israel (popor ales și persecutat totodată), astfel încât liderul ei era desemnat printr-un nume care însemna literal „evreu”. *Ghost Dance* îl identifică pe Dumnezeu iudeo-creștin cu Marele Spirit, figura centrală a religiilor indiene. În *cargo cults*, mesia reînvie figura unui erou cultural și tema învierii coincide cu tema întoarcerii din morți; prin negarea provenienței europene a mărfurilor lor, corăbiile sunt receptate ca tot atât ea semne emise de eroul fondator sau de strămoși, care anunță astfel

întoarcerea lor viitoare, plecarea tuturor albilor și apropierea unei ere a bunăstării.

Mesianismele – cele menționate mai sus în special – permit depășirea opozițiilor curente dintre monoteism și politeism (sau păgânism) prin amplasarea religiosului la punctul său de întâlnire cu’politicul: acolo unde credințele, mitologiile, reprezentările lumii constituie edificiul ideologic de la care societatea poate fi gândită ca o totalitate armonioasă. Efortul lor sincretic implică nu amestecul a două sisteme religioase străine unul de celălalt, ci însușirea unei componente a iudeo-creștinismului dependentă de un asemenea edificiu și privilegiind o viziune holistă asupra societății (pe seama unei ideologii individualiste, cândva promovată de același iudeo-creștinism). Dincolo de condițiile istorice (criză, destructurare) care au favorizat apariția mesianismelor în rândul popoarelor colonizate, mai sunt și alți factori cu rol important, îndeosebi existența, la aceste popoare, a unei regalități sacre sau a unei mitologii care le structura universul socio-cultural în jurul unei figuri fondatoare (strămoș, erou, instanță divină). Sincretismul de inspirație iudeo-creștină nu aduce așadar o ruptură în ordinea concepțiilor religioase; el se înscrie în permanența unei mișcări regulate de întoarcere la izvoare ținând *deopotrivă* de politic și de religios. Mișcările mesianice au apărut la popoare neoccidentale (cum ar fi la tupinamba din Brazilia sau la papuașii din Noua Guinee etc.) mult înainte de începerea colonizărilor europene sau anterior apariției misionarilor; aceste popoare au răspuns și ele la situații de criză și au făcut apel la venirea unei lumi noi, invocând timpurile originare ale vârstei de aur.

J.-P. DOZON

BALANȚIIER G., 1971, *Sociologie actuelle de l’Afrique noire*, PUF, Paris.

— BLOCH E., 1921, *Thomas MIX - nzer, als Theologe*

der Revolution, München (trad. fr. *Thomas MIX - nzer, th & ologien de la r évolution*, Julliard 1964); 1968 *Atheismus im Christendum zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt pe Main (trad. fr. *L'atheisme dans le christianisme*, Gallimard, Paris, 1978).

— COHN N., 1957, *The Pursuit of the Millenium*, Londra (trad. fr. *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Payot, Paris).

— DOZON J.

— P, 1974, „Les mouvements politico-religieux. Syncretismes, messianismes, neotraditionnalismes”, în M. Auge (ed.), *La construction du monde*, Maspero, Paris.

— LANTERNARI V., 1960, *Movimenti religiosi di libertă e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano (trad. fr. *Les mouvements religieux des peuples opprimes*, Maspero, Paris, 1962).

— PEREIRA DE QUEIROZ M.I., 1968, *Reforme et revolution dans les sociétés traditionnelles. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques*, Anthropos, Paris.

METALURGIE

Dacă dezvoltarea metalurgiei mai folosește încă la conturarea uneia dintre fazele majore ale istoriei omenirii – urmând revoluției neolitice –, procesele care au dus la descoperirea ei sunt ignorate. În general se consideră că utilizarea metalelor în stare naturală (aur, argint, cupru și fier meteoritic), atestată sporadic pentru cupru între mileniile 9 și 7 î.Hr. (în Iran și Anatolia), apoi pentru fier între mileniile 6 și 3 î.Hr. (în Egipt, în Mesopotamia și pe Indus), este independentă din punct de vedere tehnic și cronologic de aplicarea procedeeleor de reducție a diverselor minerale.

La început a fost utilizat, desigur, minereul de cupru (la începutul mileniului 4, în Orientul Mijlociu), datorită faptului că obținerea lui este foarte simplă. Fabricarea

fierului, mai complexă, este probabil ulterioară (1700 - 1500 I. Cr., în Caucaz). Cât despre aliaje, care îmbunătățesc calitățile metalelor și ale căror temperaturi de fuziune sunt inferioare celor specifice metalelor pure, ne putem pe bună dreptate întreba dacă descoperirea lor a fost voluntară sau, nu cumva, pur și simplu întâmplătoare (datorată unor impurități). Este imposibil să fixăm cu certitudine datele de origine ale diverselor metalurgii, dat fiind că descoperirile arheologice rediscută periodic afirmațiile anterioare și, în același timp, ipotezele difuzioniste asociate adeseori acestora.

Exploatarea metalelor în stare naturală, prelucrate la început cu ajutorul ciocanului, la rece, apoi prin încălzire, topire și turnare în diferite forme, după tehnici speciale (laminare, etirare, forjare, mulare etc.), a fost urmată de metalurgia veritabilă, permițând extragerea metalelor din minerale, oxizi, sulfuri sau carbonați, forme sub care se află răspândite în natură. Transformarea unei resurse naturale prin tratament chimic (oxido-reducere) marchează o etapă decisivă în evoluția tehnică.

Aurul, argintul, cuprul, mai ușor reperabile și prelucrabile, au fost primele metale exploatare, adeseori în aliaj cu plumbul sau cositorul. Dar, din momentul când a fost descoperit fierul, datorită calităților lui specifice (duritate mai ales) și abundenței (5% din greutatea scoarței terestre), acesta a devenit preponderent.

Pentru majoritatea mineralelor, tehnica de extracție, de prelucrare și de reducere este identică în principiu, cu mici variații. Exploatate mai întâi din zăcămintele de suprafață - cele mai bogate, dar și cel mai rapid epuizate -, mineralele sunt accesibile cel mai adesea prin puțuri sau galerii subterane. Blocurile, transportate la locurile de prelucrare, sunt triate, calibrate, concasate și sfărâmate, uneori arse sau calcinate (cazul sulfurilor sau carbonaților), înainte de a fi introduse în cuptoare. În

funcție de temperatura atinsă, cuptoarele, de la cele mai rudimentare (constituite dintr-o simplă groapă săpată în pământ, pe fundul căreia se depunea mineralul, totul fiind apoi acoperit cu un combustibil), până la cele mai elaborate (comportând diferite tipuri de hornuri, procedee de aerisire, orificii de evacuare) produceau o masă mai mult sau mai puțin lichidă și încărcată de impurități, lupa, separată de ganga transformată în zgură sau în funingine. Prin epurarea la forjă, din lupa se obținea fierul moale. Acesta este procedeul direct.

Dacă temperatura obținută în cuptor o depășește pe cea de topire a metalului, se obține o fontă în stare lichidă din care, prin prelucrare și/sau pudlare, se obține oțelul: acesta este procedeul indirect, bazat pe utilizarea furnalelor; apariția lui în Europa nu este atestată decât după secolul al XV-lea al erei noastre. În China, din contră, fonta a fost cunoscută înaintea fierului moale, datorită conținutului unor minerale bogate în fosfați, ceea ce a permis o scădere sensibilă a temperaturii de reducție.

În Africa, cuptoarele și procedeul direct au fost utilizate până în zilele noastre, dar în multe regiuni, și deja de secole, sunt folosite metale europene recuperate. În America precolumbiană nu era cunoscut decât fierul meteoritic; arareori era și utilizat. Pe de altă parte însă, prelucrarea cuprului, a aurului și argintului, pure sau în aliaje, a cunoscut o dezvoltare considerabilă, din care se va naște legenda despre Eldorado.

Rafinarea și turnarea metalului țin de munca la forjă, unde se asociază tratamentele mecanice, termice și, uneori, chimice. Aceste operațiuni diverse sunt practicate în ateliere comportând amenajări și utilaje specifice (vatră, foale, nicovală, baros, ciocan, clești, creuzete etc.) utilizate de fierari sau de orfevrieri pentru modelarea sau turnarea (*fonte à la care perdue*, de exemplu) uneltelor, armelor, obiectelor rituale și podoabelor.

Metalurgistii, adică producătorii de metale, și fierarii care le transformă fac în general obiectul unei particularizări. Aceasta nu se poate actualiza decât pentru duratele când sunt efectuate anumite operațiuni, așa cum se întâmplă la populația gbayă din Republica Centrafricană, în timpul reducerii minereului de fier. Dar, în mod obișnuit, mărcile sociale în discuție sunt permanente și definesc un grup cu o organizare proprie, diferită de aceea a societății globale. Asemenea grupuri se întâlnesc în mai multe societăți, îndeosebi în cele africane; desemnarea lor prin termenul de „castă” bine atestată este improprie; o castă (în sensul indian) nu este izolată niciodată, membrii ei trăiesc în cadrul unui sistem ierarhizat. Originea acestei particularizări rămâne neexplicată, realitatea ei datând încă de la începuturile metalurgiei feroase și fiind legată, desigur, de procesele complexe de elaborare a relațiilor sociale dintre producătorii de metal și de obiecte metalice și ceilalți membri ai societății.

Relația existentă între societatea globală și metalurgisti se manifestă în organizarea muncii de producere a metalului. Efectuată mereu prin cooperare, munca se derulează în general în ateliere permanente, instalate în apropierea domiciliului fierarilor, sau temporare, plasate la o oarecare distanță de locuințe, în locuri propice pentru necesitățile tehnice; frecventarea acestora le este interzisă celorlalți membri ai societății. Grupurile de cooperare pot fi înrudite sau rezultate dintr-o regrupare regională sau interregională, ca la populația hausa, din Nigeria.

Această specializare tehnică și socială, constrângerile legate de localizarea zăcămintelor și deci de condițiile geografice de producere a metalului au antrenat stabilirea unor relații de schimb între societățile producătoare și cele neproducătoare. Metalul însuși a fost

foarte adesea folosit ca monedă de schimb, în principal datorită valorii simbolice care i se atribuie.

Tema stăpânirii focului se află la originea a numeroase construcții mitologice. Ea este asociată pretutindeni cu prelucrarea metalului și cu singularitatea metalurgiștilor, considerați uneori metaforic ca un fel de „vrăjitori”. Totuși, trăsătura cea mai remarcabilă a muncii simbolice săvârșite cu ocazia fabricării metalului este asimilarea reducerii minereului de fier cu reproducerea biologică. Această caracteristică, foarte larg răspândită, după cum arată Eliade, este adeseori asociată cu cunoștințele metalurgiștilor în domeniul sexualității și obstetricii, cunoștințe puse uneori în practică, așa cum se întâmplă de exemplu în societatea mafa din Camerun. Stăpânirea focului și știința procreației determină astfel principalele funcții netehnologice atribuite metalurgiștilor în numeroase societăți.

Deținerea metalului a păstrat adeseori conotația simbolică a unei puteri magico-religioase, dar și politice sau economice. Emblemele puterii, obiectele rituale ale multor culte, suporturile materiale din credințele magice, semnele ostentative de bogăție (bijuteriile) sunt adeseori, în fapt, obiecte metalice. În ciuda abundenței și banalității sale, fierul joacă uneori un rol simbolic (cuțitul și clopotele zeului Ogun în Benin, de exemplu), dar în general i se preferă metale considerate mai „nobile”, datorită aspectului strălucitor, caracterului inalterabil și rarității lor (cuprul, aurul, argintul).

S. BERNUS, N. ECHARD

ECHARD N. (ed.), 1983, *Metallurgies africaines, nouvelles contributions*, Société des Africanistes, Paris.

— ELIADE M. (1956) 1977, *Forgerons et alchimistes*, Flammarion, Paris.

— FORBES R.J., 1950, *Metallurgy in Antiquity. A Notebook for Archeologists and Technologists*, E.J. Brill,

Leiden.

— GILLE B., 1966, *Histoire de la metallurgie*, PUF, Paris.

— HERBERT E.W., 1984, *Red Gold în Africa, Copper în Precolonial History and Culture*, University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin.

— LEROI-GOURHAN A., 1943, *L'homme et la matiere*, Albin Michel, Paris.

— NEEDHAM J., 1954, *Science and Civilisation in China*, Cambridge University Press, Cambridge.

— RIVET P, ARSANDAUX H., 1946, *La metalurgie en Amérique precolombienne*, Institut d'Ethnologie, Paris.

— SPANDE D., 1977, *Historical Perspectives on Metallurgy în Africa: A Bibliography*, Cross Road Press, Waltham, Massachusetts.

— TYLECOTE R., 1976, *A History of Metallurgy*, The Metals Society, Londra.

METODA ETNOGRAFICĂ 1. *Ancheta etnografică*

Până la cel de-al doilea război mondial, în Franța, termenii de „etnologie” și „etnografie” erau adeseori utilizați nediferențiat, pentru a desemna știința umană menită să studieze aproape exclusiv societățile „primitive”. Atunci când se distingeau totuși între cei doi termeni, se accepta ideea că etnografia se ocupă de colectarea materialelor, iar etnologia le analizează. Două lucrări publicate după război, dar născute dintr-o lungă experiență intelectuală, vor conferi etnografiei un statut aparte: *Manuel d'ethnographie* de

M. Mauss (1947) și *Méthode de l'ethnographie*, de M. Griaule (1957). Importând din Statele Unite, în anii '50, termenul de „antropologie”, C. Lévi-Strauss (1958) a atribuit definitiv etnografiei sarcina de a colecta date, etnologiei pe aceea de a elabora, pornind de la aceste date, materia la scara societăților particulare, iar antropologiei pe aceea de a pune în aplicare analiza

comparată a societăților și a culturilor și de a alimenta reflecția teoretică. Așadar, etnografia intervine în prima etapă a muncii antropologului, aceea a „terenului”; atunci când vorbim despre „metoda etnografică”, vizăm așadar ansamblul metodelor empirice – sau al rețetelor – pe baza cărora, în situația de anchetă, etnologul stabilește cea mai rentabilă relație științifică între sine însuși și terenul său. Din această perspectivă, a vorbi la singular despre „metoda etnografică” este oarecum înșelător: diversitatea societăților și a situațiilor de anchetă, pe de o parte, importanța personalității cercetătorului în stabilirea relației sale cu terenul, pe de altă parte, împiedică posibilitatea de a evoca, fără vreun abuz lingvistic, existența – și pertinenta – unei anumite metodologii de ansamblu, al cărei demers ar fi riguros descriptibil, ea nefiind în contradicție cu faptul evident că adunarea unor informații necesită aplicarea unei metode precise, chiar codificate. În contextul vag al metodei etnografice, am putea deci izola „tehnicele de anchetă” astfel: alcătuirea unui cadastru, culegerea genealogiilor sau a unei terminologii a înrudirii, studierea unui sistem cultural, pentru a nu ne referi decât la câteva exemple, sunt activități de teren aservite utilizării unora dintre aceste tehnici.

Specificitatea investigației etnografice trebuie căutată în dispozitivul de anchetă care conferă originalitate faptului numit astăzi convențional „abordare antropologică” a fenomenelor sociale și culturale. În noțiunea de „anchetă etnografică” există și ideea de anchetă directă, întreprinsă de etnolog în contextul unei relații trăite cu un „teren”, cu alte cuvinte cu o societate în cadrul căreia cercetătorul acceptă să se integreze, uneori pentru mai multe luni de zile, chiar mai mulți ani, devenind astfel atât observator, cât și anchetator.

Terenul

Etnologii desemnează prin substantivul „teren” (*field*) locul unde se deplasează pentru a observa viața unei societăți și pentru a culege informații directe referitoare la aceasta, furnizate chiar de cei vizați. Munca în etnografie este, prin excelență, una de teren (*fieldwork*); situația etnografică este situația de pe teren. Particularitățile materiale și morale ale acestei situații au fost evocate adeseori de cercetători, după cum putem vedea din lucrări precum *A Diary in the Strict Sense of the Term* de B. Malinowski (postumă, 1967), *L'Afrique fantome* de M. Leiris (1934) sau *Tristes tropiques* de C. Lévi-Strauss (1955). Este de ajuns să amintim, fără a mai evoca fiecare caz în parte, că multă vreme etnologii nu au studiat decât societăți îndepărtate, „primitive”, „sălbaticе”, în mijlocul cărora ajungeau adeseori în urma administratorilor sau misionarilor, dacă nu îi precedau. Astăzi, extinderea demersului antropologic la societățile industrializate și dispariția aproape totală a populațiilor trăind departe de „progres” au golit cuvântul „teren” de o bună parte din valoarea lui evocativă, ceea ce nu a prejudiciat însă pertinența metodologică a utilizării sale.

Pentru a relua o formulă larg utilizată, vom spune că terenul este „laboratorul” etnologului: vocația acestuia este să „facă teren”, astfel încât „primul teren” a ajuns să fie considerat ca un *experimentum crucis*, determinant pentru o întreagă carieră. Prima experiență de teren îmbracă astfel un caracter oarecum inițiat, cel puțin înaintea plecării sau la întoarcere; restul, adică munca în sine, nu a încetat niciodată să fie obiectul a nenumărate întrebări pentru etnologi, vizând fie derularea, fie finalitatea acesteia. Cel mai simplu lucru pe care l-am putea spune este că terenul reprezintă „locul” unde etnologul pune la încercare un fel de conflict existențial între conștiința curată (a savantului) și conștiința încărcată (a martorului indiscret): viața de teren a fost comparată cu

serviciul militar sau cu activitatea pionierului, munca de cercetare cu cerșetoria sau cu investigația polițienească. Iată ce spunea Lévi-Strauss, la întoarcerea din pădurea amazoniană: trebuie să te trezești odată cu răsăritul soarelui și să stai treaz până când ultimul indigen a adormit și uneori să le supraveghezi chiar și somnul; trebuie să te pricepi să treci neobservat, fiind mereu prezent; să vezi totul, să reții totul, să notezi totul, să dai dovadă de o indiscreție umilitoare, să cerșești informații de la un puști mucos, să fi mereu gata să profiți de orice clipă de complezență sau de neatenție sau să fii capabil ca, mai multe zile la rând, să-ți refulezi orice fel de curiozitate și să te cantonezi în rezerva impusă de vreo modificare de dispoziție din partea tribului” (1955: 405 - 406).

Se crede că numărul situațiilor de teren ar fi egal cu numărul de societăți, dar și cu mulțimea de etnologi. În orice caz, nu există nicio altă regulă în legătură cu prezenta cercetătorului pe teren decât aceea a respectului față de cei care îl găzduiesc, nu întotdeauna din toată inima: dacă onoarea antropologiei rezidă în refuzul ei de a formula orice fel de judecăți de valoare asupra societăților sau culturilor, acest articol major al deontologiei sale este pus în aplicare în primul rând pe teren. Renunțarea la propriul eu, la idiosincraziile și la moștenirea culturală proprie nu este ușor de împlinit. Elaborând concepția unei „observări participative” iluzorii, care ar avea drept funcție dizolvarea prezentei observatorului printre cei observați, etnologii s-au gândit mai put în la deconstruirea imaginii „indigenilor” și mai mult la construirea unei imagini de sine. Inaccesibila „obiectivitate” a demersului antropologic își află statutul undeva între iluzia disoluției și caracterul ireductibil al unei prezente anormale. Cât despre conștiința încărcată, inerentă situației de teren, aceasta apare dintr-un sentiment permanent al cercetătorului că îl trădează pe cel căruia a reușit să-i

câștigate încrederea, de vreme ce indigenilor nu li se spune nimic despre motivele *reale* ale prezentei cercetătorului sau despre faptul că într-o zi el va pleca din mijlocul lor pentru totdeauna. Dacă intrarea în societatea-tintă are loc, ea trebuie controlată în numele primatului colectării de informații și pentru evitarea riscului, mereu prezent, ca, la un moment dat, să nu mai poți observa și chestiona. Etnologii cunosc bine paradoxul inițierii unui vizitator străin: fie inițiatul nu dezvăluie nimic, în conformitate cu legea secretului specifică oricărei instanțe inițiatice, iar demersul său devine nul din punct de vedere științific, fie vorbește, și atunci îi trădează pe cei care l-au făcut unul de-ai lor. Puțini sunt etnologii care au decis să trăiască pentru totdeauna în societățile-gazdă; și mai rari sunt aceia care, făcând această alegere, și-au continuat munca: cazul antropologului german Curt Nimuendaju rămâne cu totul excepțional.

Modalitățile oarecum cutumiare ale activității de teren au fost definite progresiv, de-a lungul întregii istorii a antropologiei. După epoca etnografiei extensive – caracterizată printr-o colectare mai mult sau mai puțin standardizată a informațiilor de la mai multe populații de pe același teritoriu – și a, expedițiilor” în general interdisciplinare, s-a ajuns la anchete intensive de lungă durată, de felul celor întreprinse de Malinowski în insulele Trobriand. Unii antropologi au abandonat de timpuriu munca de teren în favoarea activității de cabinet; alții „s-au întors” periodic pe teren, dar înmulțindu-și experiențele; în fine, alții s-au dedicat practic studiului unei societăți sau două. Ca în cazul lui Malinowski, deja citat, s-au creat relații privilegiate între etnologi și „terenurile” lor: Boas este omul kwakiutlilor, Evans-Pritchard al populațiilor nuer „i azande, Firth al Tikopiei etc. Această relație între etnologie și o societate – o „etnie – stă la baza întreprinderii monografice.

În prezent etnologilor le place să spună că mai sunt încă terenuri de exploatat și că acestea se află, în primul rând, în mijlocul propriilor lor societăți, în satele și orașele din Occident; totodată, ei deplâng faptul că terenurile „exotice” li se închid sau devin foarte greu accesibile, îndeosebi datorită unei anume neîncrederi în antropologie din partea tinerelor națiuni din lumea a treia. Dar acest dublu diagnostic este în mare parte invalidat de realitatea dezvoltării cercetărilor: în vreme ce „noile” teritorii sunt încă departe de a-și împlini promisiunile, dezbaterea antropologică se alimentează în continuare din sursele ei tradiționale, după cum o arată și vitalitatea cercetărilor actuale asupra societăților australiene sau nord-americane, de exemplu. Neliniștile naive, referitoare la posibilitățile de „acces pe teren”, au interesul de a desacraliza un demers care, desigur, rămâne în mare măsură individual, dar este din ce în ce mai mult aservit riscurilor geopolitice, fapt în cele din urmă regretabil. A considera că proiectul intelectual al antropologiei ar putea să dispară odată cu epuizarea terenurilor înseamnă a uita că progresul cunoașterii nu mai trece prin acumularea de cunoștințe referitoare la societăți „diferite”, de vreme ce mulțimea materialelor neexploatate este imensă, iar teoria antropologică a progresat de multe ori doar prin reexaminarea unor date despre care s-a crezut că au fost definitiv analizate.

Ancheta

Situația de teren este o situație de comunicare: cunoașterea limbii societății-gazdă sau a unei limbi vehiculare de comunicare între populații vecine – măcar pentru a putea controla cele spuse de informatori – este recomandată insistent debutanților. Scopul situației de teren este colectarea de informații: aceasta trebuie realizată fără a exclude *a priori* unele tipuri de date și fără finalizarea tematică a investigației, cel puțin într-o primă

fază. Ancheta în sine este o chestiune de metodă de lucru individuală – nu se poate vorbi la propriu despre o „metodă de anchetă” generală –, dar și de empatie interpersonală și de șansă. De acuitate a observației, totodată: prin observația directă se obține un material brut, eterogen, dacă nu chiar eteroclit, dar de o savoare incomparabilă; jurnalul de teren este un material bogat în protocoale de anchete propriu-zise, dacă nu cumva conține chiar toată informația obținută: dacă poate fi vorba aici de observație participativă, atunci în „cronici” precum *Nous avons mange la forêt* (1957) de G. Condominas o putem regăsi în forma ei cea mai desăvârșită. Chiar dacă observația nu se face niciodată fără dialog, ci se bazează, dimpotrivă, pe solicitarea punctuală a mai multor informatori, proiectul etnografic se adaptează adeseori cu dificultate la aceste limite: trecerea la ancheta directă este în general necesară, chiar și numai pentru a stabili multitudinea de lexicuri, nomenclaturi, inventare, numărători, corpusuri – care constituie ansamblul unei părți importante din material. Pentru a sistematiza ancheta și a evita orice risc de obliterare, au fost elaborate încă de foarte timpuriu ghiduri de anchetă, care au puncte comune cu cataloagele împărțite pe teme de tratat și întrebări de pus; istoria acestora este tot atât de veche ca istoria colonizărilor și a evanghelizărilor. Modelul modern rămâne însă *Notes and Queries on Anthropology*, manual oarecum oficial al antropologiei britanice – publicat de Royal Anthropological Institute; prima ediție datează din 1874 și încă mai este în uz (ediția a șasea adusă la zi datează din 1951, ediția din 1977 este o retipărire a precedentei). Conceput ca un îndreptar sau ca un instrument mnemotehnic, *Notes and Queries* pare a fi servit mai ales la furnizarea, după întoarcerea de pe teren, a planului clasic de monografie universitară; pe teren, ghidul de anchetă nu este decât rareori util, chiar și numai pentru simplul fapt că foarte

frecvent nu etnologul îi conduce pe informatori acolo unde vrea el: lucrurile stau exact invers. Încă de la începutul ei, orice anchetă este marcată de un traseu propriu, de timp de oprire și de momente de accelerare.

Interlocutorul etnologului este „informatorul”, personajul central indispensabil anchetei, despre care cercetătorii discută atât de mult, dar care este rareori menționat în redarea informației, desigur în virtutea ambiguității esențiale din relația pe care anchetatorul nu poate evita să o înnoade cu el. *A priori*, ori ce membru al societății studiate este un potențial informator, de la „pustiul mucos” până la bătrânul presupus a fi, uneori cu totul eronat, un izvor de cunoaștere. În fapt, chestiunea atât de dezbătută a „alegerii” informatorului se rezolvă cel mai adesea fără intervenția etnologului, uneori chiar împotriva planurilor sale. Este legitim, dar nu în mod necesar verificabil, să consideri că în toate societățile există „locuri” privilegiate de unde se pot obține informații sigure și bogate: în această categorie intră de la sine persoanele de vârstă a treia, demnitarii, oamenii cu o autoritate evidentă. În afară de faptul, demonstrat de experiență, că demnitatea nu presupune și cunoaștere, o relație de tip tehnic este cel mai dificil de stabilit cu membrii mai de vază ai grupului. Nu în primul rând etnologul este cel care își alege informatorii; anchetatorul se va trezi înconjurat de copii, de adulți marginali, chiar atipici, cu un profil psihologic foarte asemănător: curioși, inteligenți, interesați – în ambele sensuri ale cuvântului –, șmecheri, certați cu discreția, uneori chiar cochetând cu autoritatea. Nu este cazul să protestăm la lectura acestui portret: el este bine atestat și adeseori corespunde unor personaje cu care etnologii au legat prietenii durabile, care au putut înțelege ce vrea să facă străinul printre ai săi și l-au ajutat în consecință, punându-i la dispoziție o libertate de vorbire și de ascultare destul de rar întâlnită

în orice societate, tradițională sau nu. Pe măsură ce ancheta progresează, cuvântul se eliberează, totuși, iar anchetatorul poate reuși să confere muncii sale una din următoarele caracteristici: fie să mărească numărul de inter-locutori, fie, dimpotrivă, să se limiteze la informațiile obținute de la un număr restrâns de subiecți, dacă nu chiar de la unul singur. Se trece de la informatorul ocazional, care între timp se poate să fi devenit însoțitorul nedespărțit, făcând confidențe cu generozitate, la informatorul specializat. Nu suntem departe de informatorul profesionist; bine retribuit - uneori liber să-și aleagă singur tariful -, este posibil ca el să fi fost informatorul etnologului precedent sau să devină informatorul celui care va urma, dacă nu cumva între timp, odată cu vârsta, a transmis făclia științei vreunuia dintre fiii săi: în unele societăți există adevărate dinastii de informatori. Dacă problema validității informației se pune mereu, ea nu este niciodată atât de crucială ca atunci când relația etnologului cu terenul său se stabilește doar prin intermediul a unu sau doi informatori. Este adevărat că orice societate ascunde oameni care dețin cunoștințe considerabile și că unele întâlniri contribuie decisiv la progresul anchetei: cu toții avem experiența unor comunități în cadrul cărora aproape toată știința genealogiilor putea fi obținută de la câteva femei în vârstă, ca să nu ne referim decât la un singur tip de informație. Bătrânul Ogotemmel i-a oferit lui Griaule esențialul despre cosmogonia dogonilor (*Dieu d'eau*, 1948), în timpul întrevederilor desfășurate de-a lungul a 33 de zile; dar destăinuirile lui nu au fost făcute întâmplător: „Dogonii [...] i-au dăruit [lui Griaule], prin glasul bătrânului vânător orb, ocazia de a înnoi radical perspectiva anchetei sale” (Calame-Griaule, în Griaule, 1966). Griaule și colaboratorii săi lucraseră în ținutul dogonilor încă din 1931, dar abia în 1946, când etnologul francez relua cursul cercetărilor sale

de acolo de unde le întrerupsese în timpul războiului, a început bătrânul să vorbească în numele poporului său. Aventura lui Griaule, oricât ar fi ea de memorabilă, nu este unică în sensul că, cu sau fără voia sa, etnologul este observat, judecat, măsurat și nu rareori se întâmplă ca ancheta lui să se desfășoare sub controlul strict al întregii societăți, care poate avea motivele sale, care trebuie respectate, de a cenzura informația, parțial sau total, temporar sau durabil. Nicio societate nu ascunde totul, niciuna nu dezvăluie totul, iar limita dintre ceea ce se poate spune și ceea ce nu se poate spune variază considerabil de la o societate la alta dar, în aceeași măsură, până la urmă tot societatea decide asupra acesteia. În această privință, nimic nu este mai trist decât imaginea etnologilor care explică eșecul flagrant al muncii lor de teren prin exercitarea ocultă a unei terori orchestrate de către deținătorii autorității cutumiare: evident, cuvântul nu vine de oriunde, oricând și oricum; etnologul poate să deplângă acest fapt, dar nu are de ce să o facă și nici nu are mijloacele de a-l explica. Prima modalitate de a-l controla pe etnolog este ținerea lui sub observație. Multe anchete de durată, fructuoase în final, au început într-o atmosferă de suspiciune, de reprobare, uneori de ridicol, etnologul stârnind reacții de genul: „Ceea ce faci tu ne calcă pe nervi” (de Dampierre, 1966). O altă modalitate de a controla ancheta, care, chiar dacă pare confortabilă, nu este mai puțin redutabilă decât precedenta, constă nu în a-l ține pe intrus la distanță ci, dimpotrivă, în a-i amenaja cât se poate de bine un loc confortabil; însă toată lumea se așteaptă ca el să nu se miște de acolo. Avem de-a face cu un caz asemănător în situația în care se găsesc astăzi etnologii printre reprezentanții societăților de multă vreme „etnologizate”, de exemplu în America de Nord: pe fondul unei atitudini critice față de antropologie, etnologul se vede însărcinat

cu o misiune precisă și nu este acceptat decât în măsura în care se angajează să o ducă la îndeplinire și să nu se mai ocupe de nimic altceva. Ne aflăm aici printre grupuri care au o practică îndelungată a antropologiei, știu ce anume pot obține și ce pot refuza; uneori pot să devină ei înșiși etnologi: după ce a fost informatorul antropologului american Leo W. Simson, Don C. Talayesva, indian hopi, ce-i drept, la îndemnul și cu ajutorul celui căruia îi fusese colaborator, va scrie admirabila lucrare *Sun Chief* (1942).

M. IZARD

CASAGRANDE J.B. (ed.), 1960, *In the Company of Man. Twenty Portraits of Anthropological Informants*, Harper Torchbooks, New York.

— CRESSWELL R., GODELIER M. (ed.), 1976, *Outils d'enquête et d'analyse anthropologiques*, Maspero, Paris.

— FREILICH M. (ed.), 1970, *Marginal Natives. Anthropologists at Work*, Harper & Row, New York.

— GOLDE P (ed.), 1970, *Women in the Field*, Aldine, Chicago.

— GRIAULE M., 1957, *Méthode de l'ethnographie*, PUF, Paris.

— KAPLAN A., 1964, *The Conduct of Inquiry*, Chandler Publishing Company, San Francisco.

— MAUSS M., 1947, *Manuel d'ethnographie*, Payot, Paris.

— PELTO P.J., PELTO G.H., 1970, *Anthropological Research. The Structure of Inquiry*, Cambridge University Press, Cambridge.

— Royal Anthropological Institute, 1951, *Notes and Queries on Anthropology*, ed. a 6-a, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— SPINDLER L., 1970, *Being an Anthropologist*, Holt, Rinehart & Winston, New York.

2. Documentul etnografic

Antropologia s-a preocupat mai mult să codifice

operațiunile de culegere, de clasificare și de utilizare a materialelor etnografice decât să analizeze statutul epistemologic al documentului etnografic. Faptul se explică probabil prin extinderea aproape infinită a câmpului de aplicație a acestei noțiuni. În fapt, este document etnografic orice sursă de informație disponibilă cunoașterii etnologice a unei societăți date. Dacă abordăm problema astfel, ne va fi evident imposibil să stabilim unde începe și unde se termină documentul etnografic; totodată, va fi iluzoriu să încercăm a-i stabili o tipologie. Din aproape în aproape, noțiunea se lărgeste tot mai mult; ea nu mai servește doar la calificarea mărturiilor materiale și imateriale ale unei culturi, ci și la definirea a tot ceea ce poartă, direct sau indirect, în opinia etnologului, amprenta specifică a unui grup uman și, în această calitate, este consemnat de el sub o formă oarecare. Alături de un obiect prelevat pe loc, fotografiat sau numai descris pe o fisă de cercetare, documente etnografice vor fi inclusiv reconstituirea unei ceremonii de către etnolog, recunoscută în ansamblu ca subiectivă, sau gândurile pe care i le sugerează un episod oarecare din viața cotidiană a unei societăți. Tot astfel, opoziția schițată de M. Granet între documente „autentice” și „neautentice” sau reinterpretate, se aplică în special, dar nu exclusiv, la etnologia societăților care cunosc scrierea (recurgerea, bunăoară, la relatările de călătorie, la textele misionarilor sau ale administratorilor); ea are o influență mai degrabă metodologică decât una epistemologică. Dacă nu putem compara nenumăratele texte în limbi indigene, culese prin metode diverse de F. Boas și de discipolii săi cei mai apropiați, cărora antropologul american le dorea ca materialele lor să rivalizeze „în valoare documentară cu sursele noastre despre Atena lui Pericle sau despre Renașterea italiană” (Lowie, 1971: 122), cu mărturiile indirecte, cum ar fi cele utilizate de etnoistoricii

societăților din Anzi sau din Mexicul antic (utilizarea arhivelor Conquistei pentru cunoașterea perioadei prehispanice), nu mai rămâne decât ca, după o critică a surselor și un demers decodicator, acestea să primească statutul de documente etnografice. Așa cum au stabilit istoricii în privința documentului istoric, împotriva unei tradiții pozitiviste mult timp dominante în cadrul disciplinei lor (Marrou, 1954; De Certeau, 1975), și documentul etnografic are o natură dublă. Aceasta ține de poziția lui „intermediară, între spiritul care studiază și faptul studiat” (F. Simiand). Conținutul său există independent de observația care îl constituie în mărturie, dar el nu accede la demnitatea de document etnografic decât în măsura în care etnologul este capabil să-l utilizeze ca *indiciu*, adică să-l facă inteligibil și semnificativ totodată, prin intermediul întrebării care i se pune. Sub forma faptului la care se referă, el preexistă anchetei; în calitate de document, el este „creat” de întrebarea care îl suscită și de operația care îl izolează de practică, pentru a-l promova ca instrument de cunoaștere. Documentul etnografic este o realitate transformată în semn de euristica etnologică. De aceea, constituirea unei documentații etnografice nu poate face doar obiectul unei codificări tehnice sau chiar metodologice.

G. LENCLUD

CERTEAU M. de 1975, „L'écriture de l'histoire”, Gallimard, Paris.

— LOWIE R.H., 1937, *The History of Ethnological Theory*, Holt, Rinehart & Winston, New York (trad. fr. *Histoire de l'ethnologie classique des origines à la Deuxième Guerre mondiale*, Payot, Paris, 1971).

— MARROU H.I., 1954, *De la connaissance historique*, Le Seuil, Paris.

METRAUX Alfred

Etnolog de origine elvețiană, născut la Lausanne în

1902, naturalizat american, Alfred Metraux și-a făcut studiile universitare la Paris: elev la École des Chartes, diplomat al École Naționale des Langues Orientales și al École Pratique des Hautes Études, Secțiunea a V-a își susține teza de doctorat în litere în anul 1928. Doctrina lui Erland Nordenskiöld confirmă orientarea americanistă predominantă, chiar dacă nu exclusivă, pe care o va da lucrărilor sale, fundamentate pe erudiția și rigoarea paleografului și pe „bogăția unei experiențe cum probabil că niciun etnolog nu a cunoscut vreodată” (Lévi-Strauss, 1964: 7). Cele aproape 250 de titluri ale bibliografiei sale vădesc am-ploarea contribuției lui Alfred Metraux la arheologia, istoria și etnologia Americii de Sud, a Polineziei, precum și la studiul cultelor afro-americane și ale țăranilor haitieni.

Fondator al Institutului de Etnologie de la Universitatea din Tucuman (Argentina) și al periodicului *Revista* (1928 - 1934), el a predat la Berkeley, la Yale (1938), a fost cercetător la Bishop Museum din Honolulu (1938 - 1940) și la Smithsonian Institution (1941 - 1945), atașat la Națiunile Unite (1946), consilier (1947 - 1950), apoi membru permanent al departamentului de științe sociale din cadrul UNESCO (1950 - 1962), director de studii la Secțiunea a VI-a a École Pratique des Hautes Études („Ethnologie et sociologie des populations indigènes de l’Amérique du Sud”, 1959 - 1963).

Metraux a fost unul dintre principalii susținători și autori ai lucrării *Handbook of South American Indians* (1946 - 1950). A jucat un rol de prim-plan la UNESCO, în lansarea programelor de antropologie aplicată (Hylea amazoniană, valea râului Marbial din Haiti, programul andin); a coordonat proiectul interdisciplinar încheiat prin publicarea seriei *Le Racisme devant la Science* (broșuri separate, publicate începând cu anul 1951 și reunite în volum în 1960). În perioada 1931 - 1963, anul morții sale,

Metraux a participat la mai multe misiuni (Chaco, Insula Paștelui, Haiti, Brazilia, Perú, Bolivia). A lăsat în urma sa o operă de excepțional cunoscător al textelor de la începutul colonizării Americii de Sud, de etnolog ale cărui antologii de mituri și lucrări de antropologie religioasă au devenit referințe în domeniu (antropologie rituală, șamanism) și ale cărui studii de sinteză au schimbat din temelii cunoștințele despre Insula Paștelui și despre *voodoo*, de savant a cărui exigentă etică a fost sursa unei activități exemplare pusă în slujba drepturilor omului.

S. DREYFUS

1928, *La civilisation materielle des tribus Tupi-Guarani*, Paul Geuthner, Paris. 1928, *La religion des Tupi-namba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, Ernest Leroux, Paris. 1940, *Ethnology of Eastern Island*, Bishop Museum, Honolulu, *Bulletin* 160, VII (trad. fr. *Uâle de Păques*, Gallimard, Paris, ed. I, 1941, ed. a II-a revăzută și adăugită, 1951). 1942, *The Native Tribes of Eastern Bolivia and Western Mato Grosso*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC, *Bulletin* 134. 1946, *Ethnography of the Chaco, Handbook of South American Indians*, t. I, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC, *Bulletin* 143. 1958, *Le Vaudou haitien*, Gallimard, Paris. 1962, *Les Incas*, Le Seuil, Paris. 1967, *Religions et magies indiennes d'amerique du sud*, Gallimard, Paris.

LEVI-STRAUSS C., BASTIDE R., RIVIERE G.-H., LEIRIS M., TARDITS C, 1964, „*In memoriam Alfred Metraux*”, în *L'Homme*, IV, 2: 5 - 19. - TARDITS C, 1964, „*Bibliographie d'Alfred Metraux*”, în *L'Homme*, IV, 2: 49 - 62. - WAGLEY C, 1964, „*Alfred Metraux*”, în *American Anthropologist*, 66, 3, partea 1: 603 - 607; „*Bibliography*”, *Ibidem*: 607 - 609.

MEXIC. Antropologia mexicană

Marcată de personalități și idei provenind nemijlocit

din epoca revoluționară, antropologia mexicană a acordat încă de la început o importanță deosebită aplicațiilor practice din domeniul dezvoltării. Ea va apărea în indigenismul lui A. Gamio (1916); constatând eterogenitatea istorică, rasială, intelectuală și lingvistică a **țării** sale, el și-a asumat rolul de avocat al unei aculturații planificate ce permitea încorporarea indienilor în realitatea națională. Institutul National Indigenist a fost fondat în 1942, dar activitatea sa este inspirată din experiențe anterioare, mai cu seamă din „scoala rurală” a lui M. Sâenz (1922), din „misiunile culturale de castilianizare și civilizare” ale lui Vasconcelos (1925) și din activitatea Departamentului de Afaceri Indiene creat în 1936, în timpul guvernării lui Cárdenas. Direcția Institutului este încredințată lui A. Caso; acesta va iniția cercetări de teren referitoare la eterogenitatea culturală, la conflictele interetnice, la marginalitate, la aculturația indusă sau la participarea comunitară, cu sprijinul unor antropologi de valoare precum J. De la Fuente, A.S. Marroquán, A. Villa Rojas, G. Aguirre Beltrán, A.R. Pozas sau S.S. Nahmad. Constatând că „problema indiană” este mai puțin economică decât culturală, Caso este partizanul unei „aculturații induse” (1948) în domeniile economiei, educației și sănătății; aplicarea politicii de soluționare a aspectelor negative ale culturii indiene este încredințată unor agenți bilingvi. Aguirre Beltrán va da o formă definitivă teoriei indigeniste prin noțiunea de „metisaj” (1957 și 1967), pivot central al culturii naționale.

Anii '60 au fost marcați de critica teoriei și practicii indigenismului. González Casanova abordează chestiunea indiană ca pe o problemă a colonialismului intern, care trebuie tratată din punct de vedere politic; G. Bonfil elaborează o critică a culturalismului, evidențiind contradicțiile fundamentelor teoretice ale indigenismului: R. Stavenhagen interpretează situația indienilor din

Guatemala și din Chiapas în termenii analizei claselor.

De la sfârșitul anilor '30 se dezvoltă cercetări etnoistorice importante, referitoare la sistemele politice și economice din perioada prehispanică. Criticând tezele lui Bandelier, Moreno definește statul precolumbian ca pe o oligarhie teocratică militară; Caso analizează sistemul funciar; Armillas studiază tehnicile agricole, iar Palerm sistemele hidraulice. Adoptând o perspectivă marxistă în doctrina și în cercetările sale, P. Kirchoff va exercita o influență importantă în epocă asupra studiilor prehispanice; el a inițiat numeroase proiecte de cercetare a organizării sociale (Monzon, Olive), a înrudirii (Carrasco), a comerțului și tributului (Acosta, Litvak King, Molins), care la rândul lor deschid căi înspre alte studii etnografice referitoare la Mixteca (Dahlgren), la populația otomi (Carrasco), la Tepozotlân (Faulhaber), Chiapas (Cămara, Pozas) etc.

Antropologia mexicană contemporană continuă marile direcții trasate de fondatorii săi: studierea instituțiilor prehispanice (Jiménez Moreno, Marin, Olivera, Reyes, Matos Moctezuma, Lopez Austin, Mojarras-Ruiz), a sistemelor simbolice precolumbiene (Garibay, Leon Portilla, Dahlgren, Broda, Yolot Gonzáles) și a comunităților indiene contemporane (Cazes, Medina); cu patruzeci de centre și aproximativ o mie de profesioniști, antropologia mexicană ocupă un loc de frunte în America Latină.

J. GARCÍA RUIZ

AGUIRRE BELTRAN G., 1957, *El proceso de aculturación*, UNAM, México; 1967, *Regiones de refugio. El desarrollo de la Comunidad y el proceso dominial en mestizoamerica*, Instituto Indigenista Interamericano, México; 1976, *Aguirre Beltran: Obra polemica*, SEP/ÎNALT, México.

— BONFIL G., 1963, „Es aplicable la Antropologia Aplicada? Un ensayo de critica antropologica”, în *America Latina*, 6 (1): 29 - 52. - CASO A., 1948, „Definición del indio y de lo indio”, în *America Indigena*, III (8): 145181. - CAZES D., 1966, „Indigenismo en México: pasado y presente”, în *Historia y Sociedad*, 5: 66 - 84. - COMAS J., 1964, *La antropologia social aplicada en México. Trayectoria y antologia*, UNAM, México.

— GAMIO M., 1916, *Forjando patria*, Porrúa, México.

— GONZÁLES CASANOVA P., 1968, „Sociedad rural, colonialismo interno y desarrollo”, în *America Latina*, 6 (3): 15 - 32. - KIRCHOFF P., 1966, „Los estudios mesoamericanos, hoy y mañana”, în *Suma Antropologica en homenaje a R. Weitlaner*, INALT, México.

— MEDINA A., GARCÍA MORA C., 1983 - 1986, *La quiebra politica de la antropologia social en México. (Antologia de una polemica)*, 2 vol., UNAM, México.

— POZAS R., POZAS I., 1971, *Los Indios en las clases sociales de México*, Siglo XXI, México.

— STAVENHAGEN R., 1963, „Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamerica”, în *America Latina*, 6 (4): 63 - 104; 1965, *Clases, colonialismo y transculturación (contribución al estudio del fenomeno indigena en Mesoamerica)*, ENAH, México.

MICRONEZIA

Micronezia cuprinde insulele Mariane, Caroline, Marshall și Gilbert. Conform datelor arheologice și lingvistice, popoarele vorbitoare de limbi austroneziene și venite din Indonezia sau din Filipine au început să se instaleze pe insulele Palau, Mariane și Yap în urmă cu 3.500 de ani; insulele din estul și din centrul Microneziei nu au fost locuite decât 1.000 de ani mai târziu, de către austronezienii originari din Fiji și Vanuatu, Melanezia (Craib, 1983; Alkire, 1977).

Kosrae (Kusaie), Ponape (Pohnpei), Yap, Marianele și insulele principalele, Palau și Truk, sunt de origine vulcanică. Toate celelalte, peste 1.000, sunt coraliene. Cum toate au o suprafață redusă și sunt expuse efectelor secetei și taifunurilor, mai puțin de 200 dintre ele sunt locuite în permanență. În majoritatea cazurilor supraviețuirea, legată tradițional de întraajutorare, era asigurată de existența rețelelor de schimburi stabilite între insule (Alkire, 1978). Locuitorii insulelor Joase", mai ales cele din centrul arhipelagurilor Caroline și Marshall, erau excelenți navigatori (Gladwin, 1970). În regiunile unde navigația era mai puțin intensă, culturile erau mai diversificate. Totuși, câteva trăsături se regăsesc peste tot în Micronezia: 1) un sistem de înrudire matrilinear, care pune în valoare primogenitura și solidaritatea dintre frați și surori; 2) un sistem de subzistență economică bazat pe horticultura și pescuit; 3) un sistem politic în cadrul căruia puterea este investită în indivizi și grupuri care, fiind ierarhizate în ranguri, controlează pământurile; 4) un sistem religios cu zei mitici, dar și spirite ancestrale și locale; 5) o ideologie dualistă prezentă în toate sistemele enumerate anterior.

Spania, Germania, Anglia, Japonia și Statele Unite au exercitat o puternică influență colonială asupra Microneziei. Totuși, majoritatea insulelor mai puțin accesibile au rămas izolate până la cel de-al doilea război mondial. De atunci au început să apară modificări importante, datorate în primul rând evanghelizării, școlarizării și dezvoltării modului de retribuire a muncii. Micronezienii, în număr de aproximativ 200.000, sunt împărțiți în șapte entități politice: două na „luni independente (Nauru și Kiribati), două aflate într-un raport de „liberă asociere cu Statele Unite (Republica Insulelor Marshall și Statele Federale ale Microneziei), două teritorii americane (Commonwealth-ul Insulelor Mariane de Nord

și Guam) și Republica Palau (Belau), *Trust teritory* al Națiunilor Unite.

W.W. ALKIRE

ALKIRE W.H., 1977, *An Introduction to the Peoples and Cultures of Micronesia*, Cummings Publishing Company, Menlo Park, California; 1978, *Coral Islanders*, Harlan Davidson Publishing Corporation, Arlington Heights, Illinois.

— CRAIB J.L., 1983, „Micronesian Prehistory: An Archaeological Overview”, în *Science*, 219: 922 - 927. - GLADWIN T., 1970, *East Is a Big Bird*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

— GOODENOUGH W.H., 1951, *Property, Kin and Community on Truck*, Yale University Press, New Haven, Connecticut.

MILENARISM e Mesianism. Profetism

MIT

1. *Natura mitului*

Miturile sunt povestiri despre originea lumii și a fenomenelor naturii, pe care membrii unei societăți le transmit din generație în generație, din timpuri străvechi. În general, miturile se disting de alte texte apropiate lor, dar care, ca de exemplu incantațiile șamanice sau recitativele rituale, sunt scandate prin înlănțuiri de cuvinte și de sintagme care nu concordă cu modul narativ. Apoi, timpul ocupă o poziție capitală în definirea mitului, nu doar pentru că el legitimează discursul mitic din interior, ca pe un cuvânt fondator, dar și pentru că joacă un rol determinant în procesul de fabricare a mitului ca obiect. În fapt, pentru ca un eveniment, o istorie, o narațiune, la început ieșite din comun, să devină mit, este necesară satisfacerea a doua condiții. Pe de o parte, elementele componente trebuie să intre într-un raport de compatibilitate semantică și formală cu ansamblul de mituri proprii populației date; pe de altă parte, originea

individuală trebuie uitată, ștearsă, pentru a deveni o istorie generală exemplară: aceste două aspecte fundamentale se modelează prin intermediul uneia și aceleiași dimensiuni: timpul. Așa cum intemperiiile fasonează lent un peisaj, afectându-i părțile cele mai friabile, la fel și gândirea mitică lucrează asupra materiei narative, eliminându-i elementele instabile, anecdotice sau inadecvate, lăsând la suprafață doar blocuri eratice, perfect lustruite prin uz. Așadar miturile se prezintă pretutindeni și întotdeauna ca niște istorisiri în care efortul gândirii orientat spre organizarea sistematică a universului este perceptibil mai concret decât oriunde altundeva.

Dacă ulterior, pornind de la o stare de echilibru mereu ipotetic, „climatul” societății se schimbă, creația mitică procedează și ea la o reajustare a imaginilor la noul mediu geografic, social sau intelectual în care se găsește societatea. În astfel de momente de criză, e înd societatea este afectată, planurile-i se răstoarnă, reorganizarea devine urgentă, ies la iveală cel mai bine aspectele ideologice și implicațiile politice ale miturilor: acum însuși destinul societății este în joc, fiind adus la lumină prin răsturnarea vechilor alianțe și-alegerea de noi aranjamente. Când șocul este prea brutal, ruptura prea profundă, miturile mor. Grupul le respinge ca pe niște minciuni, fabule sau poezii; ele încetează a mai fi discursul și modul de gândire dominant și se refugiază în bisericile și capelele unde, odată cu sfârșitul unei lumi religioase, s-a retras ceea ce încă mai ține de religie în lume. Astfel, gândirea mitică este legată, pe bună dreptate în general, de societățile considerate fără istorie, fără scriere sau tradiționale: miturile sunt instrumentul de care se folosește gândirea pentru a se feri de subversiunea timpului; și de societățile fără progres, în sensul în care „adevăratele tradiții nu progresează pentru că ele

reprezintă – scria Antonin Artaud în trecere pe la populația tarahumara – punctul cel mai avansat al oricărui adevăr” (1971: 82).

Timpul este prezent în două moduri în mituri. În numeroase mitologii, el figurează chiar la începutul textelor, sub forma unor locuțiuni precum „La început”, „Mai întâi”, „în vremuri de demult” – ceea ce instaurează încă de la început distanța necesară motivelor mitice pentru a se putea desprinde de realitate și deveni metafore ale acesteia. Cealaltă modalitate afectează direct natura specifică a materialului valorificat; așezând în același plan locuri din paliere diferite ale universului, aducând în scenă personaje în care se confundă regnurile uman, animal sau vegetal și relatând acțiuni în contradicție totală cu legile naturii și ale societății, mitul nu doar că trimite imediat la o altă temporalitate, o altă epocă, dar expune totodată o serie de elemente șocante din punct de vedere logic, fizic și moral, scopul derulării povestirii fiind tocmai acela de a le trata și de a le reduce.

Mitologia evidențiază corelativ două dimensiuni ale mitului și propune două demersuri pentru analizarea lor. Primul demers pornește de la formele originare de viață, de la imaginile primitive, întotdeauna incomplete, pentru că sunt întotdeauna prea perfecte sau prea confuze – prea apropiate sau prea îndepărtate de soare, ar spune vulgata amazoniană –, și relatează evoluția lor, transformările lor progresive până la un punct terminal unde toate apar într-un raport de homomorfism perfect cu realitatea. Când C. Lévi-Strauss scria, în *Geste d'Asdiwal* (1958 – 1959: 31), că „speculațiile mitice [...] caută în ultimă instanță nu reprezentarea realului, ci justificarea aspectului nedesăvârșit care-l constituie”, el exprima într-o formă paradoxală aceeași idee fundamentală. Raportul de adecvare a mitului la realitate este capital. Este principiul *funcției* sale – aceea de a aduna un grup de bărbați și de

femei în jurul unei ordini a lumii identice și al unei singure concepții despre existență: preocuparea pentru consens în care s-a angajat, pe urmele lui Malinowski, școala funcționalistă engleză, legând, cu această ocazie, studiul mitului de cel al ritului; principiul *conținutului* său, acela de a stabili în același timp o cartografie și o filosofie a acestei ordini a lumii, cu proximitățile și distanțele sale: filologie, hermeneutică, înțelegerea textelor cu rădăcini până în tradiția elenistică; în fine, principiul *formeii* sale, liniare și fracționate, asemenea peisajelor terestre, cu albiile de râuri și creste de munți, sau drumurilor din deserturi, parcurse în visele lor de aborigenii australieni: calea analizei structurale este deschisă; aceasta va antrena, mai mult sau mai puțin, toate celelalte moduri de abordare a mitului. Luând astfel ca prim obiect de studiu istoria povestită, cu toate condițiile ei de enunțare (oră, loc al povestirii, identitate, talentul naratorului), cu caracteristicile ei externe (dimensiunea relatării, locul povestirii în corpus) și cu proprietățile sale interne (ritmuri, diacronii, reguli de compunere narativă), etnologul caută nu doar să descopere ierarhiile pe care o societate omenească le definește în interiorul ei și între diferitele părți ale cosmosului, ci, mai mult, să aducă la lumină și să descrie legile care reglează funcționarea gândirii mitice; o gândire care, ca în vise sau în încercările vizionare provocate cu bună știință, se sprijină pe imagini, ceea ce are ca principal efect faptul că miturile devin ireductibile la orice definiție univocă.

Cel de-al doilea demers pornește de la recunoașterea mai multor discursuri împletite în mit. În timpul derulării unei istorii de familie, de exemplu, universuri astronomice, geografice, tehnico-economice, sexuale sau de alt fel își desfășoară în contrapondere elementele și formele proprii. Mitologul degajă astfel serii de texte derivate sau secundare; ulterior arată că, sub „exteriorizări” diferite,

arhitectura lor respectă aceleași legi ale compoziției ca și cele care organizează mitul în ansamblu, dar care, prin acest efort de clarificare prealabil, sunt aici mult mai vizibile.

În fine, analiza se ridică la un grad mai înalt de generalitate prin compararea sistematică a miturilor între ele, astfel încât să înglobeze în câmpul ei mitologii aparținând unor orizonturi geografice și culturale din ce în ce mai îndepărtate. Urmând lanțul transformărilor suportate din loc în loc de unele scheme mitice, antropologul întreprinde atunci o adevărată călătorie în tărâmul miturilor, cu scopul de a percepe, dincolo de regiunile parcurse și de potecile bătătorite, regulile care călăuzesc mișcările gândirii: ceea ce Lévi-Strauss numea, în introducerea la *Mythologiques* (1964), „regulile de navigație” și care nu ar fi, până la urmă, altceva decât regulile spiritului omenesc.

P. BIDOU

2. Analiza miturilor

De la apariția sa, în secolul al IV-lea î.Hr. În Grecia, *logos-ul*, adică gândirea rațională, se opune *mythosului*; ba mai mult, el chiar se fundamentează pe capacitatea de a reduce forma de discurs menționată, de a o interpreta, de a descoperi dincolo de aparentele ei rațiunea ascunsă sau rațiunea în germene (cele două tendințe coexistă deja). Mitul – în măsura în care ține de limbaj – nu poate fi, în fond și la urma urmei, complet arbitrar, cu totul lipsit de sens. Astfel, cei vechi vedeau în propriile lor mituri niște apologuri.

O asemenea imagine se va menține până la începuturile secolului al XIX-lea, marcate de descoperirea povestit folclorice europene, conjugată cu cea a textelor sacre din India. Dincolo de iraționalitatea sa, mitul prezintă de aici înainte două trăsături suplimentare: o mare diversitate formală (povestire despre origini, text

sacru, poveste pentru copii) și universalitatea anumitor motive (potopul, înșelătorul etc). F.M. Müller stabilește o paralelă între formarea limbilor și formarea miturilor: așa cum sanscrita și limbile europene au o origine comună, toate mitologiile provin dintr-o sursă unică, dar, în acest caz, diversificarea lor s-a produs într-un mod patologic, antrenând tot felul de incoerente. Fapt care nu-l împiedică pe Müller ca, pornind de la fragmente disparate pe care elle selecționează după un anumit plan, să reconstituie un cult solar originar: sistematismul lui va fi corectat de susținătorii plini de zel ai lui Müller, mai ales de francezii M. Brear și G. Paris; pentru ei, ansamblul astrelor ar trebui considerat o referință ultimă a miturilor. În fapt, astrele sunt elemente ale naturii care apar în cel mai remarcabil și mai regulat mod cu putință (Belmont, 1986). Numai ele erau în situația de a oferi gândirii „primitive” materialul pentru construirea unei reprezentări a lumii, desigur naivă și neîndemânatică, dar bogată în miraculos și în poezie (adică în metafore nemotivate).

Etnologia, care de la sfârșitul secolului trecut încoace a acumulat la rândul ei un material mitologic considerabil, nu pare a fi schimbat cu nimic această perspectivă. Ba mai mult, O. Dorsey, F. Boas și, cu totul independent, E.B. Taylor sau chiar J.G. Frazer (care postulează existența unui cult generalizat, al fecundității) vor insista asupra legăturii, chiar a confuziei dintre mit și ritual. B. Malinowski, fidel poziției sale funcționaliste, a derivat mitul din necesitatea rituală, după modelul propriei noastre tradiții teatrale, unde o piesă are nevoie de un suport textual pentru a fi pusă în scenă. Alții, ca de exemplu L. Levy-Bruhl, vor căuta în domeniul psihologiei soluția pentru enigma reprezentată de mit. Dar aceasta va duce la acreditarea definitivă a asimilării mitului cu miraculosul și a gândirii primitive cu gândirea infantilă. Cât despre M. Eliade, el interpretează miturile mai

degrabă ca expresii ale unei gândiri a temporalității ciclice, proprie popoarelor fără scriere, o astfel de concepție temporală fiind presupusă ca mai liniștitoare, mai confortabilă pentru spirit decât aceea a unei temporalități liniare sau istorice.

În anii '50, C. Lévi-Strauss va revoluționa radical studiile mitologice, așa cum făcuse zece ani mai devreme cu studiul relațiilor de rudenie, referindu-se la avantajele lingvisticii structurale: nu are niciun sens să căutăm semnificațiile unei relatări mitice, deoarece, luată izolat, nu are niciuna; o relatare mitică nu dobândește (și nu produce) sens, decât în funcție de sistemul de miteme căruia îi aparține (și la care participă).

Analiza structurală a miturilor este așadar o metodă comparativă. Este vorba de izolarea mitemelor (a motivelor care cooperează la alcătuirea unui sistem) și de observarea transformărilor acestora în alte motive, atunci când se face trecerea de la o mitologie locală la alta. Transformările se operează după reguli logice simple, mai ales prin inversare, dar și prin multiplicare sau slăbire, prin intermediul unuia sau mai multor elemente, ori prin trecerea de la un cod (astronomic, biologic, animalier, sociologic etc.) la altul. De exemplu, comparând mitologiile amazoniene cu cele din Câmpii (America de Nord), asistăm la transformarea temei călătoriei cu piroga a celor doi frați, Soarele și Luna, în tema disputei acestora pentru soțiile lor pământene, adică pentru o femeie și pentru o broască. Fiecare mitologie, constituită prin opoziție față de cele ce-o înconjoară, reflectă până la urmă una dintre realizările combinării virtual infinite a unui număr redus de structuri mentale. Principiul analizei structurale rezidă în aceste mișcări de du-te-vino constante între structurile mentale amintite, diversele lor realizări narative și contextele lor etnografice, adică mediul natural și social pe care miturile au funcția de a-l reprezenta; exercițiul este

facilitat, în definitiv, de faptul că aceste structuri există atât în spiritul indigenilor, cât și într-al nostru. Construcția logică a unui mit (sau a unui ansamblu de mituri) se degajă cu ușurință, împreună cu semnificațiile sale.

Analiza structurală a dat rezultatele cele mai remarcabile în studiul mitologiei amerindiene. Prin figura păsărarului, Lévi-Strauss demonstrează în *Mythologiques* unitatea profundă a gândirii indiene, de la bororo până la ojibwa septentrionali, trecând pe Coasta de nord-vest a Americii de Nord. Acestea fiind spuse, notăm că și alte mitologii similare au făcut obiectul aceluiași tip de analiză, cu rezultate probante. Cităm lucrările lui J.

— P Vernant și M. Detienne despre lumea antică, cele ale lui N. Belmont, care stabilesc o legătură între mitologia clasică și povestea folclorică europeană, și pe cele ale lui G. Dumezil, care pornesc de la materiale indo-europene și caucaziene.

E. DEZVEAUX

ARTAUD A., 1963, *Voyage au pays des Tarahumara*, Gallimard, Paris.

— BELMONT N., 1985, „Orphee retrouve”, în *L'Homme* 93: 59 - 83; 1986, *Paroles paiennes: mythe et folklore*, Imago, Paris.

— BREAL M., 1877, *Melanges de mythologie et de linguistique*, Hachette, Paris.

— BOAS F., 1916, „Tsimshian Mythology”, în *Thirty-First Annual Report (1909 - 1910)*, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Washington DC.

— DEZVEAUX E., 1988, *Sous le signe de l'ours, mythes et temporalite chez les Ojibwa septentrionaux*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

— DETIENNE M., 1972, *Les jardins d'Adonis: la mythologie des aromates en Grèce*, Gallimard, Paris.

— DORSEY J.O., 1894, „A Study of Sioux Cults”, în *Eleventh Annual Report (1889 - 1890)*, Bureau of

American Ethnology Smithsonian Institution, Washington DC.

— DUMEZIL G., 1983, *La courtisane et les seigneurs colores et autres essais: vingt-cinq esquisses de la mythologie*, Gallimard, Paris.

— ELIADE M., 1963, *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris.

— FRAZER J.G., 1911 - 1915, *The Golden Bough. A Study on Magic and Religion*, 12 vol., Macmillan, Londra (trad. fr. *Le rameau d'or*, 4 vol., Robert Laffont, 1981 - 1984, Paris).

— LEVI-STRAUSS C., 1973 (1958), „La geste d'Asdiwal”, în *Anthropologie structurale*, t. II, Plon, Paris; 1964 - 1971, *Mythologiques*; t. I, *Le cru et le cuit*

(1964); t. II, *Du miel aux cendres* (1967); t. III, *L'origine des manieres de tables* (1968); t. IV, *L'homme nu* (1971), Plon, Paris. 1985, *La portiere jalouse*, Plon, Paris.

— LEVY-BRUHL L. (1931) 1963, *La mythologie primitive: le monde mythique des Australiens et des Papous*, PUF, Paris.

— MALINOWSKI B., 1948, „Myth în Primitive Psychology”, în *Magic, Science and Religion and Other Essays*, The Free Press, Glencoe, Illinois.

— MULLER FM., 1861, *Lectures on the Science of Language*, Longman, Londra (trad. fr. *La science du langage*, Durand, Paris, 1876).

— PARIS G., 1875, *Le Petit Poucet et la Grande Ourse*, Franck, Paris.

— TYLOR E.B., 1871, *Primitive Culture. Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, Londra (trad. fr. *La civilisation primitive*, 2 vol., Reinwald, 1876 - 1878, Paris).

— VERNANT J.

— P, 1974, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspero, Paris.

MOARTE

Conștiința morții, accesibilă doar omului, a generat încă din timpurile preistorice reprezentări și practici de o diversitate uluitoare. Moartea este un fapt social prin excelență. Nu are sens să ne închipuim că am putea rezuma, într-o manieră oricât de succintă, panorama etnografică a tuturor aspectelor legate de riturile și credințele funerare. Este preferabil să examinăm doar câteva dintre aspectele ei, care, dincolo de specificitățile lor culturale, prezintă problema umană a morții în termeni generali.

Omul a aspirat dintotdeauna la nemurire și la tinerețe veșnică. Multe sunt miturile care explică originea morții și a duratei scurte a vieții. Uneori responsabil este omul, datorită lipsei lui de grijă, neîndemânării sau neascultării sale. Alteori, responsabilitatea pentru apariția morții este atribuită unui mesaj pervertit, adus de un emisar care poate lua, de exemplu, figura unui animal, sau este pusă pe seama unor evenimente exterioare societății omenеști. Dacă moartea este, așadar, inevitabilă, ea nu este totuși concepută ca o aneantizare. A vorbi despre moarte este totuna, în majoritatea cazurilor, cu a vorbi despre persoana umană, gândită într-o manieră generală ca fiind constituită din elemente spirituale dissociabile de învelișul corporal și, în consecință, aflate în afara razei de acțiune a corupției. Mai mult decât un sfârșit, moartea este considerată ca o călătorie pe care este bine să o pregătim cu toată grija, pentru ca defunctul să poată părăsi, singur și mulțumit, lumea celor vii. Moartea este așadar un rit de trecere, putând să comporte mai multe etape, de la purificarea celor apropiați și a obiectelor care au aparținut mortului până la separarea definitivă de lumea celor vii. Se cuvine ca trecerea prin aceste etape să fie respectată, pentru că rătăcirile morților sunt considerate, în multe societăți, ca nefaste. Destinația finală

a defunctului depinde de circumstanțele morții, de statutul său social sau de considerații morale.

Nu toate felurile de moarte sunt echivalente. Pentru vechii egipteni, moartea ideală survenea la finalul unei vieți de 110 ani... Pentru alte popoare din Africa, în schimb, orice moarte ascunde o crimă și trebuie procedat la o anchetă aprofundată pentru aflarea agresorului. În Grecia antică, oamenii morți prematur, sinucigașii, războinicii și asasinații erau condamnați să rățăcească pe suprafața pământului un număr de ani echivalent cu anii sortiți să-i trăiască. Oamenii uciși în războaie, victimele sacrificiilor și femeile moarte la naștere, la mexicani, mergeau în sălașul Soarelui, pe când morții de moarte naturală, oricare le-ar fi fost statutul, se duceau la Mictlan. Incașii credeau că oamenii din popor și nobilii erau separați și în eternitate, tot așa cum fuseseră și în timpul vieții. Pentru chinezi, importanta funeraliilor era proporțională cu vârsta defunctului; copiii nu aveau dreptul la niciun ritual; femeile care mureau la naștere, în alte locuri glorificate, aici erau considerate ca impure.

Muribundul trebuie așadar să părăsească lumea celor vii și să intre treptat în cea a morților. Putrezirea trupurilor a fost percepută mereu ca o necurăție. Ca atare, numeroase sunt ritualurile de curățire pe care trebuie să le îndeplinească familia și cei din anturajul defunctului. În India, în general, moartea este poluantă în mod radical. Pe toată durata procesului de descompunere, cadavrul este îndepărtat fie definitiv, fie tranzitoriu, pentru a i se recupera rămășițele imputrescibile (oasele, cenușa), înzestrate adeseori cu virtuți magice. Corpul poate fi expus, înhumat, aruncat în apă sau incinerat.

Australienii așază rămășițele pământești pe o platformă, într-un copac; popoarele din Siberia abandonează cadavrul în locuri izolate, așa cum se proceda de altfel, în secolul al XVII-lea, în Iran, unde

zoroastrienii ridicau turnuri ale liniștii, pe care depuneau cadavrele și le lăsau în seama păsărilor de pradă. Vechii peruvieni își depuneau morții în ni se, alte popoare dispuneau copiii în urne, în poziții fetale. Odată cu marile civilizații urbane apar necropolele, cum ar fi „sălașul celor mulți” din Alexandria, cel mai întins loc de acest fel din lumea clasică. Piramidele și tumulii adăpostesc mormintele nobililor (la egipteni, populația maya din Palenque, lumea celtică). În majoritatea cazurilor lumea indiană, cu excepția câtorva grupuri, și țările indianizate din Sud-Estul asiatic își incinerează morții și le păstrează rămășițele. Flăcările rugurilor nu consumă decât o formă trecătoare: ființa se reîncarnează din existență în existență, iar moartea nu este decât o trecere, o renaștere prin foc.

Unele popoare au încercat să ferească rămășițele pământești de putrezire. Exemplul cel mai cunoscut este acela al vechilor egipteni, care practicau ambalsămarea în virtutea ideii că diversele elemente din constituția ființei animate se dispersează în momentul morții și trebuie reunite din nou în corp, pentru ca omul să poată trăi o nouă viață. Și în Perú, atât în culturile din Paracas, cât și în Imperiul încă, procedeele de mumificare, mai puțin perfecționate decât cele ale egiptenilor, permiteau conservarea rămășițelor pământești; acestea erau expuse cu ocazia sărbătorilor și erau „hrănite” cu iubire. În Polinezia, descompunerea cadavrului era adeseori încetinită prin procedee de îmbalsă-mare; aici, dispariția progresivă a instanței spirituale în lumea morților coincidea cu alterarea, anume cu dispariția formei umane a corpului. La capătul unei metamorfoze, dezbrăcată de forma ei primitivă, entitatea spirituală se instalează în lumea morților. Relicvele, sub forma oaselor, reprezintă o modalitate de păstrare a unei părți materiale din cel decedat în scopuri diverse, care merg de la protecția acordată celor vii până la funcționalități mnemotehnice.

Capul, datorită virtuților sale specifice, face adeseori obiectul unor preocupări speciale, cum se întâmplă în cazul populațiilor din Sepik (Noua Guinee), unde craniile supramodelate sunt depuse în „Casa Bărbaților” și participă la riturile de inițiere și de fertilitate. În Gabon și Congo, craniile și osemintele erau păstrate în relicvării din împletituri sau din scoarță de copac.

În multe cazuri, locul central în reprezentări și în rituri îl ocupă mai degrabă persoana mortului decât moartea în sine. În Africa neagră, funcția strămoșului este aceea de a garanta ordinea biologică și socială, de a veghea la buna transmitere a tradițiilor. Nu oricine poate deveni un strămoș: copiii, adolescenții, vrăjitorii, sinucigașii, cei loviți de trăsnet și captivii nu au acces la acest statut. Viața socială a defunctului, dar și cauzele morții sale, mărimea și bogăția familiei sale sunt fenomene pe care cei rămași în viață le vor interpreta pentru a ști dacă mortul se va bucura de o supraviețuire fericită. În Polinezia, statutul de strămoș era adeseori refuzat femeilor, mezinilor și indivizilor de rang inferior. Morții „neancestralizați” nu mai erau luați în considerare în memoria genealogică a grupului.

Morții pot vorbi o limbă tradusă prin ritmul și sunetul tobelor (Africa neagră, Melanezia) sau pot imita limba oamenilor; în general, ei sunt consultați pentru cunoașterea viitorului. În lumea occidentală, necromantia grecească își atribuia capacitatea de a chema fantomele defuncților, pentru răzbunarea victimelor unei morți violente. În lumea oceaniană, morții se implică intens în lumea celor vii și de aceea activitățile cotidiene sunt punctate de rituri funerare.

În măsura în care majoritatea societăților tradiționale prezintă o concepție ciclică a timpului, moartea este asociată fertilității. Uneori, legătura dintre rămășițele omenești și fecunditatea agrară este conotată negativ.

Populația moundang din Ciad cred că leșul regelui sterilizează pământul; prin urmare trebuie făcut să dispară, păstrându-i-se capul, ca simbol al demnității dinastice. Corpul îi este opărit, apoi închis într-o urnă, iar oasele îi sunt aruncate într-un râu în creștere. Ulterior, cadavrul regelui va fi înlocuit cu o păpușă împletită din pir. În sudul Pacificului, încolțirea plantelor alimentare din trupurile strămoșilor este o temă frecventă. La fel, în Perú este folosit unul și același termen pentru a desemna atât strămoșul mumificat, cât și sămânța.

Ritualul funerar, asumare socială a morții, caracterizează societățile tradiționale, dincolo de diferențele importante prezentate de formele culturale. În schimb, în societățile industrializate, moartea a devenit o interdicție majoră. Refuzul de a suporta emoția fizică provocată de vederea morții, importanta acordată corpului și declinul concepțiilor spirituale converg spre a face din moarte nu un rit de trecere, ci un eveniment pe care îl ascundem și care se derulează, ca o regulă generală, departe de casă. Dar și aici, moartea în spital, fenomen prin excelență tehnic, stârnește atitudini diverse, ținând de etnologia lumii contemporane.

C. BERNARD

Fiecare dintre noi va trebui să ne confruntăm, într-o bună zi, cu acest eveniment biologic ineluctabil care este moartea unei ființe dragi sau moartea proprie. Moartea poate suscita emoții dintre cele mai puternice și rituri dintre cele mai extravagante. Totuși, nu se poate vorbi despre un acord între societăți cu referire la evaluarea sau chiar la natura ei. Putem lupta împotriva morții, o putem primi cu seninătate sau ca pe o pedeapsă, putem concepe evenimentul ca fiind explicabil sau întâmplător, putem vedea în muribund un erou sau o victimă, iar în experiența ei o inițiere într-o viață nouă ori, dimpotrivă, o anihilare. Majoritatea societăților consideră că, într-un fel sau altul,

conștiința individului continuă să existe după abandonarea corpului, care poate fi îngropat, incinerat, expus, mâncat sau tratat în multe alte feluri. Concepțiile asupra persoanei pot fi complexe, pot implica existența mai multor suflete diferite, în vreme ce obiceiurile de păstrare a osemintelor, a cenușii, a lichidelor organice sau a altui suport pentru conștiință readuc în discuție frontiera general acceptată dintre suflet și trup. Ca spirit, defunctul este supus unei transformări ce răstoarnă proprietățile fundamentale ale persoanei vii. Ontologic, el este adeseori asimilat unei divinități sau unor puteri naturale, devenind astfel pricină de boli sau de evenimente fericite. Spațial, el sălășluiește altundeva, de obicei în cer sau într-o lume subterană, unde totul se întâmplă pe dos. Deci orice comunicare urmărind să-i discute activitatea presupune efectuarea unor călătorii spirituale între cele două lumi. Temporal, defunctul se poate afla în așteptarea învierii, ca în creștinism (chiar dacă învierea poate fi interpretată și aici ca o viață reînnoită în prezent); sau poate aștepta reîncarnarea, ca în hinduism ori în budism, ambele punând problema de a ști în ce măsură va rămâne el aceeași persoană, de la o viață la alta; sau, la limită, se poate afla într-o stare de anihilare treptată (sau imediată, ca în ateism sau ca la anumiți vânători-culegători (Woodburn, în Bloch, Parry.

În practică, o societate dată va prezenta adeseori un amestec sau un compromis între aceste poziții, în special la niveluri sociale diferite. Supraviețuitorii, când organizează funeraliile defunctului, împărtășesc la început, parțial, starea de moarte a acestuia. Ei trebuie să poarte veșminte speciale, sunt considerați impuri și se desfigurează sau își distrug recoltele. Autodistrugerea sugerează aici sacrificiul, pentru că ofrandele se pot face nu numai pentru defunct, ci și ca substituție pentru cei vii, pentru a-i proteja de mânia și de gelozia lui. La început, datorită acestei identificări, rudele defunctului pot fi

sensibile la acțiunile mortului, cum ar fi trimiterea de boli; dar aceasta este o stare tranzitorie care, treptat, face loc unui alt tip de separație. Procesul este legat, în principiu, de un anumit sentiment al salvării sau devenirii defunctului (Vitebsky, 1990). Experiență personală pentru defunct și pentru apropiații săi, moartea este totodată și un eveniment social. Rude deja de multă vreme uitate asistă acum la funeralii, certuri latente izbucnesc din cauza bănuielii sau acuzației de vrăjitorie. Moartea vârstnicilor este necesară pentru dezvoltarea familiei și a descendentelor acesteia (Goody, 1962), iar amploarea funeraliilor tinde să reflecte importanța socială a defunctului. Oricât de profundă ar fi durerea pricinuită, funeraliile unui copil nu vor fi niciodată atât de grandioase precum cele ale unui personaj important. O căpetenie riscă să altereze prin moartea sa fertilitatea unei regiuni sau a unui întreg popor, de aici imaginile la care fac apel adeseori funeraliile, regenerarea fiind văzută din perspectiva sexualității sau a ciclurilor vegetale (Bloch, Parry, 1984), care subordonează natura provizorie a individului față de idealul unei societăți permanente și repetitive. R. Hertz (1907), într-o lucrare devenită clasică, a calificat moartea drept un „sacrilegiu” la adresa societății, care își regăsește integritatea prin intermediul funeraliilor, chiar dacă în plan social se poate vedea atât produsul, cât și izvorul unor asemenea ritualuri. În grupurile de descendență mai ales, defunctul poate fi încorporat într-o societate a strămoșilor, pentru care moartea a reprezentat o inițiere. Această „societate”, considerată ca fiind liberă de imperfecțiunile societății cele
r vii, poate exercita o autoritate transcendentă cvasilegală asupra acesteia din urmă (M. Fortes). Cu toate că ritualurile funerare, spectaculare uneori, sunt ușor de observat, structura ritului nu conține și nici nu explică în întregul său, procesul de doliu (Rosaldo, 1984). Doliul este

specific zilelor noastre, în Occident, unde multă lume nu crede în viața de apoi, unde spiritualismul este o activitate marginală, aflată în general la confluența cu modul de gândire laic și chiar cu perspectiva creștină. Aici, exteriorizarea durerii interioare este adeseori atenuată; în nevrozele și sentimentele de culpabilitate din limbajul freudian sunt ușor de recunoscut spiritele răzbunătoare și periculoase, prezente în diferite alte culturi (după Freud, credința în continuitatea existenței defunctului traduce o incapacitate de a accepta „încercarea realității”). Ca răspuns la problemele celor care, fără încredere sau credințe, se confruntă cu moartea, a început recent să se dezvolte o nouă disciplină, „tanatologia” (metodă de sprijinire a muribunzilor și a celor din anturajul lor imediat), mai ales în spitalele unde sunt tratați bolnavi în ultima fază (Kübler-Ross). Tanatologia face apel la un amestec de freudism, de credință creștină și de considerații care evocă baza practicilor funerare din societățile tradiționale. Noua modalitate de reflecție va contribui, după câte se pare, la alimentarea interesului crescând pentru antropologia morții.

P. VITEBSKY

ADLER A., 1982, *La mort est le masque du roi. La royauté sacree chez les Moundang du Tehad*, Payot, Paris.

— ANDREESCU I., BACĂU M., 1986, *Mourir à l'ombre des Carpathes*, Payot, Paris.

— ARIES P, 1975, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, Le Seuil, Paris. 1977, *L'homme devant la mort*, Le Seuil, Paris.

— ASSAYAG J., 1987, „Le cadavre divin. Celebration de la mort chez les Lingayat-Virasaiva (Înde du Sud)”, în *L'Homme*, XXVII (3): 93 - 112. - BARRAUD C. *et al.*, „Des relations et des morts. Quatre sociétés vues sous l'angle des échanges”, în J.-C. Galey (ed.), *Differences, valeurs, hierarchie. Textes offerts a Louis Dumont*, Editions de

l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1984. – BLOCH M., PARRY J. (ed.), 1982, *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge University Press, Cambridge.

– CEDEROTH S., CORLIN C., LINDSTROM J. (ed.), 1989, *On the Meaning of Death. Essays on Mortuary Rituals and Eschatological Belief*, Almqvist & Viksell, Stockholm.

– FREUD S., 1917, „Trauer und Melancholie“, în *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 4 (6): 288 – 301 (trad. fr. „Deuil et mélancolie“, în *Metapsychologie*, Gallimard, Paris, 1968).

– GOODY J., 1962, *Death, Property and the Ancestors*, Tavistock, Londra.

– GUIDIERI R., 1980, *La route des morts*, Le Seuil, Paris.

– HERTZ R., 1928, „Contribution a une étude sur la representation collective de la mort“, în *Melanges de sociologie religieuse et de folklore*, Alcan, Paris.

– HSU F., 1967, *Under the Ancestors Shadow*, Doubleday, New York.

– HUMPHREY H., KING S.C. (ed.), 1981, *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, Academic Press, Londra.

– HUNTINGTON R., METCALF P., 1979, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge.

– LEMOINE J., 1972, „Linitiation du mort chez les Hmong“, în *L'Homme*, XII (1): 105 – 134, XII (2): 85 – 125, XII (3): 84 – 110. – LEON-PORTILLA M., 1963, *Aztec Thought and Culture: A Study of the Ancient Nahuatl Mind*, University of Oklahoma Press, Norman (trad. fr. *La pensée azteque*, Le Seuil, Paris, 1985).

– PERRIN M., 1983, *Le chemin des Indiens morts*, Payot, Paris.

— ROSALDO R.I., 1984, „Grief and a Headhunter's Rage”, în E. Bruner (ed.), *Play, Text and Story*, American Ethnological Society, Washington DC.

— THOMAS L.-V., 1975, *Anthropologie de la mort*, Payot, Paris.

— VITEBSKI P, 1990, *Dialogues with the Dead. The Discussion of Mortality, Loss and Continuity among the Sora of Central India*, Cambridge University Press, Cambridge.

— VOVELLE M., 1983, *La mort et l'Occident de 1300 a nos jours*, Gallimard, Paris.

MOD DE PRODUCȚIE - ¥ Vânători-culegători. Despotism oriental. Sclavagism 2 - Sistemul sclavagist. Marxism și antropologie. Producție domestică. URSS (CSI). Antropologia rusă și sovietică

MODEL

În limbajul antropologiei, ca și în al oricărei alte științe diferite de matematică, utilizarea *noțiunii* de „model” se referă mai mult sau mai puțin explicit la utilizarea dată *conceptului* de „model” de logica matematică. Modelul, ca obiect formal, aparține unui univers constituit prin generarea de modele și referitor la care prin definiție nu se pune chestiunea unei distincții între realitate și idealitate.

În afara domeniului matematic, orice știință se confruntă cu datele, astfel încât chestiunea epistemologică crucială este aceea a posibilității de a trece de la o informație empirică la ceea ce poate fi abstract în ea. Toate științele își propun să elaboreze modele, dar nu toate reușesc acest lucru în mod identic. În științele sociale, proliferarea obiectelor și a parametrilor solicitați pentru izolarea lor, dificultățile de identificare și clasificare a acestor obiecte și parametri fac imposibilă definirea unui demers coerent al construirii de modele; nu este vorba de lipsa instrumentelor, ci de o realitate care este ocultată.

Prin urmare, în antropologie nu vom putea vorbi despre modele, în general, decât prin parafraze, ceea ce nu exclude însă ca unele dintre domeniile de investigație proprii acestuia să fi făcut obiectul unui tratament formal: este, mai cu seamă, cazul întregului domeniu al înrudirii și alianței. Modelele antropologiei sunt susceptibile uneori de a lua un aspect matematic, fie prin deplasare analogică – transliterarea unei înlănțuirii de relații sociale într-o figură topologică, de exemplu –, fie prin utilizarea unui algoritm a cărui determinare depinde de natura obiectului (algebra înrudirii, de exemplu), astfel încât utilizarea lui este obligatorie în orice exercițiu ipotetico-deductiv.

Lui C. Lévi-Strauss (1953, reluat în 1958) îi datorăm încercarea de a conferi un statut precis utilizării noțiunii de „model” în antropologie. Modelele, obiecte ale analizei structurale, sunt construite pornind de la „relațiile sociale”, această construcție fiind necesară pentru evidențierea „structurilor sociale”; operațiunea numită „transformare” permite trecerea de la un model la altul. Modelul Lévi-Straussian este un obiect formal construit și nu devine o reprezentare organizatoare a câmpului social decât în măsura în care face apel la un formalism exterior culturii studiate: modelul antropologului și modelul „indigen” nu coincid, dat fiind faptul că acest al doilea model ține de materialul oferit de cultura avută în vedere. Referitor la distincția făcută de Lévi-Strauss între „modelul mecanic” și „modelul statistic”, aceasta vorbește despre diferența de tratament care vizează obiecte de același fel, dar pe care le deosebește complexitatea, adică numărul de parametri necesari identificării lor.

Caracterul „slab” al formulării de modele în antropologie explică de ce cuvântul „model” nu este folosit în general decât în accepția lui curentă, adeseori în concurență cu acela de „structură”. Ce înseamnă așadar, în științele sociale, construirea unui model? înseamnă să

încerci a reduce complexitatea obiectului la câteva lucruri accesibile discursului științific: din acest punct de vedere, modele producem cu toții, fără să ne dăm seama, din momentul când începem să răspundem nevoii de comprehensiune. Introducerea de către Max Weber (1922, reed. 1952) a noțiunii de „tip ideal” tine tot de această preocupare. Degajat prin „accentuarea unilaterală” a unuia sau mai multor puncte de vedere adoptate asupra realității, tipul ideal este o abstracție operatorie, funcția lui fiind nu să producă obiecte formale autonome, ci să permită formularea de ipoteze referitoare la natura obiectelor reale. Operația analitică se bazează pe aprecierea distanței existente între modul de manifestare specific unui fenomen și comportamentul - în sensul experimental al termenului - tipului ideal corespunzător, un fel de variantă conceptuală, de folosință exclusiv euristică.

M. IZARD

BADIOU A., 1969, *Le concept de modele*, Maspero, Paris.

— GRANGER G.-G., 1960, *Pensée formelle et science de l'homme*, Aubier, Paris.

— LEVI-STRAUSS C., 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris.

— SPERBER D., 1969, *Le structuralisme en anthropologie*, Le Seuil, Paris.

— THOM R., 1983, *Paraboles et catastrophes*, Flammarion, Paris.

— WEBER M., 1951, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen (trad. fr. *Essai sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1965).

MONEDĂ

Primele cercetări etnologice referitoare la monedă și la echivalentele acesteia în societățile primitive au întâmpinat mai multe obstacole. Cel dintâi ținea de

incapacitatea de a aprecia importanta pe care o pot avea fenomenele monetare în societăți considerate ca fiind aproape incapabile să-și asigure supraviețuirea și în cadrul cărora singurele tranzacții imaginabile păreau a se baza obligatoriu pe troc. O altă dificultate provenea din starea cunoștințelor economice. Etnologii s-au văzut confrunțați cu teorii concurente, și adeseori ireconciliabile, despre natura fenomenelor monetare și nu le-a fost deloc ușor să se elibereze de polemici care nu priveau decât indirect obiectul studiilor lor.

Dezvoltarea cercetărilor etnologice a permis să se aprecieze deplin importanta, originalitatea și diversitatea fenomenelor monetare în societățile primitive. Lucrările cele mai importante aparțin lui F. Boas (1897) și analizează distrugerea voluntară a bunurilor (*potlatch*), obicei specific populațiilor indiene de pe Coasta de nord-vest a Americii, sau lui B. Malinowski, care se referă la circulația monedelor ceremoniale (*kula*) la populațiile din Melanezia. Am putea cita de asemenea lucrarea lui W.H. Armstrong (1928) care arată, în legătură cu monedele din insula Rossel (Melanezia), complexitatea mecanismelor de numărare utilizate într-o societate primitivă, și pe aceea a lui R. Thumwald (1916), unul dintre cei dintâi care au subliniat importanta noțiunii de reciprocitate.

Aceste lucrări de început sunt utilizate de M. Mauss, în *Essai sur le don* (1925), pentru a stabili caracterul generalizat al schimbului în societățile primitive. Contrar unora dintre predecesorii săi, precum C.G. Seligman sau Malinowski, Mauss revendică dreptul de a utiliza noțiunea de „monedă” cu referire la societățile primitive. Salbele de scoici din Melanezia sau arama la populația kwakiutli îndeplinesc la fel de bine, din punctul lui de vedere, funcțiile atribuite oricărei monezi (rezervă de valoare, etalon de măsură și mijloc de schimb). Totuși monedele primitive păstrează cu proprietarii lor succesivi o anume

legătură mistică, astfel încât nu este niciodată posibil să se stabilească, prin intermediul lor, schimburi independente de identitatea partenerilor implicați. După Mauss, abia odată cu apariția monedei moderne se poate vorbi despre operarea unei distincții nete între cei care schimbă și ceea ce se schimbă.

Recunoașterea importanței fenomenelor monetare în societățile primitive a făcut posibilă manifestarea, în antropologie, a unei tendințe de a reproduce divergentele născute din dezbaterile contemporane din domeniul științelor sociale.

Antropologii marxiști, de exemplu, își bazează analizele pe triada producție - circulație - consum, preluată de la Marx, și perpetuează adeseori, în pofida câtorva rezerve, o perspectivă de tip evoluționist. Analizele lor sunt divergente, în funcție de conceptele pe care le consideră ei a fi de reținut de la Marx (Meillassoux, 1975). M. Godelier (1969) demonstrează totuși că, la populația barruya, utilizarea sării ca monedă, atunci când apare în afara societății, este complementară cu valoarea ei ca obiect de schimb social în cadrul societății.

Foarte diferite sânt lucrările lui K. Polanyi (1944), unde se rediscută majoritatea conceptelor din economia politică, insistându-se asupra caracterului excepțional al societăților moderne în cadrul cărora apare piața unificată. Succesorii săi, P. Bohanan în special (1968), se interesează de situația care prevalează în absența unei asemenea piețe, caracterizată prin multiplicarea sferelor de schimb, mai mult sau mai puțin impermeabile una pentru cealaltă. Situația astfel descrisă permite înțelegerea utilizării diferențiate a mai multor monede în cadrul uneia și aceleiași societăți sau chiar folosirea unei monede unice, dar având o funcție variabilă după condițiile de schimb ale partenerilor implicați.

Într-o perspectivă apropiată, lucrările lui M. Sahlins

(1972) corespund unui nou efort de sinteză a cercetărilor curente. Respingând prejudecata conform căreia societățile primitive erau condamnate la o luptă permanentă pentru a-și asigura existența, Sahlins critică toate teoriile bazate, în mod explicit sau nu, pe principiul rarității resurselor, în special teoria „neoclastică” și avatarurile ei din antropologie (Salisbury 1962).

Cercetările lui Sahlins au mers mai departe decât critica lui Polanyi. Ținând seama atât de natura societăților unde prezenta monedei primitive este bine atestată, cât și de formele moderne de schimb în care sunt utilizate monedele, Sahlins a stabilit, pe bază empirică, condițiile structurale favorabile apariției monedelor primitive. Ipoteza lui, prezentată cu toată prudența, este că folosirea monedelor primitive corespunde unor forme de schimb în care accentul cade pe principiul reciprocității imediate între parteneri ce întrețin relații sociale relativ distante.

Pentru Polanyi și Sahlins, ca de altfel și pentru Lévi-Strauss, noțiunea de „schimb” ocupă un loc central. Nu numai bunurile se schimbă, ci și persoanele, iar sfera de circulație ajunge să fie mai mult sau mai puțin identificată cu societatea în ansamblul ei. Este o parte a moștenirii intelectuale a lui Mauss, reluată însă parțial, deoarece Mauss nu se preocupa doar de modul cum se operează material schimburile într-o societate primitivă; el se interesa probabil mai mult de studiul categoriilor și valorilor indigene care, singure, permit descoperirea mizelor ce orientează schimburile.

În această direcție, inaugurată de L. Dumont, își vor îndrepta cercetările D. de Coppet (1970) și alți savanți. De Coppet a arătat că, la populația are are (Insulele Solomon), funcțiile clasice ale monedei, interpretate adeseori după logici pur funcționale, respectă în fapt logicile culturale a căror semnificație trimite nu la un anume sector de schimburi, ci la valorile globale ale societății.

Progresele înregistrate de analiza monedelor primitive a depins deci de evoluția științelor etnografice și de reevaluarea constantă a conceptelor împrumutate din economie. Conștientizarea, la fel ca și în alte domenii ale antropologiei, a importanței fenomenelor de schimb a golit treptat de sens distincțiile general admise între producție, circulație și consum. Totuși, comparația între cercetările vizând moneda primitivă și cele referitoare la moneda societăților moderne nu este imposibilă. Teoreticieni ai monedei precum B. Schmitt demonstrează la rândul lor, astăzi, că, pe măsură ce economia bazată pe logica creditului bancar se generalizează, este din ce în ce mai puțin pertinent ca funcția monedei să continue a fi definită numai în raport cu utilizarea acesteia în circulația mărfurilor. „Moneda nu întrerupe trocul - ea nu intervine între produse -, ci acțiunea producției: ea se infiltrează în actul al cărui rezultat este produsul” (Schmitt, 1984: 462).

Astfel, moneda nu mai este considerată ca fiind singura alternativă la troc, pentru a se asigura circulația bunurilor. Cu excepția câtorva societăți, utilizarea uneia sau a mai multor forme de monedă nu corespunde decât unui regim, printre atâtea altele, de circulație a bunurilor și a persoanelor, iar folosirea ei se limitează cel mai adesea la tranzacții foarte precise. Există și o modalitate de folosire a monedei care corespunde aproximativ cu fenomenul numit de Sahlins „reciprocitate echilibrată”, implicând în principal schimburi de bunuri considerate echivalente; totuși nu s-a dovedit că efectul generalizării acestui mod de tranzacție ar fi singurul element în măsură să explice importanța dobândită în schimburi de fenomenele monetare (Gregory, 1982).

Pentru a înțelege așadar de ce și cum este utilizată o monedă primitivă într-o societate, este necesară analizarea de fiecare dată nu doar a configurației particulare a sistemului de schimburi, ci și a valorilor care intervin

pentru a regla activitățile și comportamentele corespunzătoare unei forme monetare sau alteia. Contrar oricărei viziuni evoluționiste, dar și prejudecăților celor mai curente, acest demers presupune că societățile occidentale nu reprezintă decât un caz intermediar în raport cu unele societăți primitive, unde cea mai mare parte a vieții sociale este organizată pornind de la valorile esențiale care dau sens tranzacțiilor monetare.

D. VIDAL

ARMSTRONG W.E., 1928, *Rossel Island Money: An Ethnological Study*, Cambridge University Press, Cambridge.

— BOHANNAN P., 1968, *Tiv Economy*, Northwestern, Evanston.

— BOAS F. (1897), 1966, *Kwakiutl Ethnography*, University of Chicago Press, Chicago.

— COPPET D. de 1970, „1, 4, 8; 9, 7. La monnaie: presence des morts et mesure du temps”, în *L'Homme*, X (1): 17 - 39. - GODELIER M., 1969, „La monnaie de se des Baruya de Nouvelle-Guinee”, în *L'Homme*, IX (2): 5 - 37. - GREGORY A., 1982, *Gifts and Commodities*, Academic Press, Londra.

— MALINOWSKI B. (1922), 1960, *Argonauts of the Western Pacific*, E.P. Dutton, New York (trad. fr. *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 1963).

— MAUSS M., 1925, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.

— MEILLASSOUX C, 1975, *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, Paris.

— POLANYI K, 1944, *The Great Transformation*, Rinehart, New York (trad. fr. *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, Paris, 1983).

— SAHLINS M., 1972, *Stone Age Economics*, Aldine -

Atherton, Chicago (trad. fr. *âge de Pierre, âge d'abondance*, Gallimard, Paris, 1976).

— SALISBURYR. F. 1962, *From Stone to Steel*, Cambridge University Press, Cambridge.

— SCHMITT B., 1984, *Inflation, chbmage et malformation du capital*, Economică, Paris.

MONOGRAFIE

Gen etnologic ce constă în analiza cât mai completă a unui grup uman, a unei instituții sau a unui fapt social particular (exploatare agricolă, tabere nomade, comunitate rurală, trib, atelier, cartier de oraș, sărbătoare sătească etc), monografia desemnează atât o metodă specifică de anchetă, cât și o formă de expunere a rezultatelor cercetării. Bazată pe un demers inductiv, privilegiind observația directă și prelungită a faptelor, formula monografică s-a dezvoltat, în contexte diferite, ca o reacție la curentele speculative (evoluționism, difuzionism) dominante în domeniu în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. În Franța, pionierul acestui tip de studii a fost F. Le Play (1862); el a sistematizat metoda de lucru și a inițiat peste 300 de monografii familiale, ale unor ateliere, comune sau microregiuni. Abandonată, cu câteva excepții notabile (Hertz, 1928), în prima jumătate a secolului al XX-lea, monografia s-a impus ca o formulă dominantă în domeniul etnologiei din Franța și Europa, începând cu anii '50 (Bernot, Blancard, 1953; *LAubrac*, 1970 - 1982), sub influența disciplinelor înrudite (istoria, geografia umană, demografia), a școlilor metodologice (*community studies* din Chicago, bunăoară) și după modelul etnologiei exotice care a adoptat-o ca gen privilegiat încă din anii '20. În acest domeniu, în afara unor tentative de început (ca de exemplu cea a lui Junod, 1898), apariția monografiei coincide cu respingerea unei „etnologii de cabinet” și cu debutul studiilor intensive de teren făcute de cercetători

profesioniști, în mare parte cu o formație inițială în științe experimentale. Lucrările lui A.R. Radcliffe-Brown (1922) referitoare la îndămâni, ale lui B. Malinowski (1922) despre trobriandezi, ale lui R. Firth (1936) despre Tikopia, E.E. Evans-Pritchard (1940) despre nueri sau ale lui G. Condominas (1957) despre mnong gar constituie exemple remarcabile de monografii, dovedind maleabilitatea genului, în funcție de școlile și de sensibilități individuale. Dezvoltarea acestui tip de studii a fost, pe alocuri, strâns legată de dezvoltarea curentelor funcționaliste și structuraliste, pentru că postula recursul la analizele totalizante și dezvăluia interacțiunile elementelor constitutive ale unei societăți sau instituții.

Formula monografică se bazează, în fond, pe exigențe contradictorii, pe care numai cele mai bune lucrări au reușit să le concilieze sau să le depășească: pe de o parte, o ambiție holistică (vezi, între altele, Redfield, 1960), iar pe de alta o preocupare pentru exhaustivitate (iluzorie) și sistematism analitic – fapt capabil să ducă la juxtapunerea unor capitole disjuncte, conform unui plan stereotip (prezentarea succesivă a condițiilor ecologice, tehnice, de organizare socială, religioase etc, în „monografiile cu sertare”, condamnate de R. Jaulin, care le desemnează prin sintagma „discursuri de oameni bâlbâiți”). Obstacolul în discuție este generat adesea de confuzia dintre planul desfășurării anchetei (despre acest model, *Notes and Queries* în *Anthropology* sau *Guide d'étude directe des comportements culturels* de Maget, 1962 etc.) și planul textului monografic, acesta din urmă fiind nevoit să se articuleze în jurul unei problematici comprehensive izvorâte, printre altele, din cercetarea empirică de teren. *Les Argonautes du Pacifique occidental*, lucrarea lui Malinowski, și *Les Nuer* a lui Evans-Pritchard rămân modele de integrare relațională a faptelor, fără ca înregistrarea punctuală a datelor să fie sacrificată.

Deosebirile majore care pot fi constatate între stilurile monografice țin, în general, de diversitatea misiunilor atribuite genului în funcție de scoli, tradiții, ambiții: notarea unei simple constatări, furnizarea substratului pentru o analiză comparativă și tipologică (programul monografiilor sătești realizate sub coordonarea lui Gusti, în România, de exemplu), degajarea specificității unui ansamblu, ilustrarea sau nuanțarea unei problematici generale. Diferențele apar și mai pregnant dacă „inem cont de punctele de vedere ale autorilor: observație distanțată, scriitură „neutră sau participare intimă și stil deliberat personal; grilă de analiză a faptelor stabilită după categoriile observatorului exterior (punct de vedere *etic*) sau după categoriile discursului indigen (punct de vedere *emic*) etc.

Dincolo de aceste variante, genul monografic, izolând un obiect (comună, atelier, familie, tabără etc), ridică o problemă fundamentală, anume aceea a treptelor pertinente ale analizei etnologice, *a fortiori* pentru studiul societăților moderne caracterizate prin confuzia inserțiilor individuale și colective. Dacă monografia rămâne una dintre pietrele unghiulare ale demersului etnologic, se cuvine ca ea să fie adaptată – chiar regândită – de fiecare dată la dimensiunile specifice terenului și problemelor de anchetă.

C. BROMBERGER

Despre metoda monografică: BROMBERGER C., 1987, „Du grand au petit. Variations des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie de la France”, în I. Chiva, U. Jeggle (ed.), *Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

— CHIVA I., 1958, *Les communautés rurales. Problèmes, méthodes et exemples de recherche*, UNESCO, Paris.

— HAMMERSLEY M., ATKINSON P, 1983, *Ethnography. Principles in Practice*, Tavistock Publications, Londra-New York.

— LE PLAY F., 1862, *Instruction sur la méthode d'observation dite des monographies de familles*, Société d'Economie Sociale, Paris.

— MAGET M., 1962, *Guide d'étude directe des comportements culturels*, Editions du CNRS, Paris.

— REDFIELD R., 1960, *The Little Community and Peasant Society and Culture*, University of Chicago Press, Chicago - Londra.

— Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (1874), 1951, *Notes and Queries on Anthropology*, Routledge & Kegan Paul, Londra. - „Le texte ethnographique”, în *Études rurales*, 1985, 97 - 98.

Exemple de monografii: LAubrac, *Étude ethnologique, lingvistique, agronomique et économique d'un établissement humain*, 6 vol., CNRS, Paris, 1970 - 1982. - BERNOT L., BLANCARD R., 1953, *Nouvelle, un village français*, Institut d'Ethnologie, Paris.

— CONDOMINAS G., 1957, *Nous avons mangé la forêt de la pierre-genie Goo. Chronique de Sar Luk, village Mnong Gar (Tribu protoindochinoise des hauts plateaux du Viet-nam central)*, Mercure de France, Paris.

— DIAS J., 1953, *Rio de Onor, communitarismo agro-pastoral*, Impresa Portuguesa, Porto.

— DUMONT L., 1951, *La tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, Gallimard, Paris.

— EVANS-PRITCHARD E.E. (1940), 1960, *The Nuer: a description of the Modes of Livelihood and Political Institution of a Nilotic People*, Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *Les Nuer*, Gallimard, Paris, 1969).

— FIRTH R. (1936), 1968, *We, The Tikopia. A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*,

Beacon Press, Boston.

— HERTZ R., 1928, „Saint Besse, étude d'un culte alpestre”, în *Melanges de sociologie religieuse et de folklore*, Felix Alcan, Paris.

— JUNOD HA., 1898, *Les Ba-Ronga. Étude ethnographique sur les indigenes de la baie de Delagoa*, Attinger, Neuchitel.

— MALINOWSKI B. (1922), 1960, *Argonauts of the Western Pacific*, E.P. Dutton, New York

(trad. fr. *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 1963).

— RADCLIFFE-BROWN A.R. (1922), 1948, *The Adaman Isländers. A Study in Social Anthropology*, The Free Press, Glencoe, Illinois.

MORGAN Lewis Henry

Considerat unul dintre principalii fondatori ai antropologiei sociale, Lewis Henry Morgan este și una dintre figurile cele mai controversate ale disciplinei. Născut în statul New York la 1818, de formație jurist, la fel ca J.J. Bachofen și F. MacLenan, Morgan a murit în 1881 la Rochester, unde lucra ca avocat din 1844. De foarte timpuriu s-a interesat de indieni, în special de irochezi. În 1851 publică *The League of Ho-de-no-sau-nee, or Iroquis*, lucrare considerată a fi primul tratat științific de etnografie nordamerindiană. Raportul său dezvăluia existența unei structuri sociale și a unei organizații politice în de acum celebra Confederație Irocheză. Morgan își va continua anchetele pe lângă alte grupuri de indieni, dar, de pe la sfârșitul anilor '50 ai secolului trecut, principala sa preocupare devine problema înrudirii: întreprinde un studiu comparat al faptelor de rudenie la o scară foarte largă. Rezultatele demersurilor sale vor fi cuprinse în două lucrări majore: *Sistems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871) și *Ancient Society* (1877). Acestea vor apărea cu puțin după perioada numită de A.L.

Kroeber „deceniul prodigios”, din anii 1860, marcată de publicarea unor cărți precum *Das Mutterrecht* a lui Bachofen, *Ancient Law* a lui H.J.S. Maine sau la câte *antique* a lui Fustel de Coulanges. Câți autori, atâtea teze diferite, chiar opuse, dar toate înscrise în același curent de gândire: prin observarea popoarelor așa-zis sălbatice, etnografia pe cale de a se naște descoperă distanțele considerabile dintre societăți. Cum să regândești unitatea, dincolo de diferențe? Din secolul al XVIII-lea s-a început alcătuirea de tabele ale progresului spiritului uman; evoluționismul oferea un cadru general de reflecție, ce permitea reinserarea în unitatea diacronică a diferențelor observate în sincronie. Morgan oferă expresia cea mai semnificativă a gândirii evoluționiste. Mai întâi în calitate de pionier al anchetei de teren; apoi, pentru că se preocupă - mai mult decât gânditorii evoluționiști, interesați îndeosebi de studiul credințelor, așa că E.B. Taylor și J.G. Frazer de fundamentarea secvențelor evolutive pe faptele revelate de arheologia preistorică, în plin avânt la acea epocă. În fine, datorită importanței descoperirilor sale în domeniul înrudirii: descrierile sistemelor de înrudire (sisteme de numire), distincția dintre sistemul descriptiv și sistemul clasificator, raportul dintre sistemul clasificator și organizarea în clanuri (sau gentilică, în termenii săi). Pe scurt, Morgan distinge societățile în funcție de *structurarea* rudeniei. El pune astfel bazele unui nou domeniu, ce va deveni câmpul clasic al antropologiei sociale: studiul sistemelor parentale. El adaugă ipoteza că societățile primitive sunt organizate pe baza înrudirii și se opun societăților mai moderne, organizate pe baze politice. Pornind de la această idee, el dezvoltă o viziune globală asupra istoriei sociale a omenirii.

La începutul acestui secol, antropologia respingea evoluționismul. Morgan va fi celebrat pentru lucrările sale

asupra sistemelor parentale, dar criticat pentru ideile evoluționiste, cu atât mai mult cu cât marxismul și-a asumat aceste teze, prin intermediul lui Engels, în *Originea familiei, a proprietății private și a statului*.

A. TESTART

1851, *League of the Ho-de-no-sau-nee, or Iroquois*, Sage & Brother, Rochester. 1868, *The American Beaver and His Works*, reproducere în facsimil, Burt Franklin, New York, 1970. 1871, *Sistems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Smithsonian Institution, Washington DC. 1877, *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, Holt, New York (trad. fr. *La société archaïque*, Anthropos, Paris, 1971). 1881, *Houses and House-Life of the American Aborigenes*, US Geological Survey, *Contributions to North-American Ethnology*, 4, Government Printing Office, Washington DC. 1959, *Lewis Henry Morgan, the Indian Journals 1859 - 1862*, editat de L.A. White, University of Michigan Press, Ann Arbor.

BIEDER R.E., 1986, *Science Encounters the Indian, 1820 - 1888. The early Years of American Ethnology*, University of Oklahoma Press, Norman - Londra.

— ENGELS F., 1884, *Das Ursprung des Familie, der Privateigentums und des Staat imm Anschluss an L.H. Morgan's Forschungen*, Hottingen, Zürich (trad. fr. *L'origine de la famille, de la propriété privee et de l'état*, Editions Sociales, Paris, 1983).

— FORTES M., 1969, *Kinship and the Social Order, the Legacy of Lewis Henry Morgan*, Aldine, Chicago.

— KUPER A., 1985, „The Development of Lewis Morgan's Evolutionism”, în *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 21: 3 - 22. - RESEK C, 1960, *Lewis Henry Morgan, American Scholar*, University of Chicago Press, Chicago.

— STERN B.J., 1931, *Lewis Henry Morgan, Social*

Evolutionist, University of Chicago Press, Chicago.

— TERRAY E., 1969, „Morgan et l'anthropologie contemporaine”, în *Le marxisme devant les sociétés primitives*, Maspero, Paris.

— TRAUTMANN T.R., 1987, *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - Londra.

— WHITE L.A., 1940, *Pioneers în American Anthropology; the Bandelier-Morgan Letters 1873 - 1882*, 2 vol., University of New Mexico Press, Albuquerque.

MUNCĂ

Termenul de „muncă” desemnează astăzi în primul rând diversele modalități inventate de om pentru a acționa asupra mediului său natural și pentru a exploata mijloacele materiale ale existenței sale sociale. Aceste modalități poartă numele de vânătoare, agricultură etc. Acest sens abstract apare în Occident pe la jumătatea secolului al XVIII-lea în cadrul unei științe noi, economia politică. În secolul al XII-lea, *travail* desemna în franceză un instrument de tortură cu trei picioare (< lat. *tripalium*) iar *travailler* însemna a tortura (a chinui). *Travail* trimitea de asemenea și la eforturile depuse de către o femeie la naștere. Începând cu secolul al XVI-lea, sensurile termenilor *travail* și *travailler* se extind, în timp ce vechea societate feudală împărțită în cei care se roagă, cei care merg în războaie și cei care cultivă pământul începe să dispară. *Travailler* va înlocui pe *labourer* și *aeuvrer*; *travail* se va substitui lui *labeur*, care, începând din secolul al XII-lea, desemna activitățile agricole. În antichitate, regăsim în limba greacă termenul *polein* „a face, a fabrica un obiect”, *pratein* „a face, a acționa, mai ales a acționa asupra altcuiva”, *ergazestai* „a duce la bun sfârșit o sarcină, indiferent dacă agricolă sau războinică”, însă echivalentul verbului *a munci* nu apare.

În 1776, Adam Smith avansează ideea că munca

depusă de om, sub orice formă ar fi aceasta, reprezintă sursa bogăției națiunilor. Prin aceasta, el se opunea lui Quesnay (1751), pentru care bogățiile proveneau din natură și din agricultură și care considera „sterile” industria, comerțul și clasele care le practicau. Pentru Smith, producția și circulația mărfurilor, agricole sau industriale, sunt sursele bogăției națiunilor civilizate, bogăție măsurată în bani. Munca se prezenta ca o sursă de valori de folosință și de schimb, însă pentru Smith doar munca producătoare de mărfuri era „productivă” din perspectiva bogăției sociale, afirmație în deplin acord cu logica raporturilor ce dominau economia Angliei, a cărei producție capitalistă de bunuri era atunci cea mai dezvoltată din lume.

Conceptul abstract de „muncă” s-a născut într-o epocă în care începeau să dispară diferențierile ce izolau diversele forme de muncă și împiedicau compararea acestora, în care produsele tuturor formelor de muncă se transformau din ce în ce mai mult în mărfuri ale căror valori de folosință și de schimb erau măsurate cu unul și același echivalent, banul, și în care munca însăși îmbracă în mod progresiv aceeași formă socială, cea a muncii retribuite, îndeplinită de către indivizi de acum liberi ca persoană, însă constrânși, pentru a supraviețui, să-și vândă propria forță de muncă – devenită ea însăși marfă – celor care dețineau proprietatea asupra mijloacelor de producție și a banilor.

Raporturile oamenilor cu natura sunt deci în același timp raporturi între oameni, raporturi de cooperare sau de dominare și de exploatare care depășesc de altfel cadrul proceselor concrete de muncă. Într-adevăr, în orice societate, indivizii sau grupurile care nu participă direct la procesul de muncă joacă totuși un rol esențial în cadrul acestuia, deoarece controlează fie resursele exploatare, fie persoana însăși a producătorilor, fie produsele muncii lor,

și aceasta pornind de la relațiile de rudenie sau de la raporturile politice și/sau religioase. Orice proces de muncă presupune anumite raporturi sociale, care îl traversează și îl depășesc în același timp, deoarece îi controlează condițiile și rezultatele. În sfârșit, un proces de muncă nu se reduce niciodată la aspectele sale sociale și materiale, căci acestea implică prezenta activă a diverse tipuri de reprezentări, care sunt o componentă esențială a acestui proces, partea sa ideală: reprezentări ale animalelor vâdate, ale obiceiurilor lor etc.; reprezentări ale naturii și ale forțelor care o controlează și care trebuie îmbunătate prin rugăciuni, rituri; reprezentări ale gesturilor ce trebuie îndeplinite pentru cultivarea pământului, precum și ale uneltelor folosite, sapa, plugul; în sfârșit, reprezentări ale actanților înșiși, Vânătorul, fierarul etc. Și ale diverselor valori atașate acestor diverse forme de muncă ce conferă statute diferite celor care le practică, inferioare, superioare sau echivalente celor dobândite prin alte forme de activități umane.

Munca umană este deci o activitate individuală sau colectivă, intențională și noninstinctivă, exercitată asupra naturii printr-o succesiune de operații având drept scop desprinderea din aceasta a unor elemente materiale care să servească nevoile umane, fie în stare naturală (fructele consumate crude), fie după ce au suferit transformări de stare sau de formă impuse de om (fonta obținută din fier pentru a fabrica unelte sau arme). În aceste înlănțuiri operatorii (A. Leroi-Gourhan) există numeroase gesturi care nu au nicio rațiune materială, dar care exprimă anumite raporturi cu zeii sau între oameni. Alegea re a unor tehnici materiale anume poate de altfel să aibă rațiuni în principal ideologice. În Noua Guinee, cazuarul, considerat o femeie sălbatică, nu este răpus cu săgeți, căci vânătorul nu trebuie să-l facă să sângereze. Este capturat cu ajutorul unei capcane care îl sugrumă, iar vânătorul nu îi consumă

carnea. În numeroase societăți ducerea la îndeplinire a ritualurilor care inaugurează, însoțesc și încheie munca este opera unor indivizi și grupuri specializate (șamani, preoți), deținători ai formulelor secrete care îndepărtează primejdiile și aduc abundenta. În schimb, aceste grupuri au adeseori dreptul la o parte din produsele muncii efectuate de restul populației.

Multitudinea formelor de acțiune asupra naturii se clasifică în următoarele categorii: vânătoarea, culesul, pescuitul, agricultura, creșterea animalelor, artizanatul, cărora li se adaugă comerțul, atunci când sarcina de a face să circule produsele muncii ajunge să fie specializată. Agricultura poate produce cereale sau tuberculi, poate fi extensivă (pe terenuri obținute prin arderea vegetației) sau intensivă (prin irigații), artizanatul poate fi practicat de fiecare sau specializat, sau chiar transformat în industrie. Toate aceste forme de producție au propria lor istorie, iar apariția lor trimite la epoci distincte. Aceste schimbări au bulversat demografia, modul de viață, organizarea socială a grupurilor umane. Sunt foarte rare în zilele noastre populațiile care mai trăiesc în principal din vânătoare și cules. Toate au îndurat de-a lungul timpului presiunile altor popoare care le-au făcut să se retragă în regiuni mai greu accesibile, sau le-au decimat (pigmeii împinși de agricultorii bantu în zone din ce în ce mai îndepărtate, indienii din America de Nord decimați de europeni).

Orice formă de muncă este sursa unei anumite cantități de produse folositoare omului, obținute într-un anumit timp, ținând cont de constrângerile ecologice, tehnologice și sociale ce se exercită asupra lor. Productivitatea medie a unei forme de muncă poate fi deci măsurată și în orice societate ea este un dat al experienței comune. De fapt, în societățile organizate pe clase sau caste, indivizii lucrează mai mult și mai intens decât în

societățile de vânătoriculegători. În interiorul acestora din urmă sarcinile sunt repartizate în funcție de sexe și de generații. Vânătoarea animalelor mari și războiul sunt activități masculine, iar culesul și creșterea copiilor sunt îndatoririfeminine. Fiecare sex acționează independent și își aduce contribuția la aprovizionarea grupului. Dimpotrivă, în agricultură sau creșterea animalelor, cele două sexe sunt integrate în același proces de producție, însă având roluri distincte: bărbații sunt tăietori de lemne, femeile se ocupă cu grădinăritul etc. Unii cercetători explică diviziunea originară între ansamblurile *vânătoarea de animale mari + război*, respectiv *cules + creșterea copiilor* prin mobilitatea mai redusă a femeilor datorată sarcinii și apoi alăptării pruncilor în timpul când nu exista un substitut pentru laptele matern. Acest factor prezintă o anume importanță, însă existența dominației masculine este cea care explică multe aspecte ale diviziunii muncii între sexe; acesta este aspectul care trebuie explicat. În cursul istoriei au apărut și alte forme de diviziune a muncii. Activitățile productive au devenit funcția exclusivă a grupurilor umane distincte, iar această specializare s-a dezvoltat fie prin societăți diferite care practică schimbul de produse (comunități de agricultori, sate de pescari etc), fie prin membrii aceleiași societăți, dând astfel naștere unei ierarhii de ordine, caste și clase.

E. Durkheim a crezut că poate să deosebească două tipuri de diviziune a muncii, unul întemeiat pe solidaritatea mecanică între indivizi, iar celălalt pe o solidaritate organică. Primul ar caracteriza societățile primitive, deoarece în cadrul acestora indivizii împărtășeau cu toții aceleași norme și aceleași credințe și fiecare dintre ei trebuia să facă ceea ce făceau și ceilalți. Cel de-al doilea tip ar corespunde societăților moderne, în care indivizii îndeplinesc sarcini diferite, fiind dependenți unii de ceilalți pentru a se reproduce în interiorul sistemului lor social.

Evoluția omenirii ar fi determinat trecerea de la o formă la alta nu pentru că forțele și activitățile productive s-ar fi diferențiat, ci din cauză că expansiunea demografică, înmulțirea schimburilor și a mijloacelor de comunicație ar fi diferențiat grupurile și indivizii chiar înainte să se producă o individualizare a activităților lor economice.

Opoziția stabilită de Durkheim între solidaritatea mecanică și solidaritatea organică nu mai este considerată pertinentă în zilele noastre. În societățile primitive există o solidaritate organică între sexe și generații și adesea chiar între grupurile locale care se specializează în activități distincte și fac schimb sau troc cu produsele lor. Aspectul important este dorința lui Durkheim de a critica o viziune reductivistă, economistă asupra transformărilor și evoluției diviziunii muncii. Diferențierea sarcinilor se întemeiază deseori pe reprezentări religioase sau pe alte funcții sociale și nu corespunde unei strategii de productivitate. Ceea ce nu înseamnă că societățile neindustriale nu ar urmări eficacitatea în muncă. Însă de multe ori scopul vizat este de a scădea volumul de muncă și nu de a spori profitul monetar, ne semnificativ într-o economie întemeiată în esență pe alte mecanisme decât cel de piață. În acest sens, cearta dintre formalisti și substantiviști, care îi plasează pe poziții opuse pe economiști și antropologi în privința logicii comportamentelor economice în societățile neindustriale, pare în parte lipsită de obiect.

Odată cu apariția ierarhiilor pe caste sau clase, munca a suferit o transformare majoră. Partea de muncă pe care în orice societate indivizii și grupurile locale o dedică perpetuării acesteia și care înseamnă munca fiecăruia pentru toți adăugată celei efectuate de fiecare pentru sine, s-a transformat în supramunca majorității membrilor unei societăți pentru a asigura existența și gloria unei minorități ce se prezintă drept sursa, garantul existenței tuturor, și care își întemeiază pe aceasta puterile

sale economice, religioase și militare. Marele încă nu era oare fiul Soarelui, iar faraonul – sursa tuturor formelor de viață existente pe pământ? În plus, formelor de exploatare a muncii umane rezultate din procesele mai mult sau mai puțin endogene, li s-au adăugat toate cele legate de expansiunea unui popor în detrimentul altora, de formarea imperiilor și a coloniilor. Se poate deci imagina, fără a ajunge la utopii, un viitor în care munca omului să fie eliberată de orice formă de exploatare și în care omul să fie, măcar în parte, eliberat de muncă? Până atunci, antropologia ne va oferi încă o sută de exemple de societăți în care omul nu este separat nici de forța sa de muncă, nici de produsele muncii sale.

M. GODELIER

CARTIER M. (ed.), 1983, *Le travail et ses représentations*, Editions des Archives Contemporaines, Paris.

— DURKHEIM E., 1893, *De la division du travail social*, Alcan, Paris.

— FEBVRE L., 1949, „Travail: evolution d'un motif et d'une idée”, în I. Meyerson (coord.), *Le travail et les techniques*, PUF, Paris.

— FIRTH R., 1964, „Ritual în Productive Activity”, în *Primitive Polynesian Economy*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— FRIEDMANN G., 1963, *Où va le travail humain?* Gallimard, Paris.

— LEE R., 1969, „! Kung Bushmen Subsistence:

An Input-Output Analysis”, în David Damas (ed.), *Contributions to Anthropology. Ecological Essays*, Publications of the National Museums of Canada, Ottawa, 230. – MARK K., 1950, *Le capital*, t. I, Editions Sociales, Paris.

— SMITH A., (1776), 1964, *The Wealth of Nations*, Cambridge University Press, Cambridge.

— STEINER F., 1957, „Towards a Classification of Labor”, în *Sociologus*, VII: 112129. - 1962, *Le travail en Afrique noire*, Le Seuil, Paris.

— THOMPSON E.P. 1963, *The Making of the english Working Class*, Penguin Books, Londra.

— UDY S.H., 1959, *Organization of Work*, HRAF Press, New Haven, Connecticut.

— VERNANT J.

— P, 1974, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspero, Paris.

— WALLMAN S., 1979, *Social Anthropology of Work*, Academic Press, Londra.

MURDOCK George Peter

Antropolog american, George Peter Murdock s-a născut la 1897 lângă Meriden (Connecticut), într-o familie de agricultori de origine scoțiană stabilită în Statele Unite încă din secolul al XVII-lea. După studiile la Universitatea Yale, unde frecventează în special cursurile lui A.G. Keller, Murdock călătorește în Extremul Orient, în Egipt și în Europa. Asistent al lui Keller din 1928, îi va succeda în 1938 lui Sapir, care în 1931 fondase departamentul de antropologie de la Universitatea Yale. Numit profesor la Universitatea Pittsburg în 1962, el ocupă acest post până în 1973. Moare în 1986, la Pittsburg.

Experiența de teren a lui Murdock se limitează la o anchetă la indienii haida, de pe Coasta de nord-vest, din vara lui 1932, și la alte două anchete întreprinse, în verile anilor 1934 și 1935, la tenino din Oregon; anchetele sale au vizat în principal organizarea socială și problemele de înrudire (1934).

Murdock a consacrat esențialul carierei sale de antropolog perfecționării unei metode de analiză comparativă a datelor etnografice. În 1962, fondează revista *Ethnology*, în paginile căreia vor publica mulți dintre discipolii lui și va fi găzduit al său *Ethnographic*

Atlas (1967). În contribuția de la volumul omagial închinat lui Keller (1937), Murdock își expune pentru prima oară concepțiile referitoare la o etnologie transculturală. De atunci, obiectivul său principal a rămas elaborarea principiilor de organizare și de clasificare a informațiilor colectate din diverse societăți, pentru a le putea compara. În acest sens, va concepe *Outline of Cultural Materials* (1938), lucrare ce conține în germene proiectul pentru *Human Relations Area Files*. El va enunța fundamentele teoretice și metodologice ale acestui demers, numit *cross-cultural*, în lucrarea sa principală, *Social Structure* (1949). Aici, Murdock justifică utilizarea metodelor statistice și, în general, a unui tratament comparatist aplicat datelor de ordin cantitativ referitoare la familie, la relațiile de rudenie, la grupurile cu o bază locală și la căsătorie.

Dintr-o operă considerabilă consacrată în primul rând etnologiei comparate, reținem în mod deosebit: *Outline of South American Culture* (1951) și *Africa: Its People and Their Culture History* (1959). În plus, Murdock a coordonat publicarea operei *Social Structure in South-East Asia* (1960) și a alcătuit, împreună cu T. O'Leary, monumentală *Ethnographic bibliography of North America* (1941). După război, Murdock, pe atunci atașat al administrației militare americane în Okinawa, a conceput lucrarea *Coordinated Investigation of Micronesian Anthropology*, la care au colaborat 30 de lingviști și antropologi. Din acest proiect s-au născut lucrările despre Truk, coordonate de W.H. Goodenough și de el însuși (1974).

MARION ABELES

1932, „The Science of Culture”, în *American Anthropologist*, 34: 200 - 215. 1934, *Our Primitive Contemporaries*, Macmillan, New York. (1941), 1975 (coaut. O'Leary T.), *Ethnographic Bibliography of North America*, ed. a 4-a, 5 vol., Human Relations Area Files,

New Haven. 1949, *Social Structure*, The Free Press, New York (trad. fr. *De la structure sociale*, Payot, Paris, 1972). 1951, *Outline of South American Cultures*, Human Relations Area Files, New Haven. 1959, *Africa: Its Peoples and Their Culture History*, McGraw-Hill, New York.

— MURDOCK (ed.), *Social Structure în South-East Asia*, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, New York.

WHITING (John W.M.), „George Peter Murdock (1897 – 1985)”, în *American Anthropologist*, 88 (3): 682 – 686.

MURRA John

Născut în România în 1916, John Murra a cunoscut de foarte timpuriu experiența diversității etnice și angajamentul politic, în Balcani, apoi în timpul războiului din Spania. După ce dobândește o formație în științe sociale la Universitatea din Chicago, descoperă lumea andină cu ocazia unei anchete în Ecuador (1941); constrâns să rămână în Statele Unite, a fost nevoit să o studieze indirect, într-o primă fază prin intermediul surselor istorice. El a știut să revoluționeze problematica de pornire (definirea noțiunii de „mod de producție” incas), familiarizându-se cu demersurile antropologiei sociale referitoare la regatele africane. După ce, în 1955, își susține teza de doctorat, se angajează în două direcții strâns legate una de alta.

În primul rând, el analizează practicile productive, sistematizate de către incași în raport cu limitele mediului muntos, precum și implicațiile lor rituale: printre altele stocarea de tuberculi, creșterea animalelor, sistemul contabil, textilele, coca. Eseul său cel mai cunoscut (1972) formalizează diferite strategii teritoriale bazate pe exploatarea „complementarității ecologice” a etajării andine.

În al doilea rând, constatând epuizarea surselor narative clasice (cronicile), Murra studiază neobosit și

editează noi tipuri de documente: trei mari anchete regionale asupra secolului al XVI-lea (Chucuito, 1964; Huanuco, 1967 - 1972; Zongo, în curs de apariție), procese și dispute asupra pământului și, în fine, admirabila „Epistolă către Rege” a cronicarului indigen Waman Puma de Ayala ([1615], México, 1980).

Profesor de antropologie la Universitatea Cornell (1968 - 1982), el a căutat să asocieze cercetători de pe întreg continentul și din Europa, veniți dinspre discipline dintre cele mai diferite (arheologie și agronomie în special), pentru a analiza problemele societăților rurale indigene, amenințate de politicile coloniale și creole.

T. SAIGNES

Annales, Economie, Société, Civilisation, 33 (5 - 6), 1978: *Anthropologie historique des sociétés andines*.

— MURRA J.V., 1975, *Formaciones economicas y politicas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima. 1980, *The economic Organization of the încă State*, J.A.I. Press, Greenwich, Conneticut.

MUTILĂRI SEXUALE - *Inițiere. Marcaj corporal. Sexe (Diferențierea ~lor)*

MUZEE

Urmând traseul istoric al etnologiei, trebuie să remarcăm faptul că fiecare etapă de reînnoire istorică este însoțită de un proiect muzeografic. La finele secolului al XVIII-lea, Société des Observateurs de l'Homme înzestrează etnologia franceză cu un program ce cuprindea crearea, preconizată de Jauffret, a unui muzeu antropologic. În secolul al XIX-lea, apariția muzeelor de etnografie răspunde unei necesități inerente avântului etnologiei. În absenta unor instituții universitare, muzeul constituie un popas obligatoriu pentru orice candidat la meseria de etnograf. Este suficient să amintim că generații întregi de etnologi, de la Bastian, Hamy, Pitt-Rivers, Taylor și până la Van Gennep, fără a-l omite pe Boas, au debutat

sau au făcut carieră în muzeu. Funcțiile de conservare și de cercetare erau, până la sfârșitul secolului al XIX-lea, apanajul muzeelor, pentru a fi repartizate ulterior între acestea din urmă și instituțiile universitare. Este adevărat că „era muzeelor” a influențat dezvoltarea etnologiei, în măsura în care cercetarea și corolarul ei, predarea, erau condiționate de imperative de ordin muzeistic, așa cum mărturisesc raporturile dintre Bureau of American Ethnology și United States

National Museum, sau cele dintre Institut d’Ethnologie de pe lângă Universitatea din Paris și Musée d’Ethnographie de la Trocadero.

Câtă vreme etnologia nu s-a demarcat de moștenirea geografică, naturalistă și arheologică, colecțiile etnografice intrau în cadrul muzeelor de antichități și de istorie naturală. Totuși, încă din prima jumătate a secolului al XIX-lea se profila încercarea de a prezenta colecțiile etnografice dintr-o perspectivă pedagogică, patriotică (Nyerup, Thomsen) și științifică. Jomard și von Siebold inaugurează astfel muzeologia etnografică, chiar dacă liniile importante ale acesteia fuseseră deja schițate de Jauffret. Totodată, nu se putea tăgădui importanta epistemologică a „strămoșilor” muzeelor etnografice care erau „cabinetele de curiozități”. După modelul cabinetelor de istorie naturală create cu scopul de a „face natura inteligibilă”, de a o disciplina prin intermediul unui demers metodic (Pomian, 1987), cabinetele de etnografie încearcă să cuprindă diversitatea raselor umane într-un inventar ordonat de producții materiale. Pe lângă modelul naturalist, o altă sursă pentru sistemul de clasificare a colecțiilor etnografice este paradigma arheologică (schema tripartită a lui Thomsen: epoca pietrei, bronzului și fierului). Din conjugarea demersului arheologic și a taxonomiei naturaliste preluate de la Cuvier a rezultat sistemul de clasificare formulat de Jomard, pe baza unei

repartizări în *clase* (categoriile funcționale), *ordine*, *specii* (tipuri de activitate) și *varietăți* (criterii geografice). Controversa (dintre Jomard și Siebold) din anii 1840 trădează antagonismul dintre două sisteme de clasificare: pe de o parte o clasificare *etnologică*, rezultată din abordarea funcțională a obiectelor, reluată de Hamy la Musée d'Ethnographie de la Trocadero și de Mason la National Museum din Washington; pe de altă parte o clasificare *etnografică*, bazată pe principii geografice și prefigurând o abordare din perspectiva ariilor culturale.

Laborator de experimentare pentru etnologie, muzeul etnografic este, în secolul al XIX-lea, un muzeu „cu teză”. Astfel, prin intermediul colecțiilor, poți să trasezi etapele unui proces evolutiv (Pitt-Rivers) și să decelezi filiațiile neașteptate sau să determini migrațiile și relațiile dintre popoare separate în spațiu și timp (Hamy, Nordenskiöld). Așadar, pe urma lucrărilor lui Boucher de Perthes și H. Christy, obiectul etnografic dobândește statut de sursă de informație, de indicator al unui stadiu de evoluție, susceptibil să lumineze porțiuni importante din istorie. Etnografia concură astfel la edificarea antropologiei „în sens larg”, pentru a relua o expresie utilizată în Franța secolului al XIX-lea (Broca, Hamy, Quatrefages) și în Italia (Mantegazza), care contrastează cu denumirea utilizată în țările anglo – saxone, marcate de clivajul dintre antropologia fizică și antropologia socială sau etnologie. Artefactele, asemenea limbilor și caracterelor anatomice, devin elemente clasificatorii pentru rase sau pentru popoare; acest fapt va conduce la izolarea elementelor în cadrul fiecărei culturi și la stabilirea de relații de filiație între elemente de același tip, dar aparținând unor culturi diferite. Demersul, contestat de Boas, în numele unei strategii holistice de abordare a culturilor, transpare din dezbaterile cu Mason. Polemica dintre Mason și Boas dă seamă de o opoziție a teoriilor,

una centrată pe funcție și ținând seama de forma exterioară a artefactelor, cealaltă îndreptată asupra sensului și mai sensibilă față de specificitățile istorice și culturale (Stocking, 1968).

Subordonată muzeografiei, cercetarea etnologică se orientează spre studiul descriptiv și comparativ al elementelor materiale și culturale. Totuși, din anii '20, etnologia se desprinde în Statele Unite și Marea Britanie de problematica muzeografică (raporturile om - natură, arta primitivă), concomitent cu apariția primelor departamente universitare de antropologie, al căror personal era recrutat din mediul muzeografic, așa cum se poate vedea din itinerarele biografice ale lui Kroeber, Lowie, Putnam sau Wissler. Or, declinul „erei muzeelor” de peste Atlantic coincide, paradoxal, cu avântul muzeologiei în Franța. Opera lui Rivet și a lui Riviere, la Musée d'Ethnographie de la Trocadero, marchează o schimbare din temelii a muzeologiei etnografice, atât prin conceperea muzeului-laborator care începe să se afirme, cât și prin modalitățile de prezentare și de colectare a obiectelor etnografice. În acest sens, cartea intitulată *Instructions sommaires pour le collecteurs d'objets ethnographiques* (1931) este rodul unei reflecții realizate cu sprijinul Institutului de Etnologie. Luarea în considerare a „mecanismelor de producție, a fabricației tehnice și a condițiilor psihice și sociale subiacente, ale căror obiecte nu sunt decât mărturii” (Van Gennep), va deschide calea noțiunii de „obiect-mărturie”. Este vorba de reconstituirea condițiilor sociale de producție, de contextualizarea obiectelor, de reșezarea omului în mediu - demersuri care, inspirându-se din muzeele scandinave și în particular din Gbteborg Museum, prefigurează noțiunea de „ecomuzeu”. Instituție de conservare, cercetare și învățământ, Musée de l'Homme este un muzeu-laborator; colecțiile sale de antropologie fizică, etnologie și preistorie

sunt expresia (socială și publică) acestei științe de sinteză, etnologia. Oglindă a etnologiei, muzeul este și „locul unde intervine cunoașterea etnografică asupra societății”, este o „tribună” (Jamin, 1985). La nivelul conceperii muzeului se operează o mutație; din instrument de legitimare a expansiunii coloniale, această instituție este chemată să joace un rol în remanierea și punerea în discuție a reprezentărilor sociale ale alterității.

În zilele noastre, sub influența istoriei sociale, muzeele trec printr-o modificare de direcție, deplasându-se de la o strategie generală la o perspectivă centrată asupra particularităților naționale sau regionale. Formele diverse pe care le prezintă muzeele (ecomuzee, muzee locale, muzee de folclor) constituie tot atâtea manifestări ale unei identități colective și regionale, fapt care nu rămâne fără consecințe asupra concepției posibile astăzi cu privire la muzeu și la obiect.

N. DIAS

DIAS N., 1991, *Le Musée d'Ethnographie du Trocadero (1878 - 1901). Anthropologie et muséologie en France*, Editions du CNRS, Paris.

— FRESE H., 1960, *Anthropology and the Public: The Role of Museums*, E.J. Brill, Leiden.

— HAMY E.-T., 1890, *Les origines du Musée d'Ethnographie, histoire et documents*, Ernest Leroux, Paris.

— JAMIN J., 1895, „Les objets ethnographiques sont-ils des choses perdues?” în J Hainard R Kaehr (ed) *Temps perdu Temps retrouve. Voir les choses du passe au present*, Musée d'Ethnographie „Neuchitel.

— PITT-RIVERS J., 1980, „Reflections sur le concept de musée à-propos de l'interdisciplinarite”, în *Museum*, XXXII (1/2): 4 - 8. - POMIAN K., 1987, *Collectionneurs, amateurs et curieux. Paris, Venise: XW-XVLV siècles*, Gallimard, Paris.

— POULOT D., 1981, „L'avenir du passé. Les musées en mouvement”, în *Le Debat*, 12: 102 - 115. - RIVIERE G.H., 1968, „Musées et autres collections publiques d'ethnographie”, în J. Poirier (ed.), *Ethnologie generale*, Gallimard, Paris.

— STOCKING G.W., 1968, *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, The Free Press, New York.

— STOCKING G.W. (ed.), 1986, *Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture*, University of Chicago Press, Chicago.

N

NADEL Siegfried Frederick

Siegfried Frederick Nadel s-a născut la Viena în 1903; a studiat aici psihologia, filosofia și muzica: la 27 de ani, conduce o orchestră și o operă, scrie două tratate de muzicologie și o biografie a compozitorului italian Feruccio Busoni. În 1932, ajuns la Londra, devine elevul cel mai strălucit al lui Malinowski. Între 1933 și 1935, studiază triburile nupe din Nigeria, a căror limbă o învață în opt luni. După doi ani ca profesor la Oxford, e trimis în Sudanul anglo-egiptean, unde lucrează la populația nuba. Antinazist, se înrolează în timpul războiului în armata britanică, ocupând postul de secretar pentru afaceri indigene în Eritreea, apoi în Tripolitania. Scurta sa carieră universitară (London School of Economics, Durham, Canberra) îi va permite să publice trei volume, rezultate ale muncii sale de teren: *A Black Byzantium* (1942), *The Nuba* (1947), *Nupe Religion* (1954). Toate (și mai cu seamă primul) sunt încă socotite clasice în etnologia africanistă. În 1951, *The Foundations of Social Anthropology* încearcă să explicitizeze „presupozițiile conceptuale și tehnice” ale anchetei etnografice. În fine, *The Theory of Social Structure*, publicată în 1957, la un an după moartea autorului (Canberra, 1956), propune o formulare riguroasă

- și pentru prima dată critică - a tezelor funcționaliste.

Nadel a fost printre cei dintâi care au perceput structuralismul ca pe o provocare: *The Theory of Social Structure* este o remarcabilă încercare, deși lipsită de orizont, de a reforma funcționalismul și de a da un statul logic noțiunilor („rol”, „relații sociale”) utilizate în etnologie într-o manieră naivă. În concepția sa, sistemele sociale sunt sisteme de comunicare ale căror mecanisme de reglare nu sunt întotdeauna eficace și ai căror actori nu se pun întotdeauna de acord. Teoria structurii sociale (practici codificate, relații sociale) se sprijină pe o teorie a organizării sociale (reguli ce dirijează aceste practici, roluri în virtutea cărora indivizii și grupurile întrețin aceste relații).

J. FAVRET-SAADA

1942, *A Black Byzantium, The Kingdom of Nupe în Nigeria*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Byzance noire: le royaume des Nupe au Nigeria*, Maspero, Paris, 1971). 1947, *The Nuba: An Anthropological Study of the Hill Tribes în Kordofan*, Oxford University Press, Londra. 1951, *The Foundations of Social Anthropology*, Cohen & West, Londra (trad. fr. *La théorie de la structure sociale*, Editions de Minuit, Paris, 1970).

NAȘTERE

În majoritatea societăților, nașterea este considerată unul din cele mai importante rituri de trecere din viața omului, deoarece venirea pe lume a copiilor condiționează reproducerea socială și pentru că aceasta presupune o serie de acte și ritualuri destinate să-i integreze pe copii în societate. În general, se poate spune că scopul este acela de a face din nașterea biologică o naștere socială. „Prin naștere nu pătrunzi automat într-un grup domestic; intrarea se face pe etape și prin mișcări descompuse: gestul inițial se prelungește pe întreaga perioadă pe care el o inaugurează, iar perioada ulterioară este deschisă

printr-un gest nou care o domină” (Granet, 1992). Numeroasele reprezentări ale nașterii pot fi analizate conform celor trei stadii ale riturilor de trecere: separare, izolare, agregare. Separarea se referă în principal la placentă și cordonul ombilical, ambele supuse unor tratamente prescrise de așa manieră, încât niciun pericol să nu amenințe copilul sau mama. Placenta, care în societățile tradiționale europene este un simbol al fecundității, asigurând, de pildă, o bună lactație a mamei, e considerată în societățile neeuropene ca geamăn, frate mai mare sau mai mic al nou-născutului, fiind tratată ritualic ca atare. Cordonul ombilical, întotdeauna păstrat, este în mod deosebit apt să reprezinte atât legătura dintre mamă și copil, cât și separarea necesară dintre aceștia. Multe ritualuri, credințe și mituri care se referă la cordonul ombilical pot fi astfel înțelese.

Mama și copilul sunt supuși, în toate societățile, unei perioade de izolare: reclusiunea în adăpostul în care mama a născut sau în casa familială, spații ce nu pot fi părăsite decât după un interval prestabilit de timp. În timpul acestei perioade, mama e considerată impură, iar copilul foarte vulnerabil. Într-adevăr, el nu este considerat pe deplin uman, iar forțele și ființele supranaturale amenință să-l ia înapoi. În plus, nașterea nu este cu adevărat un eveniment punctual: e necesar ca trupul copilului să devină mai viguros, pentru ca sufletul și spiritul să se împreune mai bine. Ritualurile de integrare pun capăt acestei perioade dificile. Botezul creștin constituie o ilustrare a acestei perioade, deoarece permite înscrierea copilului într-o ascendentă familială, conferirea unui nume, atribuirea unui tată și a unei mame ale căror funcții sunt religioase și sociale – nașii – și, în fine, prezentarea în fața comunității sociale. În multe societăți, se consideră că nou-născutul este reîncarnarea unui strămoș căruia îi va purta numele. Această credință permite țeserea legăturilor

dintre generații. Trebuie totodată remarcat faptul că până și în societățile matriliare tatăl este supus unor interdicții, mai ales alimentare, ca și unor restricții de activitate și asta nu doar în timpul nașterii copilului, ci și pe timpul cât durează sarcina soției sale. Acest ansamblu de obiceiuri și credințe, cunoscut sub numele de *cuvadă*, a fost observat la un mare număr de populații indiene din America de Sud (Menget, 1979). În mod universal, nașterile anormale sau rare (gemeni, nou-născuți cu căită, „născuți cu picioarele înainte”, născuți înainte sau după termen etc.) necesită celebrarea unor ritualuri aparte ce vizează copiii considerați sacri și/sau periculoși (Lallemand, 1979): asemenea nașteri evocă pe cele ale eroilor mitici, însoțite întotdeauna de semne remarcabile (Rank, 1909). Anumite mituri relatează emergenta pe pământ a omenirii primitive, ieșită din măruntaiele pământului la suprafață cu ajutorul unui arbore sau al unei scări. Această ivire pe lume este adesea însoțită de un potop, fiind interpretată ca o gestație sau ca o naștere simbolică (Matthews, 1902). E posibil ca riturile de trecere să aibă ca model nașterea biologică. A. Van Gennep, cel care a conceptualizat acest tip de rituri, a insistat mereu asupra a ceea ce el numește „trecerea materială”, model exemplar și ideal al riturilor de trecere, însă prima „trecere” materială pe care orice ființă umană trebuie s-o suporte pentru a deveni ființă umană este tocmai trecerea prin orificiul matern.

N. BELMONT

BELMONT N, 1978, „Conception, grossesse et accouchement dans les sociétés non occidentales”, în *Confrontations psychiatriques* 16: 285 - 305; 1983, *Les signes de la naissance*, Gerard Montfort, Brionne.

— GRANET M., 1922, „Le depot de l'enfant sur le sol. Rites anciens et ordalies mythiques”, în *Revue archéologique*, XIV: 305 - 361. - MATTHEWS W., 1902,

„Emergence Myths”, în *American Anthropologist*, 4: 737 - 742. - MENGET P., 1979, „Temps de naître, temps d'être: la couvade”, în M. Izard, P. Smith, *La fonction symbolique*, Gallimard, Paris: 245 - 264. - LALLEMAND S., 1978, „Le bebe-ancetre mossi”, în *Sistemes de signes*, Hermann, Paris: 307 - 316; 1979, „L'enfant dedouble”, în *Nouvelle Revue de psych-analyse*, 19: 211 - 228. - RANK O. (1909) 1983, *Le mythe de la naissance du heros*, Payot, Paris.

— SALADIN DANGLURE B., 1980, „Violences et enfantements inuit ou les noeuds de la vie dans le fil du temps”, în *Anthropologie et sociétés*, 4 (2): 65 - 99.

NEEDHAM Rodney

Antropolog britanic, Rodney Needham s-a născut la Londra în 1923; urmează School of Oriental and African Studies (Londra), studiind și la Oxford și Leiden. Din 1976 este profesor la Institut of Social Anthropology din Oxford. Needham a studiat pe teren populația penan din Borneo (1951 - 1952) și populația siwang din Malaezia (1953 - 1955). Needham s-a distins în principal prin contribuțiile sale la teoria antropologică (înrudire, sisteme de reprezentări) și la problemele metodologice, marcate de grija pentru precizia conceptuală și pentru rigoarea analitică. Adept timpuriu al teoriei schimbului matrimonial expusă de C. Lévi-Strauss în *Les structures élémentaires de la parenté* (1949), devine unul dintre apărătorii săi înverșunați în lumea anglo-saxonă (1962), mai cu seamă împotriva criticii de inspirație psihologizantă, străduindu-se să limpezească anumite ambiguități și să corecteze unele erori de interpretare, mai cu seamă cele ce privesc imposibilitatea existenței sistemelor prescriptive patrilaterale și lipsa de distincție între preferință și prescripție matrimonială. Aceste abordări l-au determinat ca, până la urmă, să revină asupra adeziunii sale necondiționate la tezele lui Lévi-Strauss și să supună unei critici radicale fundamentele studiilor antropologice

asupra paternității, reexaminând pertinenta etnografică a unor noțiuni precum „căsătorie” sau „filiație” (1971, 1974). În domeniul studiilor despre reprezentări, cercetările lui Needham s-au axat mai ales pe clasificările dualiste (1973) analizate conform unei lecturi personale a lui R. Hertz și M. Mauss. Lui i se datorează și scrierea unui studiu critic asupra noțiunii de „credință” (1972). Concepția lui Needham despre raporturile dintre cultură, limbaj și experiență asociază experiența de tip durkheimian asupra „reprezentărilor colective” cu o viziune a experienței trăite a limbajului ce se datorează influenței lui Wittgenstein. Needham poate fi socotit și istoric al antropologiei, ca editor - eventual ca traducător - și comentator al operelor, uneori uitate, ale unor autori precum Hertz, A. Van Gennep, F.A.E. Van Wouden și A.M. Hocart.

P. BOYER

1962, *Structure and Sentiment*, University of Chicago Press, Chicago. - 1971 (ed.), *Rethinking Kinship and Marriage*, Tavistock, Londra (trad. fr. *La parente en question, onze contributions à la théorie anthropologique*, Le Seuil, Paris, 1977). 1972, *Belief, Language and Experience*, Blackwell, Oxford. 1973 (ed.), *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*, University of Chicago Press, Chicago. 1974, *Remarks and Inventions. Skeptical Essays about Kinship*, Tavistock, Londra. 1987, *Mamboru, History and Structure înin a Domain of Northwestern Sumba*, Clarendon Press, Oxford.

NILOTICE (SOCIETĂȚI ~)

Încă dintr-o perioadă timpurie a antichității, valea Nilului a fost teatrul contactelor dintre Africa neagră și civilizațiile Orientului Apropiat și ale bazinului mediteranean. Pentru vechii egipteni, cei pe care noi îi numim „niloti” erau fără îndoială nubienii din partea de sud a Egiptului. Însă istoria pare să fi împins constant către sud frontiera Africii negre: regatul nubian Meroe,

regatele creștine Dongola și Alwa, în fine islamul au lărgit prăpastia dintre „civilizație” și „triburile păgâne din Sudanul nilotic” (Seligman, 1932). Nilotii etnologilor au fost concepuți mai întâi prin analogie, referința fiind Egiptul faraonic. Civilizația și guvernarea centralizată neputând fi disociate, descoperirea regalității divine la populația shilluk (Banholzer, Giffen, 1905; Hofmayr, Seligman, 1911; Westermann, 1912) îi va întări pe partizanii ipotezei hamitice în convingerea lor. Însă unele dintre aceste populații, dintre cele mai importante numeric, nu au nici regi divini, nici conducători. Atunci cum se guvernează? Din această întrebare și din cercetările lui Evans-Pritchard asupra nuerilor se naște sistemul genealogic segmentar, înaintea descoperirii altor forme de organizare socială.

Cine sunt nilotii? Ce au în comun aceste popoare așezate în medii atât de variate precum *sudd-ul* nilotic (nuer, dinka, shilluk), mlaștinile și piemonturile stâncoase de la frontiera etiopiană (anyua, suri), stepele și înălțimile din Equatorial Province, Sudan (bari, lotuko, toposa, didinga, larim), din nordul și estul Ugandei (acholi, langi, karimojong, teso), deserturile din nordul Kenyei (tur kana, samburu), stepele Riftului oriental și cele din nordul Tanzaniei (masai, datog), platourile înalte și vârfurile aceluiași Ri fi (kalenjin), câmpiile lacustre ugandeză și kenyene (paluo, padhola, luo), savanele de la granița dintre Zair și Uganda (alur)? Doar afinitățile lingvistice ne permit să le considerăm ca alcătuind o „familie”. Totuși, amalgamul limbilor și culturilor rămâne o constantă a etnologiei niloților.

Dacă expansiunea niloților nu atinge dimensiuni continentale precum cea a triburilor bantu, ea a avut partea ei de contribuție la modelarea aspectului Africii de Est. Patria primitivă a niloților poate fi situată la granița dintre Sudan și Etiopia meridională. Prima divizare trebuie

să fi avut loc foarte devreme, între niloții riverani și ceilalți: doar cei din ținuturile înalte și cei de la câmpie prezintă trăsături în care se recunoaște influența kușită. Un prim val de migrație, din primul mileniu al erei noastre, a condus la formarea populațiilor nilotice din ținuturile înalte: părăsind piemonturile etiopiene pentru a se îndrepta spre sud, ele au colonizat platourile înalte învecinate Riftului oriental, ajungând până în Tanzania; ei au avut contacte importante cu civilizațiile agricole ale kușitelor meridionali, dar și cu triburile bantu, aflate și acestea în expansiune în regiunea marilor lacuri. Nilotii riverani și cei din regiunea lacurilor trăiseră înainte în *sudd*, la jumătatea distanței dintre Malakal și Juba. Către anul 1.000, strămoșii populațiilor dinka și nuer s-au îndreptat probabil către nord, iar cei din grupul iwo, spre sud. Între aceștia din urmă, viitorii shilluk și anyua trebuie să fi urcat spre nord, în vreme ce restul grupului și-a urmat calea către lacul Albert. Aceste diferite mișcări au dus la apariția alurilor, a dinastiei Bito a populației bunyoro, a popoarelor din nordul și centrul Ugandei: acholi, langi, padhola și, în cele din urmă, a populației luo din Kenya. Nilotii de la câmpie și-au început dispersia probabil tot pe la anul 1.000, părăsind piemonturile etiopiene de la nord de lacul Turkana; strămoșii barilor, ai kakwailor și ai mondarilor s-au îndreptat către Nilul Alb; cei ai populațiilor teso și karimojong, către actuala Uganda; un ultim grup se va scinda la rându-i, dând naștere populației lotuko din Sudanul meridional, precum și masailor.

Dacă reconstrucțiile istoriei culturale sunt întemeiate, dacă nilotii de astăzi s-au născut din dispersia unor populații înainte mult mai localizate sau, în orice caz, mult mai omogene, atunci am putea analiza diversitatea instituțiilor lor din punctul de vedere al ecologiei, al modului de viață, al demografiei, al contactelor culturale.

Populațiile din grupul iwo, de a căror expansiune este legată cucerirea și simbioza cu populația bantu și cu alți niloti, sunt veritabile experimentatoare ale sistemelor politice. Ele au contribuit la nașterea și la dezvoltarea regatelor din regiunea Marilor Lacuri, inventând în alte locuri sisteme mai puțin centralizate. Clanul e mai compact, mai solid decât la alți niloti, iar în fruntea lui nu ajung doar regii divini, ci și adevărații potentăți. La aluri, a căror organizare a fost descrisă sub numele de „stat segmentar” (A. Southall), foștii cuceritori alcătuiau clanurile regale, cei cucerii adoptând limba iwo și formând clanurile de rând. Acholii au reușit să absoarbă numeroase elemente, în special pe para-niloții agricultori; statele lor, de mică întindere, sunt întemeiate pe fidelitatea mai multor clanuri față de un *rwot*, o „căpetenie regală”, care-i numește pe conducătorii satelor însărcinați cu plata tributului. La langi, născuți din fuziunea dintre lwo și para-niloti, căpeteniile erau mai puțin puternice, însă națiunea langi a fost o mare putere militară a secolului al XIX-lea. Populația luo din Kenya a elaborat noi forme de organizare politică, întemeiate pe influența anumitor familii și pe clientelism.

Nilotii din ținuturile înalte și cei de la câmpie au pus în practică soluții diferite atât de sistemul genealogic de tip nuer, cât și de sistemele clanice de tip iwo. Instituțiile au fost reduse la un tip unic, cel al „sistemului de vârstă” (Evans-Pritchard, Gulliver, Dyson-Hudson). Este convenabil totuși să se facă o distincție sociologică între sistemele claselor de vârstă și sistemele generaționale. Primele (kalenjin, samburu, masai, lotuko) sunt bazate pe inițierea periodică a claselor de contemporani; armonizarea statutului domestic și a celui public permite sfatului bătrânilor să-și exercite puterea politică și religioasă și să controleze ambițiile războinice și matrimoniale ale tinerilor: e vorba așadar despre gerontocrații colegiale.

Sistemele generaționale, apanaj al cercului karimojong, se străduiesc să sancționeze, prin serii distincte de inițieri, două ritmuri biosociale: cel al maturizării individuale și cel al succesiunii generațiilor (grupuri foarte eterogene din punctul de vedere al vârstei, însă aparținând aceleiași nivel genea-logic), în așa fel încât vârsta și statutul genealogic nu sunt armonizate decât pentru o fracțiune a populației. Incongruențele de statut ce rezultă de aici au fost interpretate ca o insuficiență inerentă acestor sisteme, când de fapt tocmai în aceasta constă adevărata lor originalitate: consacrând ca „Părinți ai țării” doar o parte a strămoșilor (ceilalți având vârsta potrivită, însă nu și poziția genealogică necesară), aceste sisteme, ce tin teoretic de organizațiile de tip dualist, pun în practică o formă de alternanță politică necunoscută sistemelor fondate pe clase de vârstă.

Până la jumătatea secolului nostru, etnologia a considerat că sistemul genealogic segmentar, pe de o parte, și „sistemul de vârstă”, pe de altă parte, constituie o moștenire specifică a societăților nilotice, fără însă a include în această categorie regalitatea sau „șefia”, deoarece se credea că acestea ar fi doar împrumuturi. Astăzi trebuie regândit întregul ansamblu în funcție de dinamica proprie fiecărui grup de societăți. Unifiliația are o dimensiune politică de netăgăduit la niloții riverani și la cei din regiunea lacurilor: sistemele segmentare fără căpetenii (nuer, dinka), sistemele de clan cu căpetenii (lwo), dotate cu structură de stat (alur), sau regalitatea divină (shilluk). În alte părți, politicul se plasează la intersecția dintre principiul vârstei sau al generației și principiul teritorial: comunitățile sunt preocupate de menținerea și întărirea vasalităților locale și mai puțin de orientarea către apărarea privilegiilor ereditare. Diferențele observabile trebuie puse în legătură cu modul de viață și, probabil, cu bunăstarea. La agricultorii din

ținuturile înalte (kalenjin), organizarea regională a claselor a contrabalansat atașamentul față de teritorii. La păstorii de la câmpie, formula claselor de vârstă a servit intențiilor gerontocratice ale celor bogați (masai și samburu), în vreme ce formula generațiilor, care s-a dezvoltat într-un mediu mai potrivit (cercul karimojong), a favorizat păstrarea sentimentului comunitar sau a permis formarea de noi comunități, capabile să integreze voluntari de oriunde, fără a ține seama de antecedentele lor etnice, de clan sau genealogice.

S. TORNAY

ATIENO ODHIAMBO E.S., OUSO T.I., WILLIAMS J.F. (ed.), 1985, *A History of East Africa*, Longman, Londra.

— DYSON-HUDSON N., 1966, *Karimojong Politics*, Clarendon Press, Oxford.

— EHRET Ch., 1970, *Southern Nilotic History*, Northwestern University Press, Evanston.

— EVANS-PRITCHARD E.E., 1940, *The Nuer*, Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un pays nilote*, Gallimard, Paris, 1968).

— FUKUI K., TURTON D. (ed.), 1977, *Warfare among East African Herders*, Senri Ethnological Series nr. 3, National Museum of Ethnology, Ōsaka.

— GALATY J.G., ARONSON D., SALZMAN Ph. C. (ed.), 1983, *L'avenir des peuples pasteurs*, Compte-rendu de la conference de Nairobi (1980), CRDI, Ottawa.

— GULLIVER P.H., 1955, *The Family Herds*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— SEIIGMAN C.G., B.Z., 1932, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, Routledge, Londra.

— SOUTHALL A., 1956, *Alur Society*, Cambridge University Press.

— SPENCER P., 1965, *The Samburu: A Study of Gerontocracy in a Nomadic Tribe*, University of California

Press.

NIMUENDAJU Curt

Etnolog și indigenist brazilian de origine germană, Curt Unkel e mai bine cunoscut sub numele de Nimuendaju („cel ce și-a găsit locul”), nume dat de indienii apapokuva-guarani cu ocazia adoptării lui de acest trib. Născut la Jena în 1883, a emigrat la São Paulo la douăzeci și nouă de ani, atras fiind de indieni și de viața de vânător. Ajuns funcționar la Serviciul pentru Protecția Indienilor, e naturalizat brazilian în 1922. Cercetător autodidact, înzestrat cu o curiozitate nesățioasă și cu o rară finețe a observației, animat de un sincer idealism umanitar, Nimuendajuși va consacra mulți ani din viață observării, descrierii și apărării indienilor din Brazilia, până la moartea sa survenită în 1945 într-un sat tukuna din Solimoes. A scris șaiszeci de lucrări despre mai mult de douăzeci de triburi alături de care a viețuit și cărora, în multe cazuri, le-a învățat limba. Mai întâi interesat de studierea religiei și mitologiei (lucrări asupra triburilor guarani, tembe, părințintân), Nimuendaju se axează mai apoi, sub influența lui R. Lowie, pe probleme de morfologie socială, contribuind mai ales la clarificarea complexei structuri a grupurilor ge (apinaye și timbira de răsărit). Operele sale constituie surse prețioase pentru americaniști, la fel ca și monumentală sa hartă etno-istorică a Braziliei.

P. DESCOLA

1914, „Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapokuva-Guarani”, în *Zeitschrift für Ethnologie*, XLVI: 284 - 403.1915, „Sagen der Tembe-Indianer (Para und Maranhao)”, în *Zeitschrift für Ethnologie*, XLVII: 281 - 301.1924, „Os Indios Părințintân de Rio Madeira”, în *Journal de la Société des Americanistes*, n.s., XVI: 201 - 278.1939, *The Apinaye*, Anthropological Series nr. 8, The

Catholic University of America, Washington. 1942, *The Serente*, t. IV, Publications of the F.W. Hodge Anniversary Publication Fund, Los Angeles. 1946, *The eastern Timbira*, t. XLI, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Berkeley. 1937 (coaut. R.H. Lowie), „The Dual Organization of the Ramkokamekra (Canella) of Southern Brazil”, în *American Anthropologist*, n.s., 29: 565 - 582.

SCHADEN E., 1968, „Notas sobre a vida e a obra de Curt Nimuendaju”, în *Revista de Instituto de Estudos brasileiros*, 2: 7 - 19, São Paulo.

NORDENSKIOLD Erland

Etnolog și arheolog suedez, baronul Erland Nordenskiöld s-a născut în 1877 la Stockholm, într-o familie de exploratori și savanți. După studii de zoologie la Uppsala, întreprinde, între 1899 și 1927, o serie de șase expediții etnografice în America de Sud: Chaco, Anzii peruvieni și bolivieni, ținuturile joase din Columbia și Panamá. Angajat din 1912 al muzeului de etnografie din Göteborg, instituție unde mai târziu va deveni director, Nordenskiöld ocupă totodată, din 1924 și până în anul morții, 1932, catedra de antropologie creată special pentru el la universitatea din același oraș. Colecționar neobosit și etnograf minuțios, atent atât la cuvinte, cât și la obiecte, Nordenskiöld a făcut operă de pionierat în numeroase domenii: a decodat *kipu-urile* peruviene și pictografiile populației cuna, a schimbat profund istoria culturală a Americii de Sud prin cercetările sale de arheologie și etnoistorie, a stabilit secvențele cronologice ale metalurgiei precolumbiene și, în plus, a înființat o școală americanistă scandinavă mereu activă.

D. PESCOLA

1919, *An Ethno-Geographical Analysis of the Material Culture of Two Indian Tribes in the Gran Chaco*, t. I, Comparative Ethnographical Studies, Göteborg (trad. fr.

Analyse ethno-géographique de la culture matérielle de deux tribus indiennes du Gran Chaco, Editions Genet, Paris, 1929). 1921, *The Copper and Bronze Ages in South America. With two Appendixes by Axel Hultgren*, t. IV, Comparative Ethnographical Studies, Göteborg. 1924, *The ethnography of South America Seen from Mojos in Bolivia*, t. III, Comparative Ethnographical Studies, Göteborg. 1925, *The Secret of the Peruvian Quipus*, t. VI (1), Comparative Ethnographical Studies, Göteborg. 1925, *Calculations with Years and Months in Peruvian Quipus*, t. VI (2), Comparative Ethnographical Studies, Göteborg. 1928, *Picture-Writings and Other Documents*, t. VII (1), Comparative Ethnographical Studies, Göteborg. 1930, *Picture-Writings and Other Documents by Nele, Charles Stater, Charlie Nelson and Other luna Indians*, t. VII (2), Comparative Ethnographical Series, Göteborg. 1932, „La conception de l'âme chez les Indiens luna de l'isthme de Panamá (la signification de trois mots cuna, *purba*, *niga* et *kurgin*)”, în

Journal de la Société des Americanistes, n.s., 24: 5 - 30.1938, *A Historical and ethnological Survey of the luna Indians*, volum editat de H. Wassen, t. X, Comparative Ethnographical Series, Göteborg.

NORD-EST (INDIENII DIN ~)

Limita occidentală a ariei culturale nord-estice (Canada, Statele Unite) urmează cursul fluviului Mississippi de la confluența sa cu Ohio și până la Lacul Superior; limita meridională se suprapune aproape perfect peste paralela ce desparte statele Tennessee și Carolina de Nord de statele Kentucky și Virginia. Limita septentrională, de la est de Lacul Superior și până la malul stâng al gurii fluviului Saint-Laurent, corespunde frontierei ce separa teritoriile triburilor ojibwa și algonkin (nord-est) de cele ale populației creă și cele ale indienilor munteni (estul subarctic).

Nord-Estul a fost în America de Nord prima regiune de contact între indieni și europeni (John Cabot, 1497), însă colonizarea propriu-zisă va începe de-abia un secol mai târziu, ducând la confruntări între coloni și indigeni (1622 - 1623). Războaiele nu vor înceta vreme de mai bine de două secole: ultimul va avea loc în 1832. Aceste conflicte nu-și au originea numai în rezistența opusă de indieni la presiunea europeană. Înmarmându-i pe indieni pentru a alimenta comerțul cu blănuri și folosindu-i ca forțe militare auxiliare, europenii vor crea o stare de război permanentă și vor face ca luptele intertribale să fie din ce în ce mai devastatoare, istoria nord-estului fiind dominată de evoluțiile conjugate ale conflictului anglo-francez și ale expansiunii irocheze. Englezii și francezii aveau față de indieni atitudini diametral opuse, francezii și indienii (cu excepția notabilă a irochezilor) ducând războaie defensive în fața înaintării frontului de populație engleză. Politica tratatelor și rezervațiilor a fost foarte repede pusă în aplicare de către englezi; în Massachusetts, Connecticut și Rhode Island, primele rezervații sunt create în 1660, respectiv 1683 și 1709. De la sfârșitul secolului al XVII-lea, societățile indiene de pe coastă își pierd independența, apucând calea unui declin demografic și cultural ireversibil.

În majoritate, indienii din Nord-Est aparțin familiilor lingvistice algonkină și „irocheză”. Algonkinii ocupau litoralul Noii Anglii (algonkinii orientali) și cea mai mare parte a zonei lacurilor Superior, Michigan și Huron (algonkinii centrali). Teritoriul vorbitorilor de irocheză ținea de la gurile fluviului Saint-Laurent până în regiunea de la est de lacul Huron; acest teritoriu cuprindea ținuturile riverane ale lacului Ontario și cea mai mare parte a celor din jurul lacului Erie.

Distincția, fundamentată lingvistic, dintre algonkini și „irochezi” acoperă parțial și o opoziție de ordin socio-

cultural între cele două grupuri de societăți. „Irochezii” sunt matriliari și matrilocali, cultura lor având caracteristici de inspirație matriarhală, mai ales la triburile Ligii irochezilor. Algonkinii sunt patrilaterali; caracterul patrilocal nu constituie norma de rezidență decât la agricultorii „orientali”; printre vânătorii-culegători „centrali”, micile cete ce practicau vânătoarea hibernală sunt patrilocale, iar cetele mai mari din timpul verii, sezon al pescuitului și al culesului, sunt bilocale, cu o nuanță patrilocală. Dacă ne referim la criteriul modului de subzistență, „irochezii” și algonkinii orientali, cultivatori de porumb, se opun algonkinilor centrali, vânător i-culegători practicând (chippewa-ojibwa) sau nu (algonkinii) recoltarea „orezului sălbatic” (*Zâzania aquatica*). Algonkinii din zona Marilor Lacuri au dezvoltat o remarcabilă tehnologie de descojire a mestecănelui, arbore din care fabricau mai ales ambarcațiuni. Religia algonkinilor era de tip șamanic; cea a „irochezilor” asocia șamanismul terapeutic și riturile agrare în cadrul unui sistem bazat pe credința într-o divinitate superioară (nu însă și unică): printre membrii Ligii, practica acestei religii era strâns legată de funcționarea instituțiilor tribale și supratribale. În fine, trebuie să menționăm o ultimă linie de demarcație între societățile algonkină și „irocheză”: este vorba de frontiera ce desparte Liga celor Cinci sau Șase națiuni de grupurile, cum ar fi huronii, vizate de politica ei de agresiune, grupuri între care întâlnim atât algonkini, cât și „irochezi”.

Neîndoielnic, nu există nicio societate nord-amerindiană care să-i fi fascinat atât de mult pe observatori și analiști ca societatea irocheză și nu există formațiune politică și militară care să-și fi îngrozit mai mult și mai statornic dușmanii decât Liga. Tradiția amintește faptul că triburile irocheze se iroseau în războaie fratricide când, în a doua jumătate a secolului al

XVI-lea, profetul Deganawidah va începe să propovăduiască pacea. Un apropiat al lui Deganawidah, Hiawatha, a convins cinci triburi - mohawk, oneida, onondaga, cayuga, seneca - să se unească în cadrul unei confederații, fără îndoială ca reacție defensivă la pătrunderea francezilor în regiunea fluviului Saint-Laurent. Liga celor Cinci națiuni a hotărât înființarea unui consiliu intertribal ce număra cincizeci de membri (paisprezece onondaga, zece cayuga, nouă mohawk, nouă oneida, opt seneca), a căror funcție era ereditară; hotărârile consiliului sunt luate în unanimitate de către triburi. Când, în 1722, Liga îi va primi și pe indienii tuscarora, originari din Carolina de Nord, care vor fi a șasea națiune, aceștia nu vor primi dreptul de a fi reprezentați în consiliu. Liga devine foarte repede o mașinărie de război de o extremă eficacitate; războinicii ei dobândesc o binemeritată reputație de bravură, dar și de ferocitate, calități dovedite atât în luptă, cât și în ceea ce privește tratamentul rezervat acelor prizonieri pe care nu-i adoptau pentru a compensa pierderile suferite. Prin tradiție războinici, irochezii erau în aceeași măsură politicieni, după cum o demonstrează dispozițiile constituției Ligii.

Aliați cu olandezii, apoi cu englezii, irochezii devin curând adversarii francezilor și ai aliaților acestora, huronii. Triburile Confederației huronilor au încercat să se opună, la începutul secolului al XVII-lea, expansiunii Ligii, fiind însă în cele din urmă înfrânți de irochezi (înarmați de olandezi), la capătul unui război de exterminare pe care francezii n-au reușit să-l împiedice. În număr mare, huronii au fost integrați în triburile Ligii, care și-a compensat în acest fel pierderile datorate războiului, dar și teribilei epidemii de variolă din anii 1630 - 1640. Majoritatea huronilor care au reușit să scape de inamicii lor s-au plasat sub protecția iezuiților francezi din Lorette (Québec);

ceilalți s-au refugiat la aliații francezilor (petun, wyandot, Ottawa).

În a doua jumătate a secolului al XVII-lea, irochezii se războiesc cu triburile susquehannock; îi supun pe algonkinii vestici și lansează raiduri împotriva indienilor pawnee din Nebraska, care îi atacaseră pe protejații lor, Illinois. Pe la 1720, irochezii îi supun pe indienii delaware, a căror soartă ulterioară va fi cu totul tragică. Odată cu începutul secolului al XVIII-lea, puterea irochezilor începe să decadă; înfrângerea definitivă a francezilor în Nord-Est va duce la pierderea de către Ligă a statutului său de aliat privilegiat al englezilor. După semnarea tratatelor de la Paris și Versailles (1783), tratate care nu cuprind nicio clauză privitoare la indieni, sunt semnate, în statul New York și în Ontario, tratate locale cu irochezii din rezervații. Liga va fi de acum divizată în două fracțiuni teritoriale, cuprinzând reprezentanți ai celor șase triburi și având fiecare propriul său consiliu intertribal. După traversarea unei perioade foarte sumbre a istoriei lor (1793 - 1797), propovăduirea de către profetul seneca Handsome Lake a religiei „Casei lungi” (1799), numită astfel prin raportare la numele tradițional al Ligii, va îngădui irochezilor să depășească o gravă criză de identitate.

Spre deosebire de irochezii și algonkinii din partea meridională a regiunii Marilor Lacuri, algonkinii occidentali și indienii winnebago nu au participat decât cu totul întâmplător la războaiele secolelor al XVII-lea - al XVIII-lea. În prima jumătate a secolului al XIX-lea, indienii chippewa-ojibwa se războiesc cu tribul Dakota (Câmpiile din nord); perioada tratatelor nu va începe pentru ei decât în 1854. Ea începuse cu mult mai devreme (1815 - 1816) pentru triburile winnebago și menominee, triburi care în secolul al XIX-lea vor cunoaște o soartă dramatică.

Recensămintele americane și canadiene din 1970 oferă, pentru populația indiană aparținând culturii de

nord-est, o cifră totală de aproximativ 167.000 de indivizi (inclusiv irochezi), 78.000 pentru Statele Unite și 89.000 pentru Canada; sunt atestați și 44.000 de ojibwa (Canada) și 46.000 chippewa (Statele Unite).

M. IZARD

CALLENDER C, 1962, *Social Organization of the Central Algonkian Indians*, Milwaukee Public Museum, Milwaukee.

— COLDEN C, 1958, *The History of the Five Nations Depending on the Province of New York*, Cornell University Press, Ithaca, New York.

— HEIDENREICH C, 1971, *Huronian*, McClelland & Stewart, Toronto.

— HEWITT J.N.B., 1925 - 1926, *Iroquoian Cosmology*, Bureau of American Ethnology, Washington DC.

— MORGAN L.H., 1954, *League of Ho-De-No-Sau-Nee or Iroquois*, Yale University Press, New Haven, Connecticut.

— PARKER C, 1913, *The Code of Handsome Lake, the Seneca Prophet*, New York State Museum, Albany.

— QUIMBY G.I., 1960, *Indian Life in the Upper Greatlakes, 11.000 BC to 1800 AD*, University of Chicago Press, Chicago.

— QUINN D.B., 1977, *North America from Earliest Discovery to First Settlements*, Harper & Row, New York.

— RAY A.J.M., 1974, *Indians in the Fur Trade*, University of Toronto Press, Toronto.

— SAUM L.O., 1965, *The Fur Trade and the Indian*, University of Washington Press, Seattle.

— SPECK F.G., 1949, *Midwinter Rites of the Cayuga Long House*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

— TOOKER E., 1964, *An Ethnography of the Huron Indians, 1615 - 1649*, Smithsonian Institution, Bureau of

American Ethnology, Washington DC.

— TRIGGER B.G., 1969, *The Hurons*, Holt, Rinehart & Winston, New York.

— TRIGGER B.G. (ed.), 1978, *Handbook of North American Indians*; t. XV, *Northeast*, Smithsonian Institution, Washington DC.

NOUA GUINEE

Noua Guinee, a doua insulă a lumii ca mărime (810.000 km²) după Groenlanda, este împărțită între Papua-Noua Guinee (PNG) - devenită independentă în 1975 - și Irian Jaya (IJ), care din 1963 este inclusă în Indonezia. Populația este de aproximativ 3, 5 milioane de locuitori, din care 2, 5 în Papua, iar un milion în Irian Jaya. Statul Papua-Noua Guinee include în teritoriul său și New Britain, Arhipelagul Bismarck și Insulele Solomon. Toate la un loc alcătuiesc Melanezia occidentală, partea cea mai populată a Melaneziei. Noua Guinee e traversată de lanțuri de munți ce ating înălțimi de mai mult de 5.000 de metri în partea indoneziană și de aproape 4.900 de metri în Papua-Noua Guinee. Lanțul central, foarte greu accesibil, cuprinde văi largi și podișuri înalte unde trăiește majoritatea populației. Bazinele râurilor (Fly, Sepik, Ramu) alcătuiesc depresiuni foarte întinse, asemenea câmpiilor litorale care sunt cel mai adesea puțin populate. Climatul este ecuatorial sau tropical, cu enorme diferențe locale ce țin de anotimpul ploios și de schimbările sezoniere. Diferite varietăți de pădure cresc etajat, începând cu mangrovele de pe litoral și până la regiunile subalpine (3.000 m) cu vegetație alcătuită predominant din mușchi, trecând prin pădurea tropicală umedă ce acoperă cea mai mare parte a insulei, întreruptă de vaste întinderi de savană create prin despăduriri și incendii. Fauna este alcătuită din marsupiale, rozătoare, reptile, cazuari și pasărea-paradisului. Văile înalte din interiorul insulei erau populate cu de ani I. Cr. Industria litică din acea vreme se

aseamănă Hoabinianului. Topoarele și săpăligile din piatră șlefuită, contemporane cu agricultura și creșterea animalelor au apărut în mileniul 4 î.Hr. Porcul și câinele au fost aduși de oameni, însă s-au resălbăticit. Aproape toate plantele cultivate sunt de origine asiatică (taroul, ignama etc.) cu excepția trestiei de zahăr de origine autohtonă. La începutul secolului al XVII-lea, batații aduși din America duc la profunde transformări economice și sociale, mai cu seamă la expansiunea populației către văile înalte, mai reci, din interior.

Populațiile din Noua Guinee au fost numite melaneziene prin referință la culoarea pielii, deși pot fi întâlnite toate nuanțele, începând cu negrul de tăciune al indigenilor din insula Buka și până la tenul foarte deschis al populației mekeo de pe litoralul sudic. Însuși termenul de Noua Guinee sugerează o comparație cu populațiile negre ale Africii, în timp ce termenul Papua vine din portugheză și desemnează părul scurt și creț al indigenilor. De fapt, aceste distincții nu sunt științifice, astăzi preferându-se clasarea tuturor acestor grupe în două mari ansambluri, după criteriul limbii pe care o vorbesc.

Limbile non-austroneziene corespund celor mai vechi populații originare probabil din sudul Chinei; limbile austroneziene fac parte din grupul malaezo-polinezian, fiind identificabile la populațiile de coastă sau din unele insule de la est de Papua, sosite cu mult mai târziu (mileniul 3 î. Cr?). Acestor grupuri lingvistice le corespund anumite diferențe în cultură și în organizarea socială. În grupurile austroneziene întâlnim mai frecvent sisteme matriliare, diviziuni în jumătăți și chiar instituția „șefiei” (insulele Trobriand). Contactele cu China sunt atestate din pe unul mileniu! Cr., în partea occidentală a insulei, vizitată apoi de negustorii veniți din insulele indoneziene și anexată sultanatului Tidorei care o vinde în 1905 Olandei. În 1512 insula a fost descoperită de un european, Antonio

d'Abreus, iar în 1545 Íñigo Ortiz de Retz o va revendica în beneficiul Spaniei sub numele de Noeva Guinea. În 1884 partea orientală a fost împărțită între Germania și Marea Britanie. După primul război mondial, Protectoratul german a fost transferat Societății Națiunilor, care va încredința tutela Australiei. Marea Britanie va proceda la fel cu British Papua. În 1949, Australia a unificat cele două teritorii sub numele de Papua-Noua Guinee, devenită independentă în 1975.

Insula este împărțită în aproximativ o mie de grupuri locale de mărimi foarte variabile, mergând de la câteva sute de indivizi, pe înălțimile muntoase, până la mai multe mii în văile înalte din interior (în Chimbu, Enga) sau în câmpia Sepikului (la arapesh). Aceste diferențe corespund adesea unor stiluri de viață distincte, mergând de la forme seminomade, legate mai ales de vânătoare și cules (la hewa, daribi) până la viața sedentară a comunităților ce practică forme de-agricultură intensivă (la melpa) sau pescuitul maritim, olăritul și comerțul la mare distanță (în Motu, Trobriand). Pământul este de obicei stăpânit în comun de grupurile de paternitate și/sau de rezidentă și considerat ca bunul cel mai de preț moștenit de la strămoși. Războiul era o realitate permanentă și generală în Noua Guinee, având cel mai adesea ca miză pământul, femeile și porcii. Economia se sprijină pe forme eficace de horticultura, exploatându-se diferite varietăți de tuberculi: taro, ignamă, batat, manioc și combinând tehnicile extensive, precum cultura terenurilor defrișate prin incendiere, cu cele intensive, precum culturile în terase sau irigațiile. În zonele joase este exploatat intensiv palmierul sagu. Înainte de introducerea uneltelor de oțel, de dată recentă, armele și uneltele erau din piatră, din lemn sau din scoici. Pe lângă producția pentru subzistentă, întâlnim peste tot o producție în vederea schimburilor ce pun în circulație porci, scoici, dinți de câine, pene, sare,

cozi împletite etc. Aceste bunuri joacă un rol esențial în raporturile politice dintre grupuri și în alianțele matrimoniale. Ele sunt folosite ca daruri sau contradaruri în cadrul schimburilor ceremoniale ce duc uneori la alcătuirea unor vaste rețele intertribale (*moka, kula*). Ele servesc totodată ca monedă în schimburile comerciale.

Raporturile de înrudire sunt aproape întotdeauna componenta principală a grupurilor locale. În Noua Guinee se întâlnesc sisteme patrilineare, matrilineare, cognatice și chiar biliniare, cu o predominantă a sistemului matrilinear la populațiile austroneziene. Sistemul patrilinear domină în Highlands, unde coexistă cu sistemele cognatice fluide. Căsătoria se sprijină pe două principii: fie pe schimbul direct de femei, în care donatorii sunt superiori celor care le primesc, fie pe oferirea femeilor în schimbul unor bogății, caz în care receptorii sunt în general superiori donatorilor. Aceste principii pot coexista în una și aceeași societate, schimbul direct de surori fiind regula căsătoriei în interiorul grupului, în timp ce schimbul de bogății constituie regula căsătoriei cu străinii (la baruya). Însă cel mai adesea ele sunt excluse, mai ales din societățile ce practică schimburile ceremoniale cu vecinii lor, schimbul direct de femei fiind aici considerat o contravenție la obligația de a acumula și a schimba bunurile de preț, ca obiecte ale acestor competiții (la melpa).

Pe aceste baze au fost edificate diferite forme de putere politică: sistemele de tip Big Men, în societățile în care accesul la putere implică dobândirea și redistribuirea bogățiilor și sistemele de tip Grands Hommes, în care puterea e fie meritată (mari războinici, șamani), fie moștenită (maestri ai inițierilor masculine și feminine). Întâlnim și unele societăți întemeiate pe ranguri (Insulele Solomon) și câteva „șefi” în care puterea este fie divizată între mai multe căpetenii cu funcții complementare (la mekeo), fie unificată în persoana unei singure căpetenii (în

Trobriand). Noua Guinee este printre altele unul dintre cele mai de seamă spații de creație artistică a omenirii: sculptură, pictură pe corp, muzică, dans (în Asmat, Sepik).

În prezent, Noua Guinee este în plină transformare. Urbanizarea se dezvoltă cu rapiditate. Producția de mărfuri se amplifică în mediul rural. Un imens efort misionar respinge sau chiar distruge lent vechile credințe religioase și practici ceremoniale. Economia rămâne dependentă de ajutorul acordat de Australia. Democrația parlamentară, în care puterea centrală e preluată pe rând de guvernele provinciale, este deja instaurată.

M. GODELIER

AMURSCHI A., GOOD K., MORTIMER R., 1979, *Development and Dependency. The Political Economy of Papua New Guinea*, Oxford University Press, Oxford.

— BATESON G., 1936, *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *La ceremonie du Naven*, Editions de Minuit, Paris, 1971).

— BROOKFIELD H.C., 1972, *Colonialism, Development and Independence: The Case of the Melanesian Islands in the South Pacific* Cambridge University Press Cambridge *Encyclopedia of Papua New Guinea*, Melbourne University Press, Melbourne.

— FORTUNE R.F., 1932, *Sorcerers of Dobu, the Social Anthropology of the Dobu Islanders of the Western Pacific*, Dutton, New York (trad. fr. *Sorciers de Dobu. Anthropologie sociale des insulaires de Dobu dans le Pacifique*, Maspero, Paris, 1972).

— GODELIER M., 1982, *La production des Grands Hommes*, Fayard, Paris.

— GRIFFIN J., NELSON H., FIRTH S., 1979, *Papua New Guinea, a Political History*, Heineman Educational Australia Pty Ltd., Victoria.

— LEMONNIER P, 1990, *Guerres et festins. Paix, échanges et compétition dans les Highlands de Nouvelle-Guinée*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

— MALINOWSKI B., 1922, *Argonauts of the Western Pacific*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 1963).

— MEAD M., 1952, *Growing up in New Guinea*, Palican, Londra.

— MEGGITT M.J., 1965, *The Lineage Sistem of the Mae-Enga of New Guinea*, Oliver & Boyd, Edinburgh.

— SELIGMANN C.G., 1910, *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge University Press, Cambridge.

— STRATHERN A.J., 1971, *The Rope of Moca: Big Men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen, New Guinea*, Cambridge University Press, Cambridge.

— WHITE J.

— P, O'CONNEL J.F., 1982, *A Prehistory of Australia, New Guinea and Sahul*, Sydney Academic Press, Sydney.

— WILLIAMS F.E., 1936, *Papuans of the Trans Fly*, Clarendon Press, Oxford.

NOUA ZEELANDĂ

Noua Zeelandă, situată între 34° și 47° latitudine sudică, este un arhipelag muntos cu o suprafață de km², alcătuit în principal din două mari insule (North Island, vulcanică și South Island, cu relief înalt, predominant din gresie și șisturi) și insula meridională Stewart, care numără aproximativ 3 milioane de locuitori, dintre care 91% de origine europeană, în marea lor majoritate britanici, 8% autohtoni maori, și 1% imigranți, veniți din insulele Pacificului (Samoa etc). Descoperită de navigatorul olandez Abel Tasman în 1642, explorată de Cook (1769) și de francezi (1772), Noua Zeelandă devine

colonie britanică pe la jumătatea secolului al XIX-lea; războaiele dintre europeni și maori (1840 – 1870) și bolile aduse de imigranți au dus la scăderea rapidă a numărului populației indigene, de la 100.000 la aproximativ 40.000 de indivizi în câteva decenii. Mai întâi colonie (1840), Noua Zeelandă devine dominion în 1907.

Maorii sunt polinezieni. Se estimează că au ajuns pe țărmurile neozeelandeze pe la începutul secolului al XIV-lea, la capătul unor lungi expediții pe mare, organizate în vederea unei colonizări, arheologii stabilind că, în aceste expediții, duceau cu ei specii de plante (batatul, în special) și animale pe care voiau să le aclimatizeze.

Trăind într-un mediu deosebit de favorabil, maorii practicau pescuitul scoicilor, vânătoarea, culesul și horticultura. Erau organizați în mari familii (*whanau*) aparținând unor unități mai întinse, *hapu*, ce erau în același timp grupuri de descendentă cognatice cu predominanță patrilineară și grupuri de rezidență cu teritoriu bine delimitat. La rândul lor, *hapu* aparțineau unor triburi (*iwi*); acestea își plasează originea în mod direct sau nu, în cele trei „pirogi” (*vaka*) despre care se spune că i-au dus pe primii migratori până în arhipelag.

Societatea maori era organizată pe baza unei duble distincții, între oameni liberi și sclavi (*taurekareka*), în principal prizonieri de război, și, la oamenii liberi, între nobili (*rangatira*) și oamenii de rând (*tatua* sau *ware*). În aristocrație, un sistem ierarhic de ranguri ordonează generațiile în funcție de distanța genealogică mai mare sau mai mică față de generația celor vârstnici, în contextul drepturilor asupra funcției de șef. Fiecare *hapu* are o căpetenie (*rangatira*); căpeteniile *hapu-urilor* unui trib aleg o căpetenie supremă (*ariki*), decanul de vârstă al adunării. Puterea (*ihi*), de esență supranaturală, e legată de celălalt element al sistemului de reprezentări maori, *mana*; în funcție de *mana* sunt definite valențele „forței” pozitive

tapu și ale forței negative *noa*, varietatea combinațiilor acestora definind statutul persoanelor.

Războiul a jucat un rol important în expansiunea populației maori în interiorul arhipelagului, prin împingerea sistematică a celor învinși către teritoriile încă nedefri-sate; în general, războiul ocupa un loc important în viața tribală; arta războiului la maori se remarcă prin faptul că are la bază o veritabilă organizare militară, atât defensivă (sate fortificate), cât și ofensivă (căpetenii războinice, trupe de războinici organizați în falange).

Între 1840 și 1860, maorii s-au opus cu arma în mână înaintării colonizatorilor albi; în primele „războaie maori”, s-au remarcat căpetenii prestigioase, precum Te Rauparaha (1840). De faza cea mai dură a confruntării dintre europeni și indigeni (1860 - 1870) se leagă dezvoltarea celor două mari sincretisme religioase ce asociază cultele locale cu o interpretare a *Vechiului Testament*: Pai Mărire (hauhauismul), milenarism mozaic ce exaltează războiul împotriva albilor, și Rin-gatu, provenit din Pai Mărire, a cărui istorie e dominată de figura profetului Te-Kooti (mort în 1893).

EDITORII

BERT E., 1924, *The Maoris*, 2 vol., Polynesian Society, Wellington.

— BIGGS B., 1960, *Maori Marriage*, Polynesian Society, Wellington.

— CLARKE P., 1975, *Hauhau. The Pai Mărire Search for Maori Identity*, Auckland University Press, Auckland.

— DALTON B.J., 1967, *War and Politics in New Zealand 1855 - 1870*, University Press, Sydney.

— FIRTH R., 1957, *Economics of the New Zealand Maori*, ed. a II-a, Government Printer, Wellington.

— JOHANSEN J.P. *The Maori and His Religion in Its Non-Ritualistic Aspects*, Ejnar Munksgaart, Copenhaga; *Studies in Maori Rites and Myths*, Ejnar Munksgaart,

Copenhaga.

— MERGE J., 1976, *The Maoris of New Zealand Răutahi*, ed. revizuită, Henley & Boston - Routledge & Kegan Paul, Londra.

— OPPENHEIM R., 1973, *Maori Death Customs*, A.H. & A.W. Reed, Wellington.

— VAYDA A.P. 1960, *Maori Warfare*, Polynesian Society Maori, Wellington.

NUME

Se știe că gramatica distinge două tipuri de nume (substantive): numele (substantivul) comun și numele (substantivul) propriu. Cel de-al doilea - numele propriu atribuit unei ființe animate sau inanimate pentru a o individualiza sau pentru a-i desemna identitatea aparte - a reținut atenția etnologilor, mai ales după ce C. Lévi-Strauss a consacrat două capitole din *la pensée sauvage* (1962) fenomenelor de denotație. Desigur, lingviștii, filologii și filosofi își puneau de multă vreme întrebări privind originea și semnificația atribuirii unui nume propriu, însă nu s-au arătat deloc interesați de înțelegerea concepțiilor și practicilor ce guvernează acest aspect. Cu alte cuvinte, nu s-a pus în general problema de a afla de ce „se dau nume”, fie că denotația vizează un individ, un animal, o floare sau o barcă etc.

Lévi-Strauss izolează trei funcții ale atribuirii unui nume propriu: identificare, clasificare și semnificare. Funcția distinctivă, ce constă în a te recunoaște în interpelare sau în a fi recunoscut în referință prin enunțarea numelui propriu, variază de la o societate la alta. Unele societăți atribuie un nume unic fiecăruia dintre membri, nume ce piere odată cu cel care-l poartă; există societăți ce atribuie mai multe nume aceluiași individ, referința putând varia în funcție de momentele vieții, ca și în funcție de pozițiile de enunțare ce vizează același subiect; spre deosebire de cele două situații precedente,

unele societăți nu utilizează decât denumiri colective: individul nu este identificat în acest caz decât ca aparținând unei clase de indivizi.

Forța distinctivă a tipului de denumire utilizat poate fi mai mare sau mai mică, însă important rămâne faptul că, în orice societate, fiecare persoană e întotdeauna individualizată în interiorul unui grup minimal mai mult sau mai puțin larg. Funcției distinctive i se adaugă un efect de clasificare; numele poate trimite astfel la o serie de apartenențe la diferite ansambluri sociale: parentale, tribale, politice, religioase, teritoriale, istorice etc, fiecare referință de apartenență operând ca o marcă a identității colective, determinarea identității individuale putând atunci rezulta dintr-un efect de suprapunere a diferitelor mărci colective. Ca urmare, numele poate juca rolul unui indicator de clasă și, în această calitate, poate fi înzestrat cu semnificație, deoarece el vehiculează informații referitoare atât la cei ce sunt numiți, cât și la cei ce numesc. În funcție de opțiunea pentru o echilibrare specifică a diferitelor mize ale denumirii, fiecare societate elaborează un sistem particular de identificare a membrilor săi.

Etnologii s-au preocupat de asemenea de scoaterea în evidență a relațiilor dintre nume și persoană. Numele apare în general ca fiind unul din „aspectele” fundamentale ale persoanei; în această privință, statutul său este asemănător cu cel al componentelor – fizice, psihice sau sociale – persoanei. Numele poate fi înzestrat cu proprietăți, cum este cea a raportului dintre individualizarea prin nume și statutul, efectiv sau predictibil, al destinului individual corespunzător: ne gândim la practicile foarte răspândite de schimbare a numelui unei persoane bolnave pentru a îndepărta soarta răuvoitoare, atribuirea de numemască pentru a înșela moartea etc. Izolabile ca atare, proprietățile unui nume îl

pot caracteriza, indiferent de persoana care îl poartă: așa se face că despre două persoane cu același nume se crede că împărtășesc, prin chiar acest fapt, aceeași soartă; sau, tot în aceeași idee, avem exemplul constrângerilor sociale ce apasă asupra unor persoane ce poartă unul și același nume, această situație antrenând obligații de solidaritate reciprocă sau respectarea aceluiași interdicții. Denominația întemeiază identitatea individului, îi asigură integrarea în societate, participă la determinarea și la definirea personalității sale, atât a celei individuale, cât și a celei sociale.

F. ZONABEND

BENVENISTE E., 1974, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris.

— DAUZAT A., 1977, *Les noms de famille de France. Traité d'anthroponymie française*, Librairie Guenegaud, Paris; 1980, „Formes de nomination en Europe”, în *L'Homme*, XX (4).

— KRIPKE S. (1972) 1980, *Naming and Necessity*, Basil Blackwell, Oxford (trad. fr. *La logique des noms propres*, Editions de Minuit, Paris, 1982); 1982, „Le nom propre”, în *Langages*, XVIII (66).

— LEVI-STRAUSS C., 1962, *La pensée sauvage*, Plon, Paris.

— PACIENTE J.

— C., 1973, *Le langage et l'individuel*, Armand Colin, Paris; 1983, „I sistemi di denominazione”, în *L'Uomo*, VII (1/2).

— ZABEEH F., 1968, *What Is înin a Name? An Inquiry into the Semantics and Pragmatics of Proper Names*, Martinus Nijhoff, Haga.

— ZONABEND F., 1977, „Pourquoi nommer?”, în *l'identité: seminaire interdisciplinaire dirige par Claude Lévi-Strauss*, Grasset, Paris: 257 - 286.

O

OBSERVAȚIE PARTICIPATIVĂ → *Metodă etnografică*
1 - *Ancheta etnografică. Originile antropologiei* 3 - *De la începutul secolului al XIX-lea până în 1860*

OCEANIA 1. *Generalități* în concepția europenilor, insulele Oceaniei au reprezentat multă vreme un mit, un spațiu utopic în care „sălbatici” frumoși, liberi și binevoitori cunoșteau secretul fericirii și al bucuriilor simple. Dincolo de aceste legende, Oceania este totuși o realitate geografică palpabilă, care înglobează continentul australian și ansamblul insulelor tropicale situate în „Mările Sudului”. Numărul probabil al acestor insule este de 10.000, dar nimeni nu poate da o cifră exactă. Ele sunt răspândite, izolate sau în grupuri, cele mai numeroase la periferia continentului asiatic și australian, în imensitatea celui mai mare ocean al planetei: 175 de milioane km², aproape jumătate din suprafața globului și de 318 ori suprafața Franței.

Acest „al cincilea continent” este, din punct de vedere fizic, dezechilibrat între masa australiană de la vest, reprezentând aproximativ 98 de procente din suprafața de uscat, și universul insular oceanian de la est, alcătuit dintr-un ansamblu, inegal repartizat, de insule de forme și dimensiuni diferite. Omniprezenta Oceanului Pacific tropical asigură acestei regiuni unitatea geografică; datele ce au condus la izolarea regiunii de restul planetei îi conferă de fapt acesteia unitatea istorică. O anumită geografie a vidului caracterizează această lume de la antipozi: vidul desertului australian la vest, vidul imensității oceanice la est.

Cifrele globale ale populației rămân scăzute: 16 milioane de australieni, din care 98% de origine europeană (cu o minoritate asiatică în creștere), și aproape 300.000 de abori-genii, descendenți ai primilor locuitori; lumea insulară numără aproximativ 6 milioane de oceanieni în sens strict care, în ciuda distantelor care-i separă și a

varietății situațiilor istorice, au conștiința apartenenței la unul și același ansamblu cultural și geopolitic.

Diferitele identități oceaniene

Geografii din secolele trecute au trasat în linii mari limitele regionale, care sunt încă actuale. În afară de această lume aparte care e Australia (continentul australian și Tasmania), ei au delimitat, în sud-vestul Pacificului, Melanezia, sau „insulele negre”, numite astfel datorită pielii, mai închise la culoare, a locuitorilor, Polinezia, sau „insulele numeroase”, la est și în centru, iar, în nord, de o parte și de alta a Ecuatorului, Micronezia, sau „insulele mici”, alcătuită din circa 2000 de atoli și insule liliputane, cu excepția unei insule mai întinse, Guam.

Această împărțire se întemeiază pe criterii de ordin geografic și etnocultural. În momentul sosirii coloniștilor britanici, continentul australian era ocupat de o populație venită acolo în valuri succesive, întinse pe perioada a cel puțin 40.000 de ani. Aceste grupuri aborigene, vânători-culegători rătăcind pe vaste teritorii, în care stâncile și izvoarele reprezentau repere și locuri sfinte, compensau o oarecare simplitate a vieții lor materiale printr-o extremă sofisticare a structurilor culturale și spirituale. Au trăit multă vreme izolați, ceea ce va duce la un anumit „endemism”, deși au existat întotdeauna contacte cu Noua Guinee prin intermediul insulelor din strâmtoarea Torres.

Insulele melaneziene din sud-est, mai apropiate de continentul australian, au fost primele populate de grupuri la origine vânători-culegători, care probabil au adoptat acum aproximativ de ani horticultura și tehnicile de irigație și de drenaj, folosindu-le pe podișurile înalte ale insulei Noua Guinee (Golson, 1980). Aceste grupuri originare sunt fără îndoială primele care se lansează în cucerirea insulelor oceaniene, ajungând cu pirogile până în Noua Caledonie și în Vanuatu, trecând printre marile

insule de la nord de Noua Guinee și de arhipelagul Solomon. Cu excepția insulelor Fiji, care rămân în afara acestei mișcări de expansiune, prima perioadă de populare a Pacificului corespunde geografic ariei numită melaneziană. Aceasta e caracterizată prin densitatea redusă a populației (în medie 7, până la 10 locuitori pe km²) și prin extrema diversitate culturală și lingvistică a societăților locale (aproape 700 de limbi diferite în Noua Guinee, 60 în Vanuatu, 30 în Noua Caledonie etc).

O anumită unitate lingvistică și culturală contrabalansează totuși dispersia ansamblului lumii polineziene, situată în așa-zisul „triunghi polinezian” din centrul și estul Pacificului, din Noua Zeelandă la sud, până în Hawaii la nord, și Insulele Societății (Polinezia franceză) la est. Aria polineziană corespunde unei faze mai recente de populare a unei lumi de insule în general mai mici și mai puțin fertile, în care densitatea populației este mai ridicată: civilizația este „maritimă”, axată puternic pe pescuit și pe lungi călătorii cu piroga. Structurile politice, mai centralizate, sunt dominate de o aristocrație de mari „căpetenii”, cu puteri altă dată aproape nelimitate.

În fine, la nord se întind micile insule ale Microneziei, cu densități ale populației încă și mai ridicate (uneori mai mult de 200 de locuitori pe km²). Populația Microneziei aparține unor valuri de migrație de dată relativ „recentă” (2 - 3 mii de ani), venite din Filipine și Indonezia; ea a întreținut contacte, uneori intense, cu lumile polineziene și melaneziene vecine, cu care împărtășește multe trăsături istorice și culturale.

Această diviziune regională nu este neîntemeiată, însă poate fi contestată, mai cu seamă atunci când se ajunge la concluzii ideologice legate de „superioritatea” naturală a unui grup în raport cu un altul, așa cum s-a întâmplat în secolul trecut, când europenii îi considerau pe polinezieni „Seniorii Pacificului”, iar pe aborigeni - ultima

verigă a rasei umane, precedați cu puțin de către melanezieni. O altă eroare ar fi aceea de a deduce din această situație existența unor granițe foarte stricte între diferitele „identități” oceaniene; de la un tip la altul, toate formele de tranziție sunt într-adevăr cu puțință, ducând la o infinită diversitate a formelor culturale și a structurilor de exprimare. Insulele Fiji, melaneziene și polineziene în același timp, reprezintă poate din acest punct de vedere cel mai potrivit exemplu de sincretism oceanian.

Insulele-continent

Insulele Oceaniei nu sunt, așa cum au crezut multă vreme primii navigatori veniți din Europa, rămășițele risipite ale unui continent dispărut. Din punct de vedere geologic, ele au rezultat din ciocnirea plăcilor tectonice: cele mai slabe plăci se scufundă sub cele mai puternice, care, antrenate de această mișcare, tind să se înalțe. Aceste mișcări au drept consecințe cutremurele de pământ și un vulcanism activ: „Cercul de foc” al Pacificului, ce se întinde prin arcul melanezian, corespunde uneia dintre cele mai active linii de convergență a plăcilor. Mecanismul de irupere și de eroziune, alternând în timp și spațiu, explică marea diversitate de forme de relief insulare. Insulele „tinere”, care încă se nasc la marginea plăcilor active, se opun insulelor „bătrâne”, aflate la marginile „moarte” ale plăcilor devenite inactive, ca în Noua Caledonie sau în Insulele Societății. Prin simplificare, se pot distinge două tipuri de insule ce rezumă diversitatea lumii insulare: insulele înalte și insulele joase.

Cele mai mari dintre insulele înalte sunt insulele „tinere” ale Melaneziei. Masivele muntoase, cele mai multe de origine vulcanică, ajung uneori până la 3.000 și 4.000 de metri altitudine (Noua Guinee), formând „podșuri” interioare, ale căror văi adăpostesc populații de „țărani” și vânători-culegători în același timp, care trăiesc fără a avea contacte reale cu marea. Aceste populații

„pământene” pot fi întâlnite în fiecare dintre marile insule melaneziene, acolo unde o regiune muntoasă centrală prezintă o asemenea oportunitate: populațiile din interior sunt aici mai dense decât cele de pe țărmuri și trăiesc un mod de viață diferit. Climatul răcoros, mai sănătos, resursele diversificate grație pădurii etajate, solul adesea fertilizat prin aportul de cenușă vulcanică și, în fine, relieful compartimentat de o rețea de văi ce asigură securitatea și independența politică par să reprezinte condiții cu deosebire favorabile colonizării umane.

Diversitatea ecologică a mediului în insulele înalte a fost abil exploatată de societățile melaneziene care au putut identifica, în cadrul lor tradițional, mijloacele de a trece de bunăvoie de la subzistentă la abundentă și invers. Vânătoarea, culesul, creșterea porcilor, itinerantă sau în tare, horticultura de-tip intensiv (batații pe platourile înalte din Noua Guinee, în alte părți taroul, irigat sau nu, și ignama gigant) au fost cele care le-au furnizat aceste mijloace. Populațiile melaneziene ale „insulelor înalte” puteau astfel să utilizeze, cu finalitate socială, surplusul, investit de ei în competiții de schimb. Din aceste competiții emerg bărbații puternici și demni de stimă: Grands Hommes (Godelier, 1982), Big Men (Sahlins) sau, în cazul mai aparte al insulei Vanuatu, demnitarii din „Societatea Gradelor” (Vienne, 1984; Bonnemaïson, 1986). Acești bărbați de rang înalt își datorează puterea aptitudinii lor de a manipula și a distribui bogățiile produse de restul societății sau prestigiului întreținut prin exercitarea unui statut ereditar.

Țărmurile joase ale atolilor

Un alt peisaj, o ecologie diferită și noi variante culturale se afirmă pe măsură ce ne apropiem de zona Pacificului central și oriental. Aici predomină „insulele joase” cu un relief fărâmițat, mai mici și mai izolate. Unele nu au o suprafață mai mare de 10 km², altele chiar mai

puțin. Relieful erodat și platourile interioare le structurează centrul, însă unele nu sunt decât niște atoli, simple plaje de nisip coralier adus de valuri, având ca singură formă de relief și refugiu în caz de ciclon vârful cocotierilor. Echilibrul ecologic al acestor insule-tărm este fragil. Expoși în întregime mării, locuitorii lor au cunoscut pentru multă vreme condiții vitrege de-supraviețuire: izolarea, solurile sărace, puțin roditoare, capriciile mării și vântului. Cultura plantelor, cea a taroului și a acestui arbore al vieții care este cocotierul, alcătuiește datele unei economii de subzistentă, în care surplusul este rar, o economie bazată esențialmente pe pescuit.

În acest univers simplificat, societățile polineziene și microneziene au putut să creeze totuși o civilizație a frumuseții și a unei aparente lipse de griji care i-a încântat, după cum se știe, pe primii descoperitori europeni. Spre deosebire de societățile fracționate din punct de vedere geografic și „orizontale” din punct de vedere social, controlate de Big Men din Melanezia tradițională, societățile polineziene și, într-o anumită măsură, cele microneziene, sunt descrise mai degrabă ca fiind construcții ierarhice, cu o structură „piramidală”, peste care domnesc „regi” și „preoți”. Ele sunt întemeiate pe titluri transmise în general ereditar, ce trimit adesea la nume, imagini și circumstanțe ale călătoriei originare cu piroga. Statutul și puterea decurg din aceste titluri. În acest fel au putut fi create veritabile regate „transinsulare”, întinse, dar instabile; la sosirea europenilor, acestea înglobau arhipelaguri întregi, ca în cazul insulelor Tonga, Samoa sau al Polineziei orientale.

Insulele înalte predomină la vest, iar insulele joase și atolii în centru și la nord-est, dar regula admite și multe excepții. De asemenea, unele societăți „melaneziene” au cunoscut sisteme politice întemeiate pe titluri, precum în sudul sau centrul insulelor

Vanuatu, în Fiji sau în Insulele Loialității și, cazul invers fiind și el valabil, unele căpetenii polineziene se aseamănă uneori cu Big Men, obligați să-și renegocieze în mod constant puterea.

Paradigma pământului

Dragostea pentru pământul natal, legătura cu solul, încărcătura afectivă cu care se vorbește despre origini, toate acestea sunt constante culturale foarte puternice în întreaga Oceanie. Fie el navigator sau om al uscatului, nomad ca în Australia sau chiar horticultor ca pe podișurile înalte ale Melaneziei, omul este mai întâi atașat unui loc; „el este de undeva”. Chiar dacă își întemeiază viziunea asupra lumii pe călătoria care-i deschide drumurile alianței exterioare, el nu are sens și statut decât prin legătura pe care o păstrează cu locul identității sale.

Multe din grupurile oceaniene și-au uitat originea reală și împrejurările sosirii lor într-un anumit loc; discursul reflectat în mituri câștigă atunci în forță: ei se proiectează ca venind din pământ și din pietre, consubstanțiali peisajului insulei pe care trăiesc. Raportul oceanienilor cu pământul este din această pricină mai puțin legat de sfera economică și mai mult de cea identitară. Dacă se pot dovedi foarte supli în ceea ce privește metodele de folosire a solului, ei se arată de neclintit când vine vorba de principiile suveranității teritoriale.

La fel, timpul mitic, istoria însăși sunt văzute de către oceanieni ca o relație cu un spațiu în care locurile sunt înzestrate cu memorie. Litania locurilor despre care vorbește mitul fixează teritoriile de identitate și drepturile de suveranitate asupra pământului. Acestor locuri le corespund nume de oameni, în vreme ce drumurile care pornesc de aici sugerează direcțiile privilegiate ale alianței politice și matrimoniale: se spune că omul e un arbore – adică un loc –, dar că aparține de asemenea unei pirogi –

adică unui grup ce străbate niște drumuri (Bonnemaison, 1987). Sistemul loc - drum, înscris în spațiu, fixează organizarea socială și o reproduce. Identitatea, dar și statutul, puterea politică, onorifică sau magică, drepturile funciare, alianțele se moștenesc prin intersectarea marilor locuri întemeietoare cu drumurile alianței. În acest sens, popoarele oceaniene sunt „grupuri geografice” ce se definesc printr-o relație (negociată) cu spațiul, ca și printr-o relație (moștenită) cu sistemul parental. Această paradigmă fondatoare explică pe deplin conflictele actuale din Melanezia, ca și pe cele din Noua Zeelandă și Australia.

„*Calea oceaniană*”.

Cultura oceaniană de astăzi demonstrează o remarcabilă vitalitate. Se face simțit un avânt cultural ce acompaniază schimbările politice: în Oceania, el poartă un nume anglofon, *Pacific way* sau, altfel spus, calea oceaniană. În Oceania francofonă se vorbește de *Coutume*, de *Kastom* în pidgin sau în bistama din Vanuatu sau Insulele Solomon. Oceanienii înțeleg prin acești termeni păstrarea propriilor valori și redescoperirea modului lor de viață tradițional, însă, paradoxal, ei exprimă o perspectivă îndreptată atât spre trecut, că t și spre viitor. „Cutuma” e de fapt un concept cu multe fațete, o reinterpretare din perspectiva nevoilor prezentului și totodată o redefinire a nevoilor prezentului în termenii trecutului. Prin aceasta, ea continuă să funcționeze fără a pierde nimic din ceea ce a fost odinioară.

Creștinismul omniprezent a adăugat discursului oceanian propriul său ferment. În Polinezia, el ajunge uneori să înlocuiască însăși memoria tradiției (Robineau, 1984) sau să o reconstruiască în permanentă (Babazdan, 1982), pornind de la aporturile externe succesive. În Melanezia, unde trecutul păgân exprimat și reactualizat uneori sub o formă milenaristă (Guiart, 1956;

Bonnemaison, 1987) e cu mult mai apropiat, Cutuma încearcă să evoce cele mai vechi origini, dar nici aici finalitatea discursului nu este pur și simplu paseistă: ea exprimă și o dorință de a se racorda la viitor.

Subdiviziunile regionale ale spațiului oceanian incluse în dicționar sunt următoarele: Australia, Melanezia, Micronezia, Noua Guinee, Noua Zeelandă, Polinezia.

J. BONNEMAISON

BABADZAN A., 1982, *Naissance d'une tradition: changements culturels et syncrétisme religieux aux îles Australes (Polynésie française)*, Editions de l'ORSTOM, Paris.

— BONNEMAISON J., 1986 *La dernière de Editions de l'ORSTOM Paris; L'arbre et la Pirogue Les fondements d'une identité: territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu*, 2 vol., Editions de l'ORSTOM, Paris; 1987, *Les Hommes-lieux. Les fondements d'une identité: territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu*, Editions de l'ORSTOM, Paris.

— GODELIER M., 1982, *La production des Grands Hommes: pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Arthème - Fayard, Paris.

— GOLSON J., HUGHES P.J., 1980, „The Appearance of Plant and Animal Domestication in New Guinea”, în *Journal de la Société des Oceanistes*, nr. 36, Paris, 294 - 303. - GUIART J., 1956, *Un siècle et demi de contacts culturels à Tanna*, Société des Oceanistes, Paris.

— ROBINEAU C., 1984, *Du Coprah à l'atome. Tradition et modernité des îles de la Société*, 2 vol., Editions de l'ORSTOM, Paris.

— VIENNE B., 1984, *Gens de Motlay: idéologie et pratique sociale*, Société des Oceanistes, Paris.

2. Cercetările asupra spațiului oceanian între sosirea descoperitorilor europeni în secolul al XIV-lea și primele

cercetări științifice întreprinse trei secole mai târziu, colonizarea occidentală în Pacific se realizează mai ales prin intermediul misionarilor. Concurența acerbă dintre evanghelizatorii de toate credințele (protestanți englezi și catolici francezi în special) va pregăti terenul pentru colonizare. În secolul al XIX-lea, luarea în stăpânire a insulelor Oceaniei de către puterile occidentale devine un fapt împlinit, ducând la reducerea demografică a populațiilor autohtone și, în anumite cazuri, la extincția unor întregi societăți (triburi din Tasmania, aborigenii din Australia meridională) (Julien, 1971).

Geneza etnologiei oceaniene în secolul trecut, cunoștințele Europei despre lumea oceaniană se limitau la date disparate, adunate de prin cronicile exploratorilor, lucrările naturaliștilor și scrierile misionarilor sau ale administratorilor coloniali. În cercurile științifice în care dominau pe atunci ideile evoluționiste, aceste materiale vor servi ca suport pentru reconstrucții conjuncturale ale istoriei și geografiei. Tezele avansate pentru a încerca organizarea acestui corpus eteroclit se lovesc în general de aceeași problemă: aceea a originii popoarelor Pacificului.

Examinând la scara întregii Oceanii distribuția spațială a trăsăturilor legate mai cu seamă de organizarea socială și civilizația materială, F. Graebner deduce existența unor complexe culturale distincte. El vede în ele rezultatul migrațiilor succesive, realizează o tipologie cronologică, mergând de la rudimentar spre elaborat, și pune astfel bazele unei noi dogme (*Kulturkreislehre*) a antropologiei istorice. Tot interesul acordat migrațiilor a inspirat, în 1898, una dintre primele expediții colective cu adevărat științifice ale istoriei etnologiei, condusă de A.C. Haddon, în insulele din strâmtoarea Torres.

Cu mult înainte de această dată, studii intensive fuseseră deja întreprinse *in situ*: de misionari (Codrington,

Ellis, Laval, Nott), de funcționari (Fornander, Grey), sau chiar de oameni de știință precum rusul Mikluho-Maklai – care a stat în Noua Guinee vreme de mai mult de treizeci de luni, între 1871 și 1877 –, sau de cercetătorii ce realizau studii regionale în Australia (Curr, Roth, Smyth, Spencer, Gillen). Spre deosebire de aceștia, expediția pluridisciplinară a lui Haddon e gândită special în scopul culegerii unui număr cât mai mare de informații despre o singură populație. Dintre colaboratorii săi iluștri, C.G. Seligman și W.H.R. Rivers vor aduce o schimbare prin supunerea insularilor la teste de psihologia simțurilor. Tot cu ocazia acelei expediții, Rivers a pus la punct metoda genealogică pentru analiza legăturilor de rudenie.

Ancheta din strâmtoarea Torres marchează începutul unei dezvoltări a studiilor monografice (Seligman, Rivers, R. Thumwald), a căror contribuție – comparabilă cu influența pe care au avut-o cercetările lui B. Spencer și F.I. Gillen, A.W. Howitt sau C. Strehlow în Australia asupra concepției lui Durkheim despre totemism – depășește adesea cadrul strict al cercetărilor oceaniene.

Dacă abordarea istorică va exercita mai apoi o anumită influență (A.B. Deacon), totuși anul morții lui Evans și al publicării de către B. Malinowski a lucrării *The Argonauts of the Western Pacific* (1922) este cel care anunță adevăratul început al etnologiei moderne.

Conferind un statut științific unei metode experimentale (observația participativă) și delimitând obiectul antropologiei sociale (analiza sincronică a ansamblurilor culturale) în afara câmpului istoriei, Malinowski va provoca un elan înnoitor în desfășurarea cercetărilor. Etnografia exemplară pe care o aplică în insulele Trobriand va avea numeroase ecouri în monografiile continuatorilor săi (R. Firth, R.F. Fortune, A.I. Richards, H.I. Hogbin) și în opera lui Marcel Mauss, căruia îi inspiră una din cele mai celebre scrieri (*Essai sur le*

don). Dacă etnologia poate acum să se constituie cu adevărat ca o știință specifică, ea datorează acest lucru și unui fost elev al lui Rivers, A.R. Radcliffe-Brown, pionier al unei forme de funcționalism inspirată de ideile lui Durkheim și care caută să identifice, fără referire la psihologia individuală, legile integrării sociale. Partizan al metodei comparative, el aduce, la începutul anilor '30, o contribuție fără precedent, bazată pe anchetele sale din Australia, asupra studiilor sistemelor de rudenie.

Dominația pe care teoriile funcționaliste au exercitat-o multă vreme asupra antropologiei sociale britanice explică pe deplin izolarea la care a fost supus detractorul său cel mai radical, G. Bateson. Odată cu apariția în 1936 a studiului său *Naven*, o monografie consacrată ritualurilor populației iatmul din Noua Guinee, etnologia se îmbogățește printr-o abordare inedită, atât în ceea ce privește proiectul său epistemologic („studierea principiilor explicative”), metodologia sa (cunoașterea structurii, a mecanis - melor cognitive și a etosului unei culturi - înțelese ca tot atâtea aspecte independente -, pornind de la comportamentele rituale), cât și în ceea ce privește interpretările pe care le realizează pe baza noilor concepte analitice (evidențierea proceselor de interacțiune, schismogeneză, în dinamica raporturilor sociale).

Problema normalizării pe care cultura o impune psihologiei individuale constituia în acea epocă una dintre principalele teme de reflecție ale culturaliștilor americani. Lucrările lor (mai cu seamă cele ale lui R. Benedict, căreia Bateson - exterior acestui curent - a recunoscut importanța pentru propriul demers) au permis concepțiilor psihanalitice să dobândească un statut real în etnologie. În spațiul oceanian, ele își datorează popularitatea anchetelor lui M. Mead despre formarea personalității, anchete realizate în Polinezia și în Melanezia.

Cadrul instituțional al cercetărilor din Oceania

Odată cu ultimii ani ai secolului trecut, expedițiile individuale și colective spre Oceania au fost întreprinse grație sprijinului acordat de instituții precum Universitatea din Melbourne sau Bernice Pauahi Bishop Museum din Honolulu. În timp ce acesta din urmă va continua să susțină cu precădere studiile asupra spațiului polinezian, studii a căror difuzare o asigură prin seria de *Bulletins*, Universitatea din Sydney – sub egida căreia apar revistele *Mankind* și *Oceania* – va deveni în anii '20 principalul centru de organizare a cercetărilor antropologice în Melanezia (Elkin, 1943). Acțiunea întreprinsă de Australian National Research Council, sprijinită financiar de Fundația Rockefeller, va permite unui număr crescând de etnologi să lucreze în această regiune (R. Fortune la Dobu, C. Wedgwood și I. Hogbin în insulele Schouten, J.A. Todd în New Britain, F.L.S. Bell în New Ireland, R. Thumwald în Insulele Solomon etc), precum și în Australia (A.P. Elkin, P Kaberry, W.E.H. Stanner etc.) (Elkin, 1938).

Pe lângă universități, există și alte organisme care contribuie la strângerea și publicarea materialului etnografic, cum ar fi Polynesian Society – creată în 1892 la Wellington, sau Société des Études Melanesiennes fondată în 1938 la Noumea, de către pastorul M. Leenhardt (totodată cofondator, împreună cu R.P. O'Reilly, al Société des Oceanistes de pe lângă Musée de l'Homme).

Însă în acea epocă instanțele științifice ce preconizau dezvoltarea cercetărilor antropologice erau interesate mai ales de aplicarea acestor cercetări în administrarea populațiilor colonizate. Inspirându-se dintr-o politică a cărei eficacitate a fost dovedită încă din 1921 pe teritoriile ce aparțineau Imperiului, autoritățile britanice vor recruta etnologi pentru a asigura pregătirea funcționarilor însărcinați cu controlul coloniilor. Din toți *government anthropologists* – cum erau numiți în acea vreme –, englezul F.E. Williams, care va petrece mai mulți ani în

Papua, rămâne una dintre figurile cele mai marcante prin excepționala calitate a operei sale etnografice.

Începând cu al doilea război mondial, cercetările efectuate în Oceania tind din ce în ce mai mult să se organizeze în cadrul a trei proiecte directe: Coordinated Investigation of Micronesian Anthropology (CIMA), Tri-instituțional Pacific Program, New Guinea Research Program (inițiat de Australian National University, fondată în 1946), sau în proiecte trasate de organisme pluridisciplinare precum Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer (actualul ORSTOM), creat în 1943, și South Pacific Commission, înființată pe bazele unui acord internațional în 1948. Majoritatea acestor programe vizează obiective utilitare (în special acela de a mări eficacitatea administrațiilor coloniale reorganizându-le pe baze științifice), urgenta strategică fiind uneori determinantă pentru punerea în practică a acestor proiecte. Acesta este cazul programelor CIMA, concepute, organizate și finanțate de marina americană – cu ajutorul financiar al Wenner Gren Foundation și cu aportul a douăzeci de universități – ce vor provoca în Micronezia un spectaculos aflux de cercetători, între care se remarcă G.P. Murdock și W.H. Goodenough.

Temele privilegiate

Transformările de tot felul din viața culturilor occidentale și oceaniene, declanșate sau accelerate de război, suscită un interes sporit pentru studiul structurilor sociale, al sistemelor cognitive și al proceselor evolutive. În Melanezia, finalitatea pragmatică ce a orientat majoritatea anchetelor constituie o explicație pentru atenția deosebită de care vor începe să se bucure o serie de fenomene care, deși atestate de multă vreme, fuseseră puțin tratate până atunci: mișcările milenariste. Cu doar câteva excepții (J. Guiart, K.O.L. Burridge, Th. Schwartz), tot mai mulți etnologi se interesează de acestea din

perspectiva aculturației, a raportului fragil cu raționalitatea (psihologică și economică), conform unei abordări ce plasează în mod implicit referentul în modernitatea occidentală (C.S. Belshaw, J. Inglis, P.M. Worsley, P. Hogbin, P. Lawrence, P. Brown) (Kilani, 1983).

Tema schimbării este centrală pentru un mare număr de analize vizând evoluția unor societăți (H.I. Hogbin, M. Mead, R. Firth) și adoptând elemente noi datorită dezvoltării urbanistice și transferurilor de populație (L. Mason, C.S. Belshaw, A. Spoehr), sau pentru analize legate de transformările survenite în economie și în structurile politice tradiționale (D.L. Oliver, L. Sharp, R.W. Force, R. Salisbury C.A. Valentine, W.R. Bascom). Alte studii, realizate în Melanezia, demonstrează faptul că diferitele procese de ajustare se datorează dinamicii interne a culturilor. Insistând asupra rolului strategiilor individuale în cadrul sistemelor politice sau economice care prezintă presupuse analogii cu cele ale societăților capitaliste, aceste studii vor mai contribui și la relativizarea importanței structurilor de rudenie în funcționarea relațiilor sociale (L. Pospisil, T.S. Epstein, B.R. Finney).

În domeniul structurilor de rudenie, schimbarea teoretică survenită în anii '60 s-a datorat mai ales observațiilor efectuate în podișurile din Noua Guinee. Reafirmând opoziția dintre ideologia recrutării uniliniare și practica socială, ele readuc în discuție importanta universală a interpretărilor inspirate de modelele africane, provocând astfel o aprinsă dezbatere (J.A. Barnes, L.L. Langness, M.J. Meggitt, A.J. Strathern, J. La Fontaine) (Langness, Weschler, 1971). Dacă „suplețea” sau „instabilitatea” organizării sociale apăreau, pentru Melanezia, ca o caracteristică cvasigenerală, dificultățile ivite în procesul descrierii acestei organizări (semnalate încă din 1953 de Hogbin și Wedgwood) duc la concluzia că, în formarea și dezvoltarea unităților sociale, trebuie luați

în considerare factorii extrinseci ai filiației (R. Keesing). Criterii atât de decisive ca cele ale raporturilor cu pământul sau cele ale rezidenței vor conduce la reconsiderarea abordărilor clasice (M. de Lepervanehe, 1967 - 1968), însă mai cu seamă atenția acordată sistemelor de schimb a dus la orientarea spre studiul structurilor sociale. Începând din acest moment, ele vor constitui una din temele privilegiate ale antropologiei melaneziene (P. Lawrence, M.J. Meggitt, R.A. Rappaport, D. de Coppet, M. Godelier, R.M. Berndt, A.J. Strathern, M.D. Sahlins, E. Schwimmer, A.B. Weiner). Contribuțiile oceanistilor la dezbaterea suscitată de Sahlins asupra formelor politice comparate din Polinezia și Melanezia, noile perspective și controverse asupra studiului ritualurilor pe care ele le-au deschis, sociologia puterii și a violentei, teoriile economice ale valorii, chestiunea reciprocității, ecologia culturală, funcționarea raporturilor interetnice sau a relației dintre sexe, constituie baza unei reflecții de o importanță fără egal în etnologia din alte părți ale lumii.

Istoria disciplinei, observă mai mulți autori, a putut fi multă vreme urmărită în evoluția cercetărilor întreprinse în Oceania. Teoriile comparative care au stimulat aceste cercetări (din perspectiva analizei conceptelor de *tabu*, *mana*, *hau* sau *totem*) demonstrează impactul acestora dincolo de domeniul lor strict de referință. Chiar dacă cea mai mare parte a marilor curente de gândire din antropologia contemporană sunt reprezentate aici, rămâne totuși în continuare de rezolvat problema unei abordări susceptibile să integreze diversitatea culturilor Pacificului, ca și afinitățile acestora.

M. JEUDY-BALLINI

BATESON G., 1936, *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View* Cambridge

University Press, Cambridge (trad. fr. *La ceremonie du Naven*, Editions de Minuit, Paris, 1971).

— BERNDT R.M., LAWRENCE P. (ed.), 1971, *Politics in New Guinea, Traditional and in the Context of Change. Some Anthropological Perspectives*, University of Western Australia Press.

— ELKIN A.P., 1938, „Anthropological Research in Australia and the Western Pacific, 1927 - 1937”, în *Oceania*, t. VIII (3): 306 - 327; 1943, „Anthropology and the Peoples of the South-West Pacific. The Past, Present and Future”, în *Oceania*, t. XIV (1): 1-19. - HOGBIN H.I., WEDGWOOD C., 1953, „Local Groupings in Melanesia”, în *Oceania*, t. XXIII (4): 241 - 276, t. XXIV (1): 58 - 76. - JULIEN C.-A., 1971, *Histoire de l'Océanie*, PUF, Paris.

— KILANI M., 1983, *Les Cultes du Cargo melanesiens. Mythe et rationalité en anthropologie*, Le Forum Anthropologique, Editions d'en Bas, Lausanne.

— LAGNESS L.L., WESCHLER J.C. (ed.), 1971, *Melanesia. Readings on a Culture Area*, Scranton, Chandler Publishing, Londra.

— LEPERVANCHE M. de 1967 - 1968, „Descent, Residence and Leadership in the New Guinea Highlands”, în *Oceania*, t. XXXVIII (2/3): 134 - 189. - MALINOWSKI B., 1922, *Argonauts of the Western Pacific* Routledge & Kegan Paul Londra (trad. fi *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 1963).

— OLIVER D.K., 1951, *The Pacific Islands*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

— VAYDA A., 1968, *Peoples and Cultures of the Pacific*, The Natural History Press, Garden City - New York.

OCEANUL INDIAN

Oceanul Indian este un teritoriu al cărui loc printre marile ansambluri culturale mondiale nu a fost recunoscut până în prezent. Dacă, de pildă, printre etnologi,

denumirea de „indianiști”, „africaniști” și, chiar, de „malgașiști” venea de la sine, nimănui nu i-a venit ideea invocării unei grupări legate de entitatea „Oceanul Indian”. Conform lui P Ottino, le revine cercetătorilor francezi meritul de a fi constituit Oceanul Indian ca domeniu de cercetare etnologică.

Pot fi considerate ca aparținând acestui spațiu oceanic atât regiunile continentale ce-i alcătuiesc litoralul, cât și diferitele insule risipite între țărmul african și Peninsula Malaeziei. Totuși, între culturile acestui ansamblu, etnologii-au mai degrabă tendința să privilegieze în calitate de „culturi ale Oceanului Indian” culturile insulare, care acordă o mare importantă relațiilor maritime, ca și pe cele care, într-un mod mai general, își trag specificul din schimburile pe care le-au avut cu celelalte culturi ale acestui spațiu.

În particular, dacă e de la sine înțeles faptul că nu trebuie neglijat studiul comunităților compuse din imigranți de dată recentă, imigranți care au conservat aproape neschimbate caracteristicile și identitatea lor de origine, cercetătorii se interesează mai degrabă de culturile „noi”, ce s-au constituit prin asocierea unor elemente variate, preluate din culturile contrastante ale periferiei, și uneori de dincolo de ele (mai ales elemente europene). O astfel de analiză, efectuată pe materialul adunat în prezent, poate fi în mod util completată de examinarea vechilor mărturii disponibile (între care textele călătorilor arabo persani, apoi europeni).

În ultimul deceniu, în afara celor câteva incursiuni în arhipelagurile centrale (Maldives și Lacdives), cercetările etnologilor s-au desfășurat mai ales în insulele din sud-vest. În această regiune, printre insulele ce nu se află în imediata apropiere a coastei africane, trei ansambluri corespund unor „unități” lingvistice și culturale. Primul, de o considerabilă importantă datorată suprafeței și

efectivului populației sale, este marea insulă Madagascar. Aceasta, deși despărțită de Sud-Estul asiatic printr-o întindere de apă de mai bine de 5.000 km, are o populație a cărei limbă și aspecte culturale sunt foarte puternic marcate de originea lor indoneziana. Arhipelagul Comore, situat la nord de Madagascar și de Africa Orientală, are o populație care vorbește o limbă de origine bantu (africană) și a cărei cultură islamică provine din Orientul Mijlociu. În ceea ce privește arhipelagurile „creole” (Mascarene și Seychelles), ocupate foarte târziu de om (secolele al XVII-lea - al XVIII-lea), limba ce le caracterizează, apropiată de creola franceză din Caraibe, reflectă principalele componente ale populației lor inițiale (coloniști francezi și sclavi africani).

Oricum, acest tablou este rezultatul unei simplificări. În realitate, în afară de evidentele aporturi africane, se întâlnesc în Madagascar influente musulmane globale sau localizate, directe sau venind dinspre India sau Indonezia. La fel, influentele de origine indoneziana sunt deosebit de importante pentru cultura materială din Comore. Dacă, într-un astfel de câmp de cercetare, sunt necesare comparațiile, ele nu trebuie limitate la anumite „culturi-mamă”, cărora culturile studiate li s-ar „anexa” într-un anume fel (Grottanelli).

Am putea spune chiar că, în acest vast creuzet oceanic, aceleași influente se pot manifesta aproape peste tot: deși Oceanul Indian nu oferă nici pe departe o veritabilă unitate culturală, poate fi întâlnit peste tot aici, în doze mai mari sau mai mici, în epoci sau în forme și asocieri diferite, același ansamblu de ingrediente fundamentale. De unde interesul, într-un atare spațiu, de a trata rețelele de răspândire a oamenilor și ideilor în aceeași manieră pe care, până nu demult, o practica Maurice Lombard pentru circulația anumitor produse și practici culturale.

O abordare „generalizată”, adaptată special cazului de care ne ocupăm, permite o mai bună cunoaștere a fenomenelor variate ce s-au derulat aici, ca și stabilirea logicii acestora, prin raportare la combinația de legături oceanice și de discontinuități de mediu, ansamblul funcționând ca un soi de „laborator”, în care etnologul descoperă situații de o varietate și o bogăție excepțională.

Să evocăm în încheiere două *exemple* de reminiscențe diferențiale, observate în acest teritoriu: 1) în Insulele Comore, în ciuda pătrunderii timpurii a islamului, sistemul de organizare socială matriliară, care, vreme de multe secole, a fost în vigoare pe coasta swahili; 2) tot în regiunea Comorelor, existența unui calendar numeric, identic cu cel folosit în Persia în epoca ultimului suveran sasanid (secolul al VII-lea), abandonat de multă vreme în Orientul Mijlociu.

G. BOULINIER

ASEMI, 1977, VIII, 3 - 4: *Langues, cultures et sociétés de l'Océan Indien*; 1981, XII, 3 - 4: *Islam et littératures dans l'Archipel des Comores*; 1983, XIV, 3 - 4: *Influences arabopersanes dans l'Océan Indien occidental*.

— DAMIR Ben Ali, BOULINIER G., OTTINO P., 1985, *Traditions d'une lignee royale des Comores*, L'Harmattan, Paris.

— GUEUNIER N.J., 1985, *La tradition du conte de langue malgache a Mayotte (Comores)*, These de Doctorat d'Etat, Université de Paris VII, Paris.

— KOTTAK C.P. *et al.* (ed.), 1986, *Madagascar: Society and*

History, Carolina Academic Press, Durham.

— OTTINO P. (ed.), 1984, *Études sur l'Océan Indien*, Université de la Reunion, Saint-Denis; 1986, *Netrangere intime. Essai d'anthropologie de la civilisation de l'ancien Madagascar*, Editions des Archives Contemporaines, Paris.

— RAISONJOURDE F. (ed.), 1983, *Les souverains de*

Madagascar. L'histoire royale et ses resurgences contemporaines, Karthala, Paris.

— TIBBETTS G.R., 1971, *Arab Navigation in the Indian Ocean before the Coming of the Portuguese*, Royal Asiatic Society, Londra.

OLANDA. Antropologia olandeză

Apariția antropologiei olandeze se înscrie în contextul colonial. Încă din 1741, guvernatorul Indoneziei observa că înțelegerea limbii și a obiceiurilor locale este indispensabilă pentru administratorii coloniali în serviciu. A fost totuși nevoie de un secol pentru a fi inaugurat, inițial la Școala Politehnică din Delft, mai apoi sub egida Universității de Stat din Leiden, un curs rezervat ofițerilor coloniali. Acesta includea studierea limbii javaneze, a dreptului islamic și cutumiar, propunând și studiul etnografiei indoneziene. Tot la Leiden a fost creată, în 1877, prima catedră de antropologie, avându-l ca titular pe P.J. Veth (1814 - 1895). Universitatea din Amsterdam i-a urmat exemplul în 1907. S.R. Steinmetz (1862 - 1940), cel care a ținut aici primele cursuri, era un reprezentant tipic al școlii evoluționiste. Teza lui avea ca obiect evoluția formelor de pedeapsă. Cercetările sale, ca și cele ale elevilor săi, adoptau o perspectivă explicit comparatistă: era vorba de formularea, pe baza unor date descriptive minuțios adunate, a legilor generale cu valabilitate universală (Nieboer, 1900).

Totuși, antropologia olandeză nu a început să se dezvolte cu adevărat decât odată cu numirea la Universitatea din Leiden, în 1922, a lui J.P.B. de Josselin de Jong (1886 - 1964). De formație lingvist, Josselin de Jong a emis ipoteza conform căreia caracterul structurat al limbajului poate fi aplicat sistemului culturii în ansamblu. Avem de-a face deci cu un structuralist *avant la lettre*, așa cum au fost și discipolii lui. Fenomene precum organizarea dualistă, filiația biliniară sau chiar caracteristicile

structurale ale alianțelor disimetrice i-au preocupat încă din anii '20. Astfel, în 1935, Van Wouden evidențiază implicațiile căsătoriei între veri încrucișați matrilaterali (Josselin de Jong, 1977).

Universitatea de Stat din Utrecht a creat la rândul ei, în 1925, o catedră de antropologie destinată formării de administratori coloniali, într-un spirit însă foarte diferit de cel ce prevala la Leiden. Accentul se punea pe contrabalansarea ideilor progresiste privitoare la independența popoarelor Indoneziei, despre care exista temerea că ar știrbi convingerile colonialiste ale tuturor celor care urmau cursurile de antropologie la Leiden.

Înainte de al doilea război mondial, studierea antropologiei nu presupunea niciun fel de pregătire pentru munca de teren și nici nu era sancționată printr-o diplomă de specialitate. La Leiden, ca și la Utrecht, chiar dacă se puteau dobândi cunoștințe etnografice solide și se puteau susține teze, scopul era de fapt pregătirea pentru meseria de administrator colonial; la Amsterdam, antropologia era tratată ca o ramură a geografiei. Independența Indoneziei, cucerită în 1949, trebuia în mod inevitabil să transforme situația universitară a antropologiei. De acum înainte ea nu mai avea ca obiect ameliorarea cunoștințelor funcționarilor coloniali. Antropologia s-a divizat atunci în două părți: fosta *Volkenkunde* a dat naștere antropologiei culturale, în timp ce se crea o sociologie „neoccidentală” radical nouă. Aceasta din urmă avea funcția de a aplica cunoștințele disponibile despre societățile tropicale la elaborarea unor programe de dezvoltare. Într-un fel, această sociologie neoccidentală a umplut o lacună epistemologică. Antropologii din acea vreme nu erau interesați de problemele dezvoltării lumii a treia, iar sociologii, la rândul lor, nu erau interesați decât de Țările de Jos. Relativ clară la începutul anilor '50, distincția dintre antropologia culturală și sociologia neoccidentală s-

a atenuat progresiv (Kloos, 1989).

În prezent, cinci universități propun programe complete de antropologie, iar două includ în programa lor elemente de antropologie specializată. Numărul profesorilor este relativ mare (între 10 și 20 pentru fiecare departament universitar), la fel și cel al absolvenților (aproximativ 200 de diplome pentru fiecare universitate). Antropologii culturali și sociologii „neoccidentali” sunt reuniți în Asociația Olandeză de Sociologie și Antropologie (NSAV), precum și în numeroase asociații legate de teme de cercetare specifice.

Antropologia olandeză contemporană se caracterizează mai ales prin mondializarea terenurilor de anchetă. Dacă Indonezia a fost principalul spațiu de cercetare etnografică până la cel de-al război mondial, începând cu 1945 etnologii se răspândesc pe toate cele cinci continente (Kloos, Claessen, 1981). Fiecărei arii culturale tinde să-i corespundă o asociație de cercetători, ce cuprinde, pe lângă etnologi, și istorici, lingviști, arheologi, economiști. În același timp, antropologia olandeză privilegiază munca de teren: marea majoritate a tezelor se bazează pe anchete de teren. O a treia caracteristică a antropologiei olandeze este pluralitatea referințelor teoretice. Abordarea de tip funcționalist, legată de importanța acordată culegerii datelor, este cea mai răspândită; ea este mai degrabă eclectică decât dogmatică, mai mult prudentă decât novatoare. Totuși, ea coexistă cu orientări mai tranșante, cum ar fi tradiția structuralistă inaugurată la Leiden de către Josselin de Jong, sau abordarea așa-zis tranzacțională apărută în anii '60 (Boissevain, 1974). Ceva mai târziu, numeroși antropologi s-au îndreptat către antropologia istorică: munca de teren se îmbină, în Olanda și în țările studiate, cu cercetări de arhivă. Anii '70 au fost martori ai ascensiunii antropologiei feministe ce reprezintă probabil

tendința cea mai novatoare a antropologiei olandeze în acest moment (Schrijvers, 1985). Ultima caracteristică a antropologiei olandeze este strânsa legătură cu organizațiile guvernamentale de dezvoltare și cu cele non-guvernamentale, ceea ce nu ne împiedică să fim surprinși de faptul că antropologia aplicată nu s-a constituit până acum ca disciplină aparte.

P. KLOOS

BOISSEVAIN J., 1974, *Friends of Friends*, Basil Blackwell, Oxford.

— JOSSELIN DE JONG, P.E. (ed.), 1977, *Structural Anthropology in the Netherlands*, M. Nijhoff, Haga.

— KLOOS P.

J.M. CLAESSEN (ed.), 1975, *Current Anthropology in the Netherlands*, NSAV, Rotterdam; 1981, *Current Issues in Anthropology: The Netherlands*, NSAV, Rotterdam.

— KLOOS P., 1989, „The Sociology of Non-Western Societies”, în *Netherlands Journal of the Social Sciences*, 25 (1): 40 – 50. – SCHRIJVERS J., 1985, *Mothers for Life. Motherhood and Marginalization in the North Central Province of Sri Lanka*, Eburon, Delft.

— VAN WOUDEN

A.E., 1968, *Types of Social Structure în Eastern Indonesia*, M. Nijhoff, Haga (1935).

— NIEBOER H.J., 1900, *Slavery as an Industrial Sistem*, M. Nijhoff, Haga.

OLĂRIT

Acest termen, ca și acela de „ceramică”, denumește atât o complexă activitate tehnică, cât și produsele, foarte diversificate, care rezultă din aceasta. Acestea din urmă constituie, pentru ultimii 8 – 9.000 de ani ai istoriei societăților umane, documente de o excepțională bogăție: de la apariția ei în Mediterana orientală și în toate spațiile în care este prezentă astăzi (adică aproape în întreaga lume), ceramica ocupă un loc de cinste printre dotările

domestice; fragilă și, deci, frecvent reînnoită, ea e, chiar în starea fragmentară în care se găsește în siturile arheologice, aproape indestructibilă; în fine, lucrul cel mai important de spus despre ceramică este acela că ea oferă o mulțime de indicii despre calitățile funcționale și estetice care au dus la producerea sa. În acest fel putem descoperi informații nu doar despre mijloacele tehnice stăpânite într-o anumită epocă, ci și despre maniera în care aceste mijloace au fost puse în practică pentru un caz determinat, ca și despre locul rezervat acestei activități și actorilor ei în cadrul unei societăți date.

În această privință, se pot cita câteva exemple extreme: umila muncă domestică a femeilor din Maghreb sau Amazonia care realizează, o dată pe an, ustensilele necesare pentru refacerea veselei descompletate; crearea de piese-unicat de către un artist ceramist considerat, în Japonia, „patrimoniu național în viață”; producția de serie a artizanilor sau a muncitorilor industriali, producție ce furnizează, în vederea profitului, căni și oale unei clientele anonime din piețele urbane.

Și unii și ceilalți folosesc același material, argila, urmând un lanț operatoriu ce cuprinde aceleași mari faze: alegerea și pregătirea materiei prime pentru a o aduce la gradul optim de plasticitate, modelare, tratament (e) superficial (e), apoi transformare prin coacere într-un material nou, „lut ars” sau ceramică. Fiecare dintre aceste faze oferă un avantaj de posibilități, a căror combinare dă stilul fiecărei producții ceramice.

Marea diversitate mineralogică a argilelor face ca acestea să nu se preteze în mod egal la toate modalitățile de a practica olăritul, aceasta mai ales din pricina capacităților lor aproape opuse de a suporta modelarea sau temperaturile ridicate fără a se deforma. De altfel, orice argilă trebuie transformată într-o pastă omogenă pentru a i se putea da o formă, prin curățare, amestecare,

frământare repetată; adeseori sunt adăugate elemente destinate să reducă prea marea elasticitate naturală, elemente numite degresanti, a căror identificare poate fi un indicator prețios pentru arheologi.

Oricare ar fi nivelul echipamentului tehnic, în modelarea obiectelor ceramice importanța principală o au mâinile: ele singure, sau ajutate de unelte sumare în vederea modelării (prin scobirea și subțierea progresivă a unei mase de argilă sau prin asamblarea unor bastonase de argilă, bine lipite între ele), mâinile ce presează o cocă păstoasă pe un tipar sau înăuntrul acestuia, mâinile care lucrează un „aluat”, pentru a-l alungi, scobi, subția, contura prin presare, în timp ce-l rotesc rapid pe un platou rotund. Roata este pe drept cuvânt considerată a fi un progres decisiv în fabricarea ceramicii, nu atât pentru calitatea produselor, cât pentru creșterea ritmului de producție. Imensa bogăție a formelor, fie ele modelate sau produse după tipare, din ceramica americană precolumbiană e un exemplu util în această privință.

Printre tratamentele superficiale care ameliorează aspectul ceramicii, unele au ca scop, uneori explicit, să reducă porozitatea lutului atunci când coacerea nu e suficientă: aplicarea unui strat fin de engob, șlefuirea care face lutul să strălucească prin tasarea stratului superficial, afumarea care poate interveni după ardere.

Etapa arderii este cea care diferențiază cel mai mult atât aspectul exterior, cât și calitățile funcționale ale tipurilor de ceramică, de la oalele de pământ de-abia consolidate și până la produsele impermeabilizate prin vitrificarea de suprafață (ceramică smălțuită, faianțată) sau de profunzime (gresie, porțelan). Ceramica există din momentul în care argila a început să fie arsă, adică supusă unei temperaturi potrivite pentru a nu mai putea reveni la starea plastică, o temperatură de cel puțin 500 de grade, ușor de obținut prin foc deschis, în care piesele ce trebuie

arse sunt în contact direct cu combustibilul. Chiar și în acest caz, anumite aspecte, mai ales aerația, pot oferi un anumit control al comportamentului focului. În cuptoare, vasele sunt separate de o vatră în care focul poate fi controlat și întreținut până la obținerea temperaturilor ridicate (de ordinul a 1.500° C în cuptoarele performante pentru porțelan dur).

Ceramica smălțuită (smălțul fiind o peliculă de sticlă formată în timpul arderii) a apărut pe la începutul erei noastre, atât în Orientul Apropiat, cât și în China, unde arta ceramică, prin gresii și porțelanuri, căpătase un avânt considerabil. În Occident, ceramica smălțuită și gresia ajung abia în evul mediu târziu, în vreme ce lumea islamică adusese genul faianței la perfecțiune între secolele al X-lea și al XVI-lea.

După cum am spus mai sus, olăritul nu constituie întotdeauna o meserie specializată, însă a fost și a și rămas în câteva societăți una din îndatoririle domestice normale ale femeilor. Ca activitate specializată, ea este de multe ori tot o ocupație feminină: exemplul clasic este oferit de o mare parte a Africii, unde această muncă revine femeilor cu o anumită descendentă, uneori aceeași ca cea a fierarilor, exemplu căruia i se adaugă producția actuală din majoritatea regiunilor americane, ca și diverse exemple din lumea malaeziană, din Madagascar și Indonezia, ca și din Filipine și insulele Fiji, locuri în care olăresele produc fie în vederea schimburilor desfășurate în circuitele de proximitate, fie în vederea unui comerț uneori gestionat în întregime de ele. Atât în Europa, cât și în America de Nord și în Orientul Apropiat sau îndepărtat, marile artizanate specializate sunt masculine, chiar dacă, uneori, este utilizată accesoriu mâna de lucru feminină și în ciuda faptului că există numeroase cazuri de coexistență, cazuri în care produse diferite de artizanat, masculine și feminine, împart aceleași piețe (mai ales în regiunile

mediteraneene: Africa de Nord, Spania, Cipru, Liban etc.).

H. BALFET

BALFET H., FAUVET-BETHELOT M. - F, MONZON S., 1983, *Pour la nationalisation de la description des poteries*, CNRS, Paris.

— CUOMO DI CAPRIO N, 1982, *Ceramica rustica tradizionale în Puglia*, Congedo Editore.

— DROST D., 1967, *Thpferei în Afrika*, Akademie-Verlag, Berlin.

— MATSON F.R. (ed.), 1965, *Ceramics and Man*, Viking Fund Publications in Anthropology, New York.

— RICE P.M., 1987, *Pottery Analysis, a Source Book*, University Chicago Press, Chicago.

— SHEPARD A.O., 1956, *Ceramics for the Archaeologist*, Carnegie Institution, Washington.

— VAN DER LEEUW S.E., PRITCHARD A.C. (ed.), 1984, *The Many Dimensions of Pottery, Ceramics în Archaeology and Anthropology*, Universiteit, Amsterdam.

ONOARE

Începând cu anii '60, sub impulsul cercetărilor novatoare întreprinse de J.G. Peristiany (1965) și J. Pitt Rivers (în Peristiany, 1965), noțiunea de „onoare” ocupă un loc central în studiile antropologice anglo-saxone consacrate bazinului mediteranean. Această noțiune este, în fapt, un instrument prețios pentru a compara între ele diferitele societăți din regiune. Dar ambiguitatea conținutului său a ridicat probleme, în măsura în care s-a putut crede că ea acoperă și alte noțiuni presupus constitutive: castitate, curaj, răzbunare, ospitalitate, protecție, generozitate, clementă, măsură, noblețe și prestigiu. Acești termeni trasează conturul unui câmp semantic, fără însă a mai permite și identificarea unui concept local sau definirea unei noțiuni antropologice. În lipsa unui consens asupra conținutului conceptului de „onoare”, discuțiile se poartă în jurul funcției valorilor

careți sunt asociate. Onoarea a fost abordată ca un ideal egalitarist (Pitt-Rivers, 1977), ca un principiu egalitar fără vreo legătură cu puterea economică (Lison-Tolosana, 1983) sau politică; ține de o etică a integrității, a nobleței trupului și sufletului (Campbell).

Pentru J. Davis (1977) și I. Cutileiro (1971), onoarea este, dimpotrivă, strâns legată de bogăție și apare chiar ca unul dintre factorii ierarhizării sociale. În societatea kabilă, P Bourdieu (în Peristiany, arată în ce măsură miza onoarei poate contrazice idealul egalitar. Onoarea îi apare lui J. Schneider (în Kayser, 1986) ca ținând de o ideologie de apărare a patrimoniului în societățile fără stat.

Ca urmare, în cele mai multe dintre cercetările consacrate societăților mediteraneene, problematica onoarei a fost legată constant de alte problematici existente. Ca urmare, onoarea a fost studiată în contextul clientelismului (Blok, 1974; Schneider, 1976; White, 1980), a fost apropiată de *baraka*, „binecuvântarea divină”, care se manifestă prin fapte miraculoase (Jamous, 1981), s-a analizat rolul jucat de onoare în sistemele de vendetă ce se dezvoltă ca substitute pentru alte forme de instituții civile (Black-Michaud, 1975).

În fapt, în jurul Mediteranei, onoarea unui grup familial depinde de o stare de echilibru între puritatea genealogică a sângelui, pe de o parte, și considerația numelui, pe de alta. În interiorul grupului, totul este pus în practică pentru a asigura acest echilibru; ambele sexe se îngrijesc ca faptele celuilalt să fie săvârșite în respectul cel mai deplin al tradițiilor: bărbații veghează la respectarea modestiei sexuale a femeilor, pentru ca puritatea genealogiei lor să nu fie alterată, iar femeile își incită bărbații să nu lase ca renumele lor să fie atins. Pierderea onoarei generează „ rușinea” (*shame*); grupul poate fi astfel constrâns să restabilească, într-un interval de timp limitat – prin forță sau prin vicleșug –, echilibrul pierdut.

În societățile musulmane, această preocupare a grupului de-a-și menține echilibrul statutar se manifestă chiar și atunci când unul dintre membrii se căsătorește cu cineva din afară. În acest caz, dreptul islamic hanefit preconizează paritatea (*kafa a*) soților - adică a soțului și a viitorului său socru - cu privire la chestiuni precum condiția (liberă), nașterea, reputația, confesiunea, profesia și, mai ales, patrimoniul. Așadar, motivațiile și strategiile sociale legate de onoare ajung să se transforme în reguli juridice.

M.P. di BELLA

BLACK-MICHAUD J., 1975, *Cohesive Force. Feud in the Mediterranean and the Middle East*, Blackwell, Oxford.

— BLOK A., 1974, *The Mafia of a Sicilian Village, 1860 - 1960*, Blackwell, Oxford.

— CAMPBELL J.K., 1964, *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values înin a Greek Mountain Community*, Oxford University Press, Oxford.

— CUTILEIRO I., 1971, *A Portuguese Rural Society*, Clarendon Press, Oxford.

— DAVIS J., 1977, *People of the Mediterranean. An Essay în Comparative Social Anthropology*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— JAMOUS R., 1981, *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris.

— KAYSER B. (texte reunite de), 1986, *Les sociétés rurales de la Méditerranée. Un recueil de textes anthropologiques anglo-americains*, Edisud, Aix-en-Provence.

— LISON-TOLOSANA C., 1983, *Belmonte de los Caballeros. Anthropology and History în an Aragonese Community*, Princeton University Press, Princeton.

— PREISTIANY J.G. (ed.), 1965, *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, Weidenfeld & Nicolson, Londra.

— PITT-RIVERS J., 1977, *The Fate of Sichem or the Politics of Sex. Essays in the Anthropology of the Mediterranean*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sichem*, Le Sycomore, Paris, 1983).

— SCHNEIDER J., SCHNEIDER P, 1976, *Culture and Political Economy in Western Sicily*, Academic Press, New York.

— WHITE C, 1980, *Patrons and Partisans. A Study of Politics in Two Southern Italian Comuni*, Cambridge University Press, Cambridge.

ORGANIZARE DUALISTĂ

Evoluționiștii considerau că toate sistemele de rudenie „primitive” derivau dintr-un model anti e de clan ce opunea două jumătăți exogame, structură pe care ei o numeau „organizare dualistă”. Criticând această concepție, C. Lévi-Strauss se va elibera de căutarea zadarnică a originilor instituției și de-raporturile ei de antecedentă sau de consecvență cu un tip de nomenclatură a termenilor de rudenie numit sistem clasificator și cu căsătoria dintre veri încrucișați (1949), pentru a o defini ca „un sistem în care membrii comunității [...] sunt împărțiți în două grupuri ce întrețin relații complexe, mergând de la ostilitatea declarată până la o foarte strânsă intimitate” (*ibid.*: 87). Semnalând faptul că jumătățile, departe de a fi întotdeauna exogame, nu joacă adesea niciun rol în alianța căsătoriei, precum și faptul că cel mai adesea căsătoria dintre veri este prezentă acolo unde organizarea dualistă este necunoscută, Lévi-Strauss vede în aceste fapte codificarea unui principiu de reciprocitate, care depășește cu mult simpla funcție de reglare a alianței matrimoniale: dualismul este deci un sistem de reprezentare. Lévi-

Strauss va opera ulterior o distincție între modelele dualiste conștiente și structura subiacentă care le poate contrazice, pe de o parte (1958), iar pe de altă parte, între structurile dualiste diametrale, simetrice, egalitare și statice și structurile concentrice, asimetrice, ierarhizate și dinamice, animate de un ternarism implicit. D. Maybury-Lewis (1960) îi reproșează lui Lévi-Strauss faptul că a confundat organizarea dualistă, legată de aspectul spațial al relațiilor dintre două grupuri (model diametral), cu dualismul ca simbol al relației dintre societate și lumea non-socială (model concentric). Etnografia actuală, mai ales americanistă, a preferat să pună în evidență dualismele de diferite niveluri, care afectează împreună sau separat socialul și cosmologicul (Maybury-Lewis, 1979; Overing Kaplan, 1984); ea a confirmat totodată necesitatea de a disocia sistemele matrimoniale elementare și simetrice cu nomenclatură bipartită, care ignoră foarte adesea diviziunile și funcționează în filiație nediferențiată, de organizarea dualistă socială și rituală, ce poate fi însoțită de structuri semicomplexe de rudenie, cum este cazul populațiilor ge și bororo din America de Sud.

S. DREYFUS

HORNBORG A., 1988, *Dualism and Hierarchy in Lowland South America. Trajectories of Indigenous Social Organization*, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala.

— LEVI-STRAUSS C., 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris; 1958, „Les structures sociales dans le Brésil central et oriental”, în *Anthropologie structurale*, Plon, Paris; 1958, „Les organisations dualistes existent-elles?”, în *Anthropologie structurale*, Plon, Paris.

— MAYBURY-LEWIS D., 1960, „The Analysis of Dual Organizations: A Methodological Critique”, în *Bijdragen tot de Taal-, Landen Volkenkunde*, 116: 1744; 1979, (ed.) *Dialectical Societies. The Ce and the Bororo of Central*

Brazil, Harvard University Press, Cambridge - Londra.

— OVERING KAPLAN J., 1984, „Dualism as an Expression of Difference and Danger: Marriage Exchange and Reciprocity among the Piaroa of Venezuela”, în K.M. Kensinger (ed.), *Marriage Practices în Lowland South America*, University of Illinois Press, Urbana - Chicago.

Alianță.

ORGANIZARE SOCIALĂ

Într-o accepție eliberată astăzi de orice presuposiție naturalistă, noțiunea de „organizare socială” trimite la proprietatea de diferențiere internă caracteristică societăților umane. O societate este organizată în măsura în care nu este o simplă colecție de indivizi și dacă pot fi distinse în interiorul ei unități sociale mai mult sau mai puțin permanente, mai mult sau mai puțin instituționalizate, care întrețin relații supuse unei anumite convenții structurale și funcționale în același timp. Înțeles în acest sens, studiul organizării sociale este un capitol obligatoriu pentru orice monografie etnologică. Ar fi de analizat aici, pentru fiecare nivel observabil de organizare (familie, înrudire, teritoriu etc), diferitele unități sociale identificabile (grupuri domestice, grupuri de filiație, comunități sătești etc), principiile de apartenență (consangvinitate, rezidentă etc) sau de recrutare (vârstă, rang, activitate profesională etc.) pe care acestea sunt întemeiate, raporturile existente între ele (solidaritate, complementaritate, opoziție, ierarhie etc), ca și maniera în care fiecare, în relație cu celelalte, participă la activitatea socială în întregul ei. Această noțiune este încă foarte adesea confundată cu cea de „structură” (în sensul empiric al termenului) sau cu cea de „sistem social”. În majoritatea societăților studiate în mod tradițional de etnologi, organizarea socială este strâns legată de sistemul de înrudire și de schimburile matrimoniale.

Noțiunea de „organizare socială” nu s-a limitat

întotdeauna la sensul descriptiv care prevalează astăzi. Introducerea acestui termen în vocabularul antropologic, alături de termenii de „structură” și „funcție” care-i sunt istoricește asociați, demonstrează atracția exercitată de modelul organicist asupra științelor sociale. Ca și cea a organismelor vii în general, organizarea societății se va supune legilor de funcționare și de evoluție. Nu este imposibil să clasificăm societățile după gradul de complexitate al organizării lor. Pentru A. Durkheim (1893), de pildă, „solidaritatea mecanică”, specifică societăților cu organizare segmentară, se opune „solidarității organice”, prezentă în societățile moderne în care predomină diviziunea socială a muncii.

Utilizarea noțiunii de „organizare socială” de către școala antropologică britanică, în special de către A.R. Radcliffe-Brown (1952), se datorează unei concepții parțial naturaliste despre starea societății. Această noțiune joacă aici un rol central, deoarece servește drept suport conceptual unui punct de vedere analitic asupra faptelor sociale, ca și unei delimitări în câmpul antropologiei. Punctul de vedere analitic poate fi numit „substanțialist” (L. Dumont). Spre deosebire de punctul de vedere structuralist, atenția se îndreaptă spre grupurile sociale și spre dispunerea ordonată ce le caracterizează. Fie că această dispunere este una structurală (definită de Radcliffe-Brown ca sistem al pozițiilor sociale), fie că ea ține de organizare în sensul strict al acesteia (înțeleasă ca sistem al activităților sociale așa cum sunt ele administrate de poziția indivizilor și a grupurilor în cadrul structurii), viața socială e concepută ca un edificiu ale cărui diverse componente sunt solidare unele cu altele. Distincția introdusă ulterior de R. Firth (1951) între „structură” și „organizare”, distincție care se bazează pe observația că prima ar fi religioase ale unui „Orient” maghrebian, imagine în care se conjugă romantismul și brutalitatea

realității coloniale.

Ruptura este vizibilă mai cu seamă în domeniul religiei, în care au fost operate mutațiile epistemologice cele mai importante. Întemeietorii sociologiei religiilor, E. Durkheim, J.G. Frazer și Max Weber, au recunoscut contribuția lui Robertson Smith, Wellhausen sau Goldziher, ai căror continuatori și sunt, într-o oarecare măsură, însă, de acum înainte, studiile sociologice și antropologice vor contribui cel mai mult la îmbogățirea analizei marilor religii orientale. În domeniul religiei, ca și în altele, importanța școlii sociologice durkheimiene, și mai ales cea a lucrărilor lui M. Mauss, este decisivă în inversarea priorităților orientalisticii și, respectiv, ale antropologiei, reușind însă să păstreze legătura dintre cele două discipline.

Nu e mai puțin adevărat faptul că M. Mauss datorează ideea scrierii eseului său despre sacrificiu (redactat împreună cu H. Hubert) unora dintre cei mai mari orientaliști – Robertson Smith și indianistul S. Levi –, după cum la fel de reală este influența exercitată de Mauss și sociologia durkheimiană atât asupra cercetărilor indianiste ale lui Levi, cât și asupra celor sinologice ale lui M. Granet, a cărui lucrare *Les danses et légendes de la Chine ancienne* (1929) inaugurează noi metode ale istoriografiei critice. Cei mai mari orientaliști vor putea fi de acum în stare să practice filologia de teren (Monier-Williams, Wilson și Levi pentru India, Burton și Charles pentru Orientul Mijlociu), în vreme ce antropologii vor beneficia de sprijinul textelor, grație colaborării lor cu specialiștii filologi (Mauss, P. Mus, L. Dumont). Metodele filologiei înseși se vor moderniza sub influența cercetărilor antropologice și a celor de lingvistică istorică. Se impun noi perspective în domeniul studiilor semitice (M. Cohen, M. Rodison) și mai ales în cel al studiilor indo-europene. Studiile lui Dumezil asupra mitologiilor și cele ale lui

Benveniste asupra instituțiilor reasază pe baze noi metoda comparativă, pun într-o lumină nouă, cea a perspectivei valorilor împărtășite, preistoria diferitelor populații, reevaluează regulile de formare a acestor grupuri, ca și cele ale diferențierii lor culturale. Lingvistica comparată este autorizată astfel să descrie formarea unei culturi și să reconstituie evoluția unei ideologii.

Rezultatele antropologiei ultimelor decenii au contribuit la sublinierea faptului că orientalistica, deși a îmbogățit în mod indirect domeniul științelor sociale și a furnizat istoriei categorii euristice fundamentale, pare să nu fie interesată decât de lumi pe care le consideră închise, înzestrând societățile și culturile cu imaginea uniformității și a permanentei. Chiar dacă azi știm că înțelegerea islamului nu se mărginește doar la cunoașterea civilizației arabe clasice, că hinduismul nu este doar brahmanic și că lumea Chinei e îmbogățită de variantele ei coreene și japoneze, mulți orientaliști se încăpătânează încă să ignore rezultatele obținute prin cercetarea etnologică a relațiilor de rudenie, a ritualurilor, a organizării sociale, a mișcărilor de populație etc, fapte ce nu se lasă interpretate din perspectiva nobilei materii cuprinse în texte. Acest fapt i-a condus în trecut la a face din hermeneutică regula unei sociologii, asta când nu cădeau în filologism – acea înclinație de a trata cuvintele și textele ca și cum ele nu ar avea altă rațiune de a exista decât aceea de a se vedea deciptate de către savanți (P. Bourdieu, în Moniot, 1976).

Ca o consecință a acestor dezvoltări ale antropologiei, frontierele dintre discipline încep să se modifice. După Dumezil și Benveniste, studiile de indo-europenistică se înscriu din ce în ce mai mult în cadrul unei antropologii istorice ce și-a câștigat titlul de noblețe concentrându-se asupra Greciei antice. Sinologia capătă noi dimensiuni în privința economiei politice prin E.

Balazs, în domeniul etno-lingvisticii și antropologiei tehnicilor prin A.G. Haudricourt, în vreme ce noțiunea de lume nouă „sinizată”, datorată lui L. Vandermeersch, inaugurează o geopolitică de inspirație culturalistă. Domeniul studiilor indianiste a fost marcat cu precădere de dezvoltarea cercetărilor antropologice și ridicarea lor la rang de știință savantă, rezervată până în preajma celui de-al doilea război mondial orientalștilor, lucrările lui L. Dumont despre rudenie și caste exercitând cea mai puternică influență asupra acestor procese. În Franța, constituirea în cadrul celei de a VI-a secțiuni a École Pratique des Hautes Études (actualmente École des Hautes Études en Sciences Sociales) a unor laboratoare pluridisciplinare pentru fiecare arie culturală a dus aproape la anularea delimitărilor moștenite din trecut.

În alte domenii, precum cel al studiilor islamice și al societăților musulmane, clivajul subzistă încă, perpetuând diferențierea temelor și perspectivelor, fenomen omniprezent ce cuprinde doar câteva excepții, din care cea mai notabilă este cea reprezentată de lucrările lui Rodinson despre istoria socială a Orientului Mijlociu. În general, organizarea universitară și instituțiile specializate mențin încă distincția între două tradiții academice care-și revendică fiecare monopolul autorității științifice pentru a controla și decide clasificarea intelectuală ce trebuie aplicată domeniilor unei științe.

J.-C. GALEY

BARTHOLD V.V., 1947, *La découverte de l'Asie. Histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie*, Payot, Paris.

— DIGARD J.

— P, 1978, „Perspectives anthropologiques sur l'Islam”, în *Revue Française de Sociologie*, 91 (4): 497 - 523. - DUMONT L., *La civilisation indienne et nous*, Armand Colin, Paris.

— GALEY J.-C., 1986, „Les angles de l'Inde”, în *Annales, E.S.C.* (5): 969 - 99. - INDEN R.B., 1986, „Orientalist Construction of India”, în *Modern Asian Studies*, 20, 3: 401 - 446. - MONIOT H. (ed.), 1976, *Le mal de voir: ethnologie et orientalisme politique et epistemologique, critique et autocritique*, Union Generale des Editions, Paris (10/ 18).

— MURR S., 1983, „Les conditions d'emergence du discours sur l'Inde en France au siècle des Lumières”, în *Purusartha; t. VII, Înde et Littératures*, 233284. - RODINSON M., 1980, *La fascination de l'islam*, Maspero, Paris.

— SAID E., 1978, *L'orientalisme. L'Orient creă par l'Occident*, Le Seuil, Paris.

— SCHWAB R., 1950, *La Renaissance orientale*, Payot, Paris.

— VANDERMEERSCH L., 1986, *Le nouveau monde sinise*, PUF, Paris.

ORIENTUL MIJLOCIU

În limba franceză, *Moyen-Orient* (Orientul Mijlociu) desemnează acea parte a lumii musulmane care cuprinde țările arabe din Asia, apoi Egiptul, Sudanul septentrional, precum și Turcia, Iranul, Afghanistanul și provincia occidentală a Pakistanului (Baluchistan) (anglo-saxonul *Middle East* mai cuprinde și Africa de Nord). Din punct de vedere istoric, Orientul Mijlociu corespunde, general vorbind, teritoriului ocupat cu ocazia primei expansiuni islamice, condusă de Mahomed și cei patru califi, în perioada 622 (anul hegirei) - 661. Singura excepție notabilă este Turcia, a cărei islamizare, începută de turcii selgiucizi în secolul al XI-lea, nu s-a încheiat decât odată cu cucerirea Constantinopolului de către otomani, în 1453. Israelul reprezintă un caz particular în sens invers: până la crearea acestuia, în 1948, și până la puternica emigrație evreiască ce a urmat, populația Palestinei era majoritar

arabă și musulmană.

Populația Orientului Mijlociu (la ora actuală aproape 200 de milioane de locuitori) este foarte eterogenă din punct de vedere cultural. Are trei componente principale: arabi (40%), iranieni (30%) și turci (25%). Numai primele două ansambluri sunt autohtone. În secolul al VII-lea, expansiunea arabomusulmană spre est va provoca islamizarea platoului iranian, dar nu și arabizarea acestuia. Mult mai târziu, invaziile turcilor (secolul al XI-lea) și mongolilor (secolul al XIII-lea) oferă, din contră, un exemplu de islamizare și de implantare durabilă a cuceritorilor aproape peste tot, în munții și podișurile orientale. Dominația otomană asupra bazinului Mediteranei (din secolul al XVI-lea și până la primul război mondial, pe alocuri) a rămas superficială. Spre deosebire de populația din țările arabe, cu o compoziție etnică relativ omogenă - mai puțin Irakul, unde se află o importantă minoritate kurdă (iranofonă) -, popularea lumii turco-iraniene creează imaginea unui mozaic: majorității turce în Turcia, iraniene (persane) în Iran și tot iraniene (pashtuni) în Afghanistan, i se adaugă un adevărat mozaic de enclave, uneori importante, de populații iraniene (kurzi - peste 10 milioane, tadjici, baluchi), iraniene turcizate (azerii din nord-vestul Iranului, un sfert din populația acestei țări), turce (turc-meni, cazaci, uzbeci), mongole (hazarii din Afghanistan) mai mult sau mai puțin iranizate, și chiar indiene (brahui), fapt ce demonstrează istoria atât de frământată a regiunii.

Leagăn al monoteismelor, Orientul Mijlociu păstrează și urmele vii ale unor forme religioase cărora le-a servit drept cadru încă din antichitatea timpurie. Cea mai veche dintre religiile Orientului Mijlociu, zoroastrismul nu mai este reprezentat decât prin câteva grupuri de adepți din centrul Iranului, dar se bucură de o anumită considerație printre musulmanii de aici, singurii din lume care îl

consideră și astăzi ca făcând parte dintre „religiile Cărtii”. Bastionul iudaismului este, evident, Israelul, dar în toate țările Orientului Mijlociu există comunități evreiești vechi și uneori importante numeric, stabilite în special în orașe. Prezenta multor creștini, mai ales în rândul populației arabe (8% în Egipt ca și în întreg Orientul Mijlociu, dar 20% în Siria și Irak și 40% în Liban), este cu siguranță una dintre trăsăturile distinctive ale Orientul Mijlociu față de Africa de Nord; dar creștinii sunt împărțiți în mai multe biserici, cu rituri și limbi liturgice proprii: riturile caldeene catolic și nestorian, sirian catolic și iacobit, maronit (în limbile siriacă și arabă), riturile copte catolic și ortodox (în limbile coptă și arabă), riturile armenice catolic și armean (în limba armeană), riturile grecești catolic și ortodox (în limbile greacă și arabă). Totuși, islamul domină pretutindeni, și mai ales islamul sunit, cu cele patru „rituri” (*mazhab*) ale sale: malekit (Egiptul Superior), hanefit (Turcia), hafeit (Yemen, Hedjaz, Egipt, Palestina) și hanbalit (Arabia) (în total, 130 de milioane de credincioși). Urmează apoi islamul siit (50 de milioane de persoane), religia oficială a Iranului de la 1500 încoace (ritul djafarit), dar ale cărei secte sunt prezente și în Irak (yezidisii), Yemen (zaidiții), Oman (kharedjitii), Liban și Siria (druizii, nosairii), Afghanistan (ismailiții) etc. Aceste diviziuni au apărut în cea mai mare parte datorită unor mișcări politico-religioase comparabile celor care, de la kharedjism la khomeinism, trecând prin wahabism (Arabia) și mahdism (Sudan), au punctat cu regularitate istoria Orientului Mijlociu, contribuind astfel la realizarea configurației politice actuale a regiunii.

Toate aceste populații sunt repartizate – foarte inegal – pe o suprafață de aproape 8 milioane de km². Regiunile cele mai populate (peste 40 de locuitori pe km²) sunt zonele de litoral (litoralul Mării Negre, al Mediteranei, al Mării Caspice și Yemenul), precum și câmpiile aluvionare,

inundate periodic, de pe valea Nilului și din Mesopotamia. Marginilor acestor regiuni și anumitor porțiuni de relief din interior, încă echilibrate în privința umidității solului (Anatolia, Kurdistan, Zagros, Alborz), le corespunde o zonă cu populație de o densitate medie (10 - 40 de locuitori pe km²). Ansamblul, încă favorabil agriculturii, constituie „Cornul fertil”: este prin excelență domeniul populațiilor sedentare. Oriunde altundeva, adică în cea mai mare parte a Orientului Mijlociu, precipitațiile nu ating 300 mm pe an: aici se întind stepe și deserturi, singurii locuitori (sub 10 locuitori pe km²) fiind agricultorii din oaze și beduinii (arabi), crescători de dromaderi (nomazii iranieni și turci, crescători de cai și de cămile, frecventează de preferință zonele muntoase).

Dincolo de această primă constatare - a diversității - se impune o a doua - a unității culturale a Orientului Mijlociu - desigur nu imediat perceptibilă, dar într-adevăr fundamentală. Unitatea rezultă din conjugarea a doua serii de factori: 1) Profunzimea istorică. Orientul Mijlociu este leagănul unor civilizații foarte vechi (Egiptul faraonic, Mesopotamia antică și Persia antică, lumea elenistică, Bizanțul), pe care islamul le-a distrus, dar s-a alimentat din ele, urmele lor rămânând, în Orient, omniprezente. 2) Puterea integratoare a islamului. Asimilând și difuzând unele trăsături ale civilizațiilor care l-au precedat, islamul a și inovat considerabil: „religie totalitară” (Rodinson), adică tinzând să înglobeze sferele economicului, socialului și politicului, ca și pe cele ale religiosului, islamul a marcat cu o amprentă originală toate aspectele vieții popoarelor din Orientul Mijlociu. Unitatea Orientului Mijlociu este manifestă îndeosebi prin sistemele tehnice (mai ales în agricultură și meșteșuguri), funciare (administrațiile comunitare, legate de creșterea vitelor sau de irigație) și sociale (organizarea patri-liniară și patriarhală, căsătoria „arabă” cu verișoara paralelă patrilaterală), prin modul de

dispunere a orașelor în jurul unui centru religios și comercial, dar mai ales prin gestionarea diferențelor, caracteristice Orientului Mijlociu și confirmate de islam, sub forma configurațiilor specifice, când ierarhice (ca între religiile Cărtii), când de sinteză (fuziunea contribuțiilor arabe, persane și turcești în civilizația musulmană medievală), când de opoziție complementară (articularea modurilor de viață citadin, rural sedentar și pastoral nomad; repartizarea „etajată” a etniilor arabe, iraniene și turcești pe munte etc). Așadar există într-adevăr, și încă de multă vreme – depășind particularitățile regionale și/sau etnice –, o cultură și o identitate musulmană orientală, observabile, în grade diferite, inclusiv la nemusulmanii din Orientul Mijlociu.

Chiar dacă foarte vechi, această cultură și această identitate nu sunt, totuși, intan-gibile; for „ele puternice ale schimbării le afectează deopotrivă. Cu toate că prezența și „chirurgia colonială s-au dovedit relativ mai discrete în Orientul Mijlociu decât în nordul Africii sau în sudul Asiei, Occidentul a exercitat, din secolul al XIX-lea, o anume fascinație asupra elitelor orientale, care i-au preluat modelele politice și economice (Egiptul lui Muhamad Ali, Turcia lui Atatürk sau Iranul lui Reza Sah, naționalismul și socialismul arab). Eșecul acestor modele a consacrat popularitatea discursului islamist, care denunță Occidentul sub toate aspectele („nici est, nici vest”). Conflictele ce sfâșie Orientul Mijlociu la ora actuală (în Liban, Iran și Irak, în Afghanistan) apar, dincolo de cauzele lor factuale, ca expresie extremă a acestui antagonism. Mai intervin și alte date: în trei decenii, populația Orientului Mijlociu s-a dublat; dar mai ales, pentru prima oară, populația urbană a devenit sau este pe cale de a deveni majoritară în aproape toate țările din regiune. Acestui fapt istoric major îi datorează revoluția iraniană din 1978 – 1979 de exemplu, unele dintre caracteristicile

sale sociologice dintre cele mai remarcabile.

Orientul Mijlociu oferă așadar antropologiei un domeniu de o bogăție imensă. Or, fapt destul de curios, antropologia nu s-a interesat decât foarte târziu de această zonă, iar lucrările referitoare la regiunea în discuție continuă să acuze, atât cantitativ, cât și calitativ, o întârziere considerabilă față de cercetările asupra altor terenuri. Putem distinge trei perioade: 1) până la primul război mondial, cunoașterea popoarelor și culturilor din Orientul Mijlociu s-a făcut aproape exclusiv prin intermediul povestirilor unor exploratori sau călători, cu defectele obișnuite acestui tip de documente, dintre care unele reprezintă, totuși, până în zilele noastre, surse de o valoare fără egal (Blunt, Burckhardt, Burton, Gobineau, Niebuhr, Palgrave, Vambery etc.); 2) prezența colonială din perioada interbelică se remarcă prin creșterea numărului de lucrări mai sistematice și mai precise, dar care rămân în esență descriptive, cum sunt cele ale lui Doughty, A. Musil, de Philby, B. Thomas și, în Franța, R. Montagne și echipa de la Institut Français din Damasc (Boucheman, Charles etc.); 3) după război, ultimii mari exploratori (Thesiger) cedează locul primilor antropologi demni de acest nume (Barth, 1961; Salim, 1962). Numai că aceștia vor rămâne puțini, mai ales în Franța. Relativa dizgrație în care se găsește antropologia tine pe de-o parte de cauze conjuncturale (dificultăți de acces pe teren datorită neîncrederii orientalilor față de o știință pe care ei o asociau cu spionajul și colonialismul), iar pe de alta, de cauze mai profunde: vestigiile unei etnologii marcate de fascinația „sălbaticilor”, dar mai cu seamă concurența unui orientalism moștenitor al unei tradiții îndelungate de erudiție și al unei sume de achiziții incontestabile. Poziția dominantă a orientalismului a cantonat multă vreme, în Orientul Mijlociu, etnologia în studiul riturilor și credințelor populare, al aspectelor cotidiene ale vieții

societăților contemporane (rurale mai ales), considerate reziduuri folclorice ale unor subiecte considerate a fi „nobile”. Obligația de a lupta pe două fronturi a generat, în Franța mai ales (J. Berque, M. Rodinson), câteva sinteze întru totul remarcabile, dar care nu au atras suficient de mult atenția. În ciuda carențelor, rezultatele nu sunt total neglijabile. Pentru a progresa – și tocmai aceasta pune în practică noua generație de cercetători –, etnologia Orientului Mijlociu trebuie să asimileze contribuțiile orientalismului, eliberându-se totodată de propriile ei dificultăți și dedicându-se specificității zonale a problematicii pur antropologice.

J.-P. DIGARD

BARTH F., 1961, *Nomads of South Persia, the Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy*, Universitetes Etnografisk Museum, Oslo.

— BERQUE J., 1957, *Histoire sociale d'un village égyptien au XX^e siècle*, Mouton, Paris – Haga.

— CHELHOD J., 1966, „L'Orient arabe, un secteur délaissé de l'ethnologie française”, în *Objets et mondes*, VI, 1: 31 – 48; 1971, *Le droit dans la société bedouine Recherches ethnologiques sur le droit ou droit coutumier des Bedouins* Librairie Marcel Riviere, Paris.

— CURSENIER J., 1975, *Economie et parente, leurs affinités de structure dans le domaine turc et dans le domaine arabe*, Mouton, Paris – Haga.

— DIGARD J.

— P., 1978, „Perspectives anthropologiques sur l'islam”, în *Revue française de sociologie*, XIX, 4: 497 – 523; 1981, *Techniques des nomades Baxtvāri d'Iran*, Cambridge University Press – Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge – Paris.

— EICKELMAN D.F., 1981, *The Middle East, an Anthropological Approach*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

— GOKALP A., 1980, *Tetes rouges et bouches noires, une confrerie tribale de l'Ouest anatolien*, Société d'Ethnographie, Paris.

— RODINSON M., 1980, *La fascination de l'islam*, Maspero, Paris.

— SALIM S.M., 1962, *Marsh Dwellers of the euphrate's Delta*, The Athlone Press, Londra.

— SWEET L. (ed.), 1970, *Peoples and Cultures of the Middle East, an Anthropological Reader*, The Natural History Press, Garden City - New York.

— WEEKES R.V., 1985, *Muslim Peoples, a Worldethnographic Survey*, Greenwood Press, Westport, Connecticut.

ORIGINEA ANTROPOLOGIEI

Antichitatea

Cuvântul este grecesc, dar recent: nimeni în antichitate nu se desemna pe sine ca antropolog (sau etnograf); în schimb, înțelegea în sens larg, ca studiu al alterității (a-i gândi pe ceilalți și pe tine însuți), antropologia era, în acea vreme, bine reprezentată. Încă de la Homer și Hesiod vor fi fixate marile diviziuni inițiale: între animale și zei, omul e definit ca „mâncător de pâine” (agricultor, sacrificator de animale, destinat căsătoriei și menit morții). Ulise, din această perspectivă primul antropolog, probează amintita paradigmă străbătând teritorii îndepărtate, barbare sau de-a dreptul sălbatice.

În secolul al VI-lea I. Cr., în cetățile Ioniei se făureau noi instrumente intelectuale. *Historia*, spiritul anchetei, rezumă această atitudine. Hecateu din Milet redacta o *Periegesa*, descriere a locurilor și a caracteristicilor acestora, a popoarelor și obiceiurilor lor. Herodot pare însă a fi eroul întemeietor, prin scrierile sale înfățișându-le grecilor o oglindă cu mai multe fațete și construind o reprezentare a lumii în care inversiunea și simetria joacă un rol deosebit de important. Călător curios, el raționează

în termenii sistemelor culturale. Din perechea antinomică grec/barbar, el construiește o opoziție în primul rând politică: barbarul se supune unui rege, grecul locuiește în cetate și se supune legii (*nomos*).

În secolele ce urmează, opoziția rezistă, însă din politică, diferențierea devine culturală: greците este mai întâi o chestiune de educație. Cetatea rămâne orizontul de viață și gândire, însă intelectualii au tendința de a o înconjura cu „ceilalți”, de cele mai multe ori creații fictive, cu ajutorul cărora ei inventează exotismul său, într-o manieră mai serioasă, se angajează în critica propriei lor societăți prin punerea în discuție a propriei înțelepciuni: e proslăvită astfel superioritatea înțeleptului oriental sau cea a „bunului sălbatic”. Pe teren, etnografia, rămânând o știință grecească, va fi de acum înainte scrisă la cererea și în beneficiul romanilor. Astfel vor proceda Polibiu și Posidoniu, în Spania și, respectiv, Galia. Rămâne însă, pentru o vreme, deschisă întrebarea: unde trebuie plasați romanii, care nu sunt nici greci, nici barbari?

F. HARTOG

HARTOG F., 1980, *Le miroir d'Herodote, Essai sur la representation de l'autre*, Gallimard, Paris; 1982, „Des lieux et des hommes”, postfață la Homer, *Odysee*, trad. de P. Jaccottet, La Découverte, Paris: 415 - 428. - MOMIGLIANO A., 1976, *Alien Wisdom*, Cambridge University Press Cambridge (trad. fi *Les limites de l'hellenisation Sagesses barbares* La Découverte Paris „1979).

— TRUDINGER K., 1918, *Studien zur Geschichte der griechisch-romischen Ethnographie*, Basel.

2. Secolele al XVI-lea - al XVIII-lea

Mențiuni ale termenului „antropologie” pot fi reperate încă din secolul al XVI-lea: Magnus Hundt, *Anthropologia de dominis dignitate, natura et proprietatibus*, 1501; Galazzo Capella, *Anthropologia*,

Veneția, 1533. Cercetarea fizică și cercetarea morală a omului se conjugă în aceste lucrări. Pe la 1580, Juan Huarte (*Examen de ingenios para las ciencias*) arată corespondența dintre facultăți, temperamente și științe.

Odată cu literatura de călătorie, cu problemele ridicate de diferitele tipuri de colonizare, de procedurile de convertire, se instituie comparatismul. Pluralitatea religiilor și a societăților, păstrând o referință la un universal uman, pune sub semnul întrebării paradigma creștină a providentialismului. Pe această linie se înscriu Montaigne cu *Eseurile* sale (1580), apoi istorici precum Loys Le Roy (*De la vicissitude ou variete des choses en l'univers*, 1575) și La Popeliniere (*Histoire des histoires*, 1599).

Savanții se emancipează de ontologiile totalizante, de enciclopediile ce înscriau omul în *scala naturae* sau *analogia entis*. Exploratorii, geometrii, pictorii, inginerii inventează alte coordonate. Împotriva latinei bartoliștilor, jargon de corporație și secret al meseriei, juriștii umaniști (Bodin, Pasquier, Du Ri vai!) susțin o metodă comparatistă care datorează mult filologilor și include diverse discipline (litere și arte) în formarea unui jurist. Dreptul natural este o metodă comparatistă (F. Vittoria, *Războiul cu indienii*, 1539).

Problema universalității este una a raționalizării practicilor, ca de exemplu în economia politică a lui Montehretien (1615). Măsura omului nu mai e dată de analogia dintre microcosmos și macrocosmos, ci de experiența variațiilor instituționale istorice și locale. Diferența fusese o realitate, ea devenea acum o problemă. „Liber-cugetătorii vor practica această metodă comparatistă (La Mothe Le Vayer, *Neuf dialogues faits à l'imitation des Anciens*, 1632). Însă interesul moraliștilor se îndreaptă mai mult asupra codurilor nedecarate, neinstituționalizate, asupra moravurilor și pasiunilor,

asupra a ceea ce în teologie constituie harul, iar în literatură spiritul. Romanul, teatrul, dar și discuțiile spirituale ne oferă lecții de antropologie.

Machiavelli distingea între virtuțile private și cele publice în funcție de rolurile sociale (*Principele*, 1515). Balthazar Gracian realizează portrete și scrie un tratat de retorică (*Agudeza y arte de ingenio*, 1647) și un tratat despre înțelepciunea curteanului (*Oracolo manual y arte de prudencia*, 1647). După Conciliul de la Trento (1545), Ignatiu de Loyola și iezuiții răspund Reformei și drepturilor subiectivității private instituind o știință a lumii, cazuistica, variațiune antropologică ce neagă aplicabilitatea normelor universale la diversele condiții sociale. Pluralitatea arbitrarului social este încă o imagine a harului și a voinței divine.

Moraliștii integrează în metoda lor de variațiune sufletul animalelor și popoarele altor lumi. Semnele pasiunilor însoțesc și traduc mișcările umorilor, iar fiecare pasiune se dovedește a fi un dispozitiv aflat în relație cu altele. Apar în acea vreme numeroase tratate asupra pasiunilor: Pierre Le Moyne, *Gallerie de peintures morales* (1640); Louis de l'Esclache, *Philosophie morale*, în cincizeci de tablouri; Jean-François Senault, *L'usage des passions* (1641); Cureau de La Chambre, *L'art de connaître les hommes* (1659).

Metoda iatromecaniciștilor se transpune în articularea originală a caracterelor, condițiilor, situațiilor. În această privință, *Etica* lui Spinoza este, cel puțin în cărțile III și IV, o antropologie, o antropologie căreia *Tractatus theologico-politicus* (1670) îi oferă metoda. *Les passions de l'âme* a lui Descartes (1649) constituie o altă antropologie.

Dacă antropologia este știința particularităților umane, ea se opune filosofiei carteziene a *cogito-ului* și provine din reducția acesteia. Cu toate acestea, ea nu se

opune universalității dreptului natural și a rațiunii. Definirea naturii umane ca sistem de pasiuni și perspectivism nu constituie un studiu al figurilor istorice ale rațiunii (Hobbes, *Despre natura umană*, 1650 și de *Homine*, 1658). Există de asemenea și un caracter universal al sensibilului atunci când acesta este gândit ca un dat imediat și nu ca practică și istorie (Locke, *Eseu asupra inteligenței umane*, 1690). În schimb, am putea fi tentați să vedem în proiectul enciclopedic al lui Leibniz o antropologie, deoarece el studiază totalitatea cunoștințelor implicate, dar și implicite, în practici și tehnici: teorii într-o anumită măsură naturale.

Mai trebuie remarcat și faptul că, în secolul al XVII-lea, sensul istoric al cuvântului „antropolog” corespunde antropomorfismului nostru. Absent din dicționarul lui Furetière, termenul este întâlnit cu acest sens la Leibniz (*Discurs despre metafizică*, 1686). Malebranche afirmă: „să umanizăm totul” (*Entretiens sur la métaphysique et la religion*, 1688). Secta antropomorfiștilor (*Enciclopedia* lui Diderot și d’Alembert, 1751; *Dicționarul filosofic* al lui Voltaire, 1764), preia în sensul lor propriu expresiile figurate pe care Sfântul Duh le întrebuițează în Scriptură pentru a fi pe măsura inteligenței umane. În același timp, și încă și mai des atestat, sensul anatomic și fizic al antropologiei ne trimite către o secțiune a științei economice: arta de a gestiona, de a economisi mijloacele în vederea atingerii scopurilor (*Dicționarul* lui Richelet, 1679).

Antropologia este astfel un tratat asupra omului ca ființă vie sau chiar o antropografie: *Enciclopedia* citează operele lui Jean Riolan (Paris, 1649), Kerkring (Amsterdam, 1671), Cowper (Londra, 1697), Drake (Londra, 1607 și 1627), Teichmeyer (Genova, 1739). Lucrarea anonimă *Venus metafizică* (Berlin, 1752) îl citează pe Johann Sperling (1688).

Paradoxal este faptul că prezentarea articulării dintre fizic și etic la om o întâlnim tocmai în articolul *Anatomie*. Și asta cu privire la o problemă medicală: dreptul de a încerca o operație chirurgicală asupra unui condamnat. Era nevoie de condiția expresă a consimțământului acestuia, de maximum de precauții medicale și de grațierea condamnatului în caz de reușită. Dar definind umanitatea ca ceea ce este util oamenilor, o morală a salvării și a prețului suferinței este înlocuită cu o etică a imanentei, o artă de a gestiona viața omului.

Or, antropologia secolului al XVIII-lea se raportează la o critică a religiilor revelate, dar și la o critică a religiei naturale sau a dreptului natural, la o critică a universalului. Diderot (*Supplement au voyage de Bougainville*, 1772) și Linguet (*Théorie des lois civiles*, 1767) critică dreptul natural ca normă universală și demonstrează faptul că acesta este realizat după modelul dreptului pozitiv al diverselor societăți, împrumutându-și conținutul din religiile revelate. Pretinsa lui universalitate nu semnifică decât dominația doctrinei și a unui corp de învățați ce exercită puterea. Hume (*Istoria naturală a religiilor*, 1757 și *Dialoguri asupra religiei naturale*, 1779, postumă) urmează o altă metodă, analizând religia ca pe un sistem de pasiuni.

Voltaire (*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, începând cu 1765), criticând deopotrivă noțiunea de „progres istoric” și modelul unei dezvoltări organice, aplică pyrrhonismul în istorie: istoria, înainte de a fi istorie a omului, este istorie a globului, înainte de a fi istorie a popoarelor creștine, este timpul imemorial al popoarelor uitate, este istoria moravurilor, a artelor și a științelor, împotriva istoriei politice a marilor personalități și a marilor evenimente. Împotriva providentialismului, dar și împotriva ideii unui progres al rațiunii, scena istoriei se afirmă ca pură aparență și contingentă.

Modelele de periodizare sunt diverse: Turgot scrie, pentru chinezi, o istorie economică a omenirii pornind de la o tipologie a culturii și proprietății (*Reflexions sur la formation et la distribution des richesses*, 1766). În *Second discours sur l'histoire universelle* (1751), el formulează legea celor trei stadii, lege reluată apoi de Auguste Comte. Condorcet articulează periodizarea după principiul crizelor (*Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain*, 1793, postumă).

Împotriva periodizării, analiza particularităților se prezintă la numeroși autori ca o cheie a eticii și istoriei. A fost reținută lecția lui Spinoza despre schimbul de determinări între natură și societate. Mably oferă un astfel de exemplu, considerând legislatorul și istoricul (o singură definiție pentru ambele roluri) ca pe niște fizicieni ai naturii umane: ca și în mecanismul legislativ, există și pentru pasiuni sisteme de compensare.

În analiza instituțiilor, Montesquieu construiește sisteme de variabile: acțiunea reciprocă a legilor și a moravurilor duce la constituirea tipurilor de umanitate. Definirea unui spirit al popoarelor face să prevaleze continuitatea în istorie: opunându-se discontinuității domniilor, a războaielor, a tratatelor, politica împrumută de la fizică analiza factorilor și schema continuativă a transformărilor insesizabile. Problema nu mai este cea a autorității legilor, ci a acțiunii acestora (*L'esprit des lois*, 1748).

Conflictul dintre fiziocrați și adversarii lor (Mably, Linguet, Galiani, Rousseau etc.) apare în definirea unei fizici sociale, a unui mecanism al legilor. Antropologia se va așeza mai degrabă de partea antifiziocraților, care, opunându-se confuziei dintre dreptul natural și realitatea istorică, practică o analiză a particularităților.

Diferențierea raselor ridică probleme în măsura în care se presupune că omenirea are o origine unică, în

măsura în care istoria sacră este tratată ca istorie a umanității. Însă Rousseau își pune întrebarea cum poate fi cunoscută originea omenirii printre atâtea alte specii, atâta vreme cât până și limitele spațiale ale fiecărui popor, după atâtea migrații și amestecuri, au devenit indiscernabile: adevărata problemă constă în elaborarea unei teorii a coordonatelor observatorului (soldat, negustor, misionar, naturalist, antic sau modern), în vederea realizării unei teorii a distincției dintre om și satir, dintre fiară și zeu. Discursul lui Rousseau susține o metodă antropologică prin afirmația: „să dăm la o parte faptele”, aceasta deoarece conceptele de „stare a naturii”, „natură umană”, „drept natural” sunt solidare cu metafizicile ce descriu coordonatele istorice și instituționale ale definițiilor omului (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755). Istoria omului se dovedește a fi o tipologie a societăților: vânători, păstori, proprietari de pământuri și orașeni. Critica societății civile ca sfârșit al istoriei se realizează prin analiza condițiilor conflictuale ale luării în stăpânire a pământului.

Abordarea pluralistă a spiritului popoarelor și a spiritului legilor este însoțită, în secolul al XVIII-lea, de o reflecție asupra statutului sensibilului, reflecție ce opune metafizicii tomiste a facultăților și filosofiei ego-ului, o teorie a experienței sensibile, substituind problematica uniunii dintre suflet și trup cu o problematică a unității sufletului și trupului, întemeiată pe istoria unei organizări (La Mettrie, *Histoire naturelle de l'âme*, 1745). Simțurile analizează, ele nu sunt un imediat, ci un ansamblu de dispozitive și operații, de practici și experiențe ce modelează educația, instituțiile. Nu e însă convenabil să luăm apărarea istoriei și nici să substituim procesului de formare voluntarismul: acesta este sensul criticii pe care Diderot o face lucrărilor lui Helvetius (*De l'esprit*, 1758; *De l'homme*, 1772). Mecanismul acestor medieri este

studiat de Condillac în *Trăite des sensations* (1755), ca și de Diderot în două din *Scrisorile* sale, cea despre Orbi și cea despre Surzi și Muți: anatomia metafizică presupune a-l descompune pe om în tot atâția subiecți câte simțuri are acesta, în a gândi schimbul de informație dintre acești subiecți și unitatea de-conștiință ca pe un rezultat al unui proces. De asemenea, realizarea unei lingvistici non-car teziene va face să prevaleze situațiile retorice asupra paradigmei didactice a logicii, locul subiectului receptor asupra celui emitent, variația locului discursului asupra naturii obiectului acestuia. Orice limbă constituie o cunoaștere implicită, orice cunoaștere fiind la rândul ei o versiune, o expresie a realului. Aceasta este teza lui Condillac, a ecuației limbă - știință, însă nici la el, ca de altfel nici la Diderot sau la Dumarsais, limba nu funcționează, în ultimă instanță, ca factor de determinare.

Antropologia din punct de vedere pragmatic (Kant, 1798) este o versiune empirică a subiectivității ce nu pune însă în discuție transcendentalul, rămânând dependentă de acesta. Există o solidaritate între reducerea sensibilului la empiric și ierarhia raselor umane. Dincolo de granițele Europei, descrierea fizică are sensul unei excluderi, transcendentalul nu operează la populațiile negroide (*Despre diferitele rase umane*, 1775 - 1777; *Definirea conceptului de rasă umană*, 1785). E clar faptul că, în numele rasei, unele societăți sunt eliminate din teritoriul juridic și că rațiunea practică nu e prea preocupată să identifice echivalentele dreptului atunci când situația nu este cea a societății civile. Aici rezidă diferența ideologică între Kant și Rousseau.

Unui naturalist precum Buffon i se potrivește foarte bine o teorie a facultăților. Prefața antropologiei sale (*De l'homme*, 1749) e dualistă în privința raporturilor dintre suflet și corp. Apoi, folosind aproape terminologia lui Condillac, el vorbește despre diferitele simțuri ale omului

ca despre niște operațiuni. În fine, lucrarea *Varietes dans l'espece humaine* vorbește, în termenii fizicii și fiziologiei, despre ceea ce se constituie ca efect al obiceiurilor și moravurilor. E adevărat că acum nu mai e vorba despre europeni: când Buffon elaborează analogia dintre istoria naturală și istoria civilă, el nu se referă la obiceiurile societăților și la codurile lor nedecarate, aceasta deoarece percepția noastră nu le identifică pe acestea ca instituții.

În unele istorii universale ale omenirii (*Ideile* lui Herder, de pildă, scrise între 1784 - 1791), poate fi întâlnită o negare a formelor non-juridice asociată unei istorii a sistemelor de expresie: alianță paradoxală a doua ipoteze, alianță ce susține problematica opoziției dintre popoarele primitive și cele ce dovedesc o maturitate a rațiunii: universalul servește, în acest caz, drept refugiu spiritualului, deși e la rându-i marginalizat de critica religiilor revelate.

Aceste contradicții fac parte din istoria antropologiei, întrucât aceasta se constituie prin reducerea unei filosofii a subiectivității, dar mai cu seamă prin critica raportului dintre practici și discursuri. Filosofia lui Vico este în această privință exemplară: *Scienza nuova* (1725 și 1744) elaborează o periodizare întemeiată pe analogia dintre discursuri, instituții și practici. Numele zeilor sunt în același timp semnificantul istoriei popoarelor și monument al legilor: cartea lui Vico se ocupă de materia semnelor și, în același timp, de polisemia practicilor omenești.

Cheia mitologiei se află astfel în istoria reală a popoarelor (Blanchini, *La istoria universale provata con monumenti et figurata con simboli de gli antiqui*, Roma, 1697; De Brosses, *Le culte des dieux fetiches ou parallele de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Negritie*, 1790). În mod analog, cheia fizicii se află în practicile omenești, în istoria tehnicilor. Aceasta este o idee a lui Leibniz. De asemenea, e o teză a lui Fontenelle,

utilizată în analogia dintre antici și moderni, dintre fabulă și știință (*L'origine des fables*, 1724). Filosofia noastră nu are alt principiu decât filosofia primelor secole sau cea a popoarelor așa-zis sălbatice. Noi aplicăm, în analiza fenomenelor naturale, tehnicile și practicile noastre. Fontenelle caută echivalente și reduce opoziția dintre rațional și irațional, părând să respingă astfel noțiunea de "progres liniar". Paradigma abstracțiunii, în dubla sa formă, a metafizicii și matematicii, a fost criticată de nominaliști: după Locke și Hume, Diderot (*Interpretation de la nature*, 1754) critică matematica în calitatea ei de paradigmă a fizicii și, citându-l pe Bacon cu al său *Novum Organum*, consideră matematica doar un instrument, o tehnică.

Odată cu Revoluția, discursurile, altă dată critice și speculative, devin programatice: din academii și până în școli, teoria își schimbă conținutul pentru că își schimbă și funcția. S-ar putea ca ceea s-a numit progres al Luminilor, departe de a fi expresia unui secol întreg, să nu fie decât firul conducător spre noi practici.

F. MARKOVITS

BLOCH O. (ed.), *Le materialisme du XVIII siècle et la littérature clandestine*, Vrin, Paris.

— CASSIRER E., *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen (trad. fr. *La philosophie des lumières*, Fayard, Paris, 1966).

— Centre Meridional de Rencontre sur le XVIIe siècle, 1982, *La conversion au XVIIe siècle*, CMR 17, Marsilia.

— DERATHE R., 1970, *Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris.

— DOCKES P., 1969, *L'espace dans le pensée économique du XVIIe au XVIIIe siècle*, Flammarion, Paris.

— DUCHET M., 1971, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Maspero, Paris.

— ELSTER J., 1975, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Aubier, Paris.

— FOUCAULT M., 1966, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris. 1961, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris; 1963, *Naissance de la clinique*, PUF, Paris.

— GUSDORF G., 1973, *L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*; t. VI, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, Payot, Paris.

— HÂRSIN P., 1928, *Les doctrines monétaires et financières en France du XVII^e au XVIII^e siècle*, Alcan, Paris.

— HAZARD P., 1935, *La crise de la conscience européenne (1680 - 1715)*, Boivin, Paris. 1963, *La pensée européenne au XVIII^e siècle de Montesquieu à Lessing*, Fayard, Paris.

— HUBERT R., 1923, *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie*, Lille.

— KOYRE A., 1957, *From the Close World to the Infinite Universe*, John Hopkins Press, Baltimore (trad. fr. *Du monde clos à l'univers infini*, Hermann, Paris, 1962).

— MacPHERSON CB., 1962, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Gallimard, Paris, 1973).

— MARKOVITS F., 1986, *L'ordre des échanges: philosophie de l'économie du discours au XVIII^e siècle en France*, PUF, Paris.

— PINTARD R., 1983, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Slatkine, Geneva - Paris.

— ROGER J., 1971, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle*, Armand Colin, Paris.

— SCHLANGER J., 1971, *Les métaphores de l'organisme*, Vrin, Paris.

— SERRES M., 1968, *Hermès*; t. I, *La*

communication, Editions de Minuit, Paris. 1974, *Hermes*; t. III, *La traduction*, Editions de Minuit, Paris.

— VILLEY M., 1975, *La formation de la pensée juridique moderne*, Montehretien, Paris.

De la începutul secolului al XIX-lea până în 1860

Pe parcursul primei jumătăți a secolului al XIX-lea, domeniul cunoașterii numit uneori „istoria naturală a omului”, alteori „antropologie”, capătă un conținut specific: „variațiile speciei umane” (Jauffret, în Copans, Jamin, 1978). În același timp cu definirea materiei înseși a ceea ce nu mai este doar o meditație sau o reflecție, ci se dorește a fi investigație, cunoaștere pozitivă a omului privit sub triplu aspect: fizic, intelectual și moral, sunt emise regulile observării acestuia și sunt propuse modelele sale de analiză. Până atunci de natură speculativă și sintetică, antropologia tinde să se impună ca o disciplină empirică și comparativă, aflată în căutarea unor „terenuri” de anchetă, a unor forme instituționalizate de existență și de recunoaștere, a unei metodologii unitare și a unui cadru conceptual de reflecție.

Oricare va fi fost influența unor autori precum J.-N. Demeunier (1776) sau C. Meiners (1785) asupra evoluției antropologiei ca disciplină și asupra fixării terminologiei, conceperea unei științe totalizante și pozitive a omului (Foucault, 1966) se datorează unui grup de gânditori și savanți din vremea Consulatului, cunoscuți încă din acea vreme sub numele de „Ideologi”; tot de acest grup se leagă și prima încercare de instituționalizare a acestei științe (Stocking, 1964). Creată sub egida lor în 1799, Société des Observateurs de l’Homme, animată de naturalistul L.-F. Jauffret, va funcționa ca o secțiune antropologică și etnografică a ramurii științelor morale și politice din Institut (Gusdorf, 1978); societatea va contribui la definirea programului științific al expediției căpitanului Baudin pe tărâm austral (1800-1804), iar cu această ocazie

va publica unul din primele ghiduri de anchetă din istoria antropologiei, ghid redactat de J.-M. Gerando în 1800. Lucrarea *Considerations sur les méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages* prefigurează celelalte două chestionare care, mai târziu, vor sluji la codificarea metodelor de anchetă în antropologie: *Instruction generale adressee aux voyageurs*, publicată în 1839 de Société Ethnologique din Paris, și *Notes and Queries on Anthropology* (1874), a cărei schiță fusese publicată încă din 1843 de British Association or the Advancement of Science.

Inspirându-se - mai degrabă decât din determinismul, după opinia lor, reducionista, al lui Montesquieu sau din „speculațiile” lui Rousseau - din empirismul lui Locke, din senzualismul lui Condillac și deopotrivă din materialismul lui d'Holbach și

Helvetius, Ideologii (printre care se numărau Destutt de Tracy, Cabanis, Volney, Pinel, De Gerando, Garat, Moreau de la Sarthe etc.) sunt preocupați de analiza legilor naturale ale intelectului uman, așa cum apar ele în realizările, «geografia și istoria sa.

Renunțând la orice explicație de tip transcendentă, ei se bazează esențialmente pe stabilirea și culegerea de fapte, a căror tratare analitică se va face fie după modelul matematic (Garat, pe urmele lui Condorcet), fie după modelul lingvistic (Volney, Destutt de Tracy), fie chiar după cel practicat atunci în științele naturii (Pinel, Cabanis sau A. de Humboldt, apropiat lor).

Cel dintâi domeniu al *ideologiei* - studiul senzațiilor și al nașterii ideilor - se deschide direct către o antropologie care din acel moment poate fi numită de teren și care integrează în proiectul său perspectiva istorică, chiar arheologică. Se pune problema să te „deplasezi” acolo unde se presupune că formarea ideilor poate fi înțeleasă optim (optim pentru că e simplu): printre

popoarele „sălbatică” sau antice, printre cei defavorizați (săraci, surdo-muți), printre agricultori sau munteni, categorii care, fie dispărute, fie supraviețuind, fie ocolite de curentul civilizator, sunt din acel moment investite cu o autoritate atât istorică, cât și logică. Asemenea alienistului Pinal, care se străduia să înțeleagă mai întâi felul în care delirează nebunii, pentru a încerca apoi să le înfățișeze înțelepților felul în care ei raționează, filosoful de Gerando înțelegea să înfățișeze felul în care gândește omul civilizat, îndemnând la învățarea limbilor sălbaticilor. De Gerando va fi primul care va formula principiul a ceea ce mai târziu se va numi observație participativă: „Cel dintâi mijloc de a-i cunoaște cu adevărat pe sălbatici este acela de a deveni, într-un anume fel, asemenea unuia dintre ei; și poți face aceasta învățându-le limba” (în Copans, Jamin, 1978: 138). Punându-și întrebări cu privire la condițiile de existență a unei științe a omului despre om, Ideologii vor ajunge la elaborarea unei teorii și a unei practici a cunoașterii antropologice, teorie și practică menite nu doar să explice fenomenele umane, ci și să organizeze gestiunea lor socială și să planifice viitorul lor politic – program pe care, câteva decenii mai târziu, A. Comte îl va atașa sociologiei, considerată nu doar știință ci, deopotrivă, și tehnică a socialului.

În pofida dizgrației în care au căzut la începutul Imperiului, Ideologii au contribuit în mod incontestabil la fixarea cadrelor conceptuale, instituționale și didactice ale antropologiei secolului al XIX-lea. Fie și numai prin intermediul unor personalități precum Jefferson, Stuart Mill, Dugald Stewart și Th. Brown (inspirator al lui Spencer), personalități care i-au citit și cunoscut, ei și-au făcut simțită influența și în alte scoli naționale, în cazul de față americană și engleză. Unul din principalele obiecte ale reflecției lor – diversitatea speciei umane –, pe care au încercat să-l abordeze prin fuzionarea a doua tendințe de

gândire (umanistă și naturalistă), va constitui mai apoi o preocupare intelectuală dominantă. Însă dezbaterea va avea tendința să se focalizeze pe fundamentele *naturale* ale diversității umane, adică pe studiul raselor, ce va forma domeniul unei discipline cunoscute sub numele de „etnologie”.

Controversa privind monogenismul și poligenismul ce marchează prima jumătate a secolului al XIX-lea – și care se va exprima în cadrul societăților etnologice precum cele din Paris (întemeiată în 1839), din New York (1842) și din Londra (1843) – pune din nou problema clasificării raselor umane și a criteriilor (caracteristici anatomice sau expresii idiomatice) utilizate în această clasificare. Partizanii permanentei trăsăturilor lingvistice (A. Balbi, J.C. Prichard, F. Schlegel) și susținătorii caracterului inalterabil al caracteristicilor anatomice (W.

— F Edwards, W. Lawrence, S.G. Morton) se înfruntă pe terenul clasificării rasiale, clasificare ce devine, în era *principiului* naționalităților, o miză politică. Comparatismul în anatomie (Blumenbach) și în filologie (E. Bopp, W. Jones) oferă antropologiei, și în particular monogenismului, modele de inteligibilitate pentru înțelegerea diferențierilor rasiale. În paralel, prin lucrările lui Balbi, E.-F. Jomard și K. Ritter, studiul uzanțelor, al moravurilor, al religiilor, al tradițiilor, este pus în relație cu examinarea datelor fizice și lingvistice. În Statele Unite, Smithsonian Institution, creat în 1846, va subvenționa primele cercetări și publicații propriu-zis etnografice, direcții cărora A. Gallatin, H.R. Schoolcraft și H. Hale le vor da un impuls decisiv; tot în această perioadă, L.H. Morgan își publică primele lucrări despre irochezi.

Prima sistematizare a noțiunii de „rasă” i se datorează fiziologului W.-F. Edwards, care o definește atât prin caracteristicile fizice, cât și prin trăsăturile intelectuale și morale, articularea fizicului cu moralul

realizându-se nu sub forma „raporturilor necesare”, ci pe baza „coincidențelor”. În scrisoarea sa către A. Thierry (1829), străduindu-se să stabilească filiația existentă între vechile tipuri rasiale, identificate de istoric, și populația modernă a Franței, Edwards ajunge la concluzia caracterului inalterabil al „principalelor caracteristici fizice ale unui popor”. În cadrul aceleiași direcții întâlnim postulatul influenței raselor asupra istoriei și destinul politic al națiunilor. Tocmai în această articulare a rasei, istoriei și naționalității, E. Th. Hamy va percepe emergenta unei „științe noi”, a cărei moștenire va fi revendicată atât de P. Broca și școala antropologică franceză, cât și de antropologii nord-americani J.C. Nott și

R. Gliddon.

În Marea Britanie, dimpotrivă, antropologia se orientează, prin Prichard, către o perspectivă istorică și lingvistică.

Pornind de la lucrările lui Ch. Bunsen și Jones și inspirându-se din filosofia morală a lui Dugald-Stewart, Prichard, în ale sale *Researches into the Physical History of Mankind* (1813, 1836 - 1847), adună materiale ce țin de organizarea fizică, de lingvistică, de psihologie și etnografie, cu scopul de a expune teoria unității speciei umane și de a furniza argumente în favoarea cronologiei biblice. „Problema etnologică”, conform expresiei lui Stocking (1987), are după Prichard un aspect biologic (cercetarea cauzelor diversității rasiale) și un aspect istoric (străbaterea drumului dinspre actuala clasificare pe rase și până la cuplul originar). Patru din cele cinci volume ale lucrării *Researches* sunt consacrate istoriei și etnografiei diferitelor națiuni ale globului, ordinea geografică fiind privilegiată (și, prin aceasta, influența agenților fizici) în detrimentul clasificării rasiale. Întrucât variațiile speciei umane pot fi puse pe seama acțiunii mediului, felului de viață sau a obiceiurilor, unitatea

speciei poate fi demonstrată cu ajutorul datelor fizice și fiziologice (investigarea analogică permițând compararea raselor umane cu speciile animale înrudite), psihologice (existența facultăților mintale comune tuturor popoarelor) și etnografice.

Plasată sub semnul a ceea ce E. Dieffenbach numea *the cherished unity of mankind*, societatea etnologică din Londra se orientează, prin Th. Hodgkin și Prichard, către o explicare a diferențelor rasiale prin prisma influenței mediului înconjurător. În ceea ce o privește, școala americană de antropologie, reprezentată de Morton, Nott și Gliddon, ale căror concepții poligeniste vor duce la luări de poziție politice, mai ales în favoarea sclavagismului (Stanton, 1960), se va ocupa de domeniul studiului biologic.

În anii 1860, descoperirile arheologice și paleontologice ale lui J. Boucher de Perthes și C. Lyell vor duce la remanieri conceptuale în domeniul antropologiei: evidențierea vechii umanități pune în discuție varianta biblică a creației. Apariția societăților de antropologie (Paris, 1859; Londra, 1863; Berlin, 1869) traduce trecerea de la o problemă etnologică centrată pe istoria raselor umane (Hodgkin, Prichard) la o știință a omului în general sau antropologie (P. Broca, J. Hunt, A. de Quatrefages). Afirmându-și pe deplin filiația cu Ideologii, acest curent dorește să stabilească legăturile dintre natura biologică, socială și culturală a omului. În același timp, în Marea Britanie evoluționismul furnizează un soi de *dialectical synthesis* între monogenism și poligenism (Stocking, 1987). Totuși, antropologia americană va fi cea care va avansa un principiu explicativ care să dea seamă deopotrivă de funcționarea și de dezvoltarea societăților antice, sălbatice sau moderne: începând cu anul 1860, L.H. Morgan începe să studieze aspectul care face ca societățile să fie asemănătoare și diferite deopotrivă, care asigură

coeziunea lor internă (Duchet, 1984) - sistemele de înrudire.

N. DIAS, J. JAMIN

COPANS J., JAMIN J., 1978, *Aux origines de l'anthropologie française*, Le Sycomore, Paris.

— DUCHET M., 1984, *Le partage des savoirs. Discours historique, discours ethnologique*, La Découverte, Paris.

— EDWARDS W.-F., 1829, *Des caracteres psychologiques des races humaines consideres dans leurs rapports avec l'histoire*, Lettre a Amédée Thierry, Compere Jeune, Paris.

— FOUCAULT M., 1966, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris.

— GUSDORF G., 1978, *La Conscience revolutionnaire. Les Ideologues*, Payot, Paris.

— PRITCHARD J.

— C, 1836 - 1847 (1813), *Researches into the Physical History of Mankind*, Sherwood, Gilbert & Piper, Londra.

— STANTON W., 1960, *The Leopard's Spots: Scientific Attitudes toward Race in America 1815 - 1859*, University of Chicago Press, Chicago.

— STOCKING G.W., 1964, „French Anthropology în 1800”, în *Isis*, t. IV, nr. 180: 134 - 150; 1987, *Victorian Anthropology*, The Free Press, New York.

Întemeietorii (1860 - 1880)

Perioada cuprinsă între anii 1860 și 1880 este cea a nașterii antropologiei: la sfârșitul acestei perioade, bazele disciplinei sunt temeinic fixate, domeniile și problematica sunt, în esența lor, definite. Eticheta evoluționistă atașată unei serii de lucrări, a căror influență rămâne dominantă până în jurul anului 1910, a contribuit la escamotarea aportului lor real. Și aceasta deoarece antropologia modernă se constituie tocmai pe baza unei critici a

evoluționismului. Dimpotrivă, numeroase idei dezvoltate în această perioadă își au rădăcinile în lucrările secolului al XVII-lea și în cele ale începutului de secol al XIX-lea. Ruptura profundă pentru care stau mărturie o serie de publicații datând de la sfârșitul anilor '50 și din anii '60, este, din această pricină, adesea incorect apreciată.

Aceste publicații sunt opera unor personalități cu pregătire diversă, rareori academică, personalități care au însă în comun participarea la spiritul epocii, încă enciclopedic și puțin marcat de specializare, ce înlănțuie strâns angajamentele intelectuale, etice și religioase, uneori chiar politice. Întemeietorii antropologiei se inspiră mai puțin din reflecția filosofică, cât din modelele științifice în curs de elaborare, mai cu seamă din cele ale științelor sociale: economia politică constituită încă din secolul al XVIII-lea (A. Smith) și filologia comparată.

Economia politică era în acea vreme disciplina dominantă: teoriile evoluționiste se referă în totalitatea lor la relațiile de producție dintre om și natură, aceasta în scopul definirii unei ordini a evoluției istorice (Morgan, 1877). Cu excepția operei critice a lui Marx (1859), profund ancorată în această perioadă de joncțiune a anilor '60, ea contribuie totuși puțin, pe plan metodologic, la definirea noii discipline antropologice – fată de filologia comparată, de exemplu. Pentru o scurtă perioadă, eliberată de întrebările perioadei anterioare privitoare la originile și natura limbajului (A. Smith) și înainte ca, începând cu anii '60, neogramaticii germani să angajeze lingvistica pe alte căi, referința obligatorie va fi reflecția asupra clasificării genetice a limbilor, mai ales a celor indo-europene, reflecție dominată de lucrările lui F.M. Müller (1861), ce aplică metoda sa în mitologie (vezi articolul său „Comparative Mythology”, 1856).

Problemele științifice reiau totuși pe larg – uneori chiar prelungindu-le – întrebările ridicate în comunitatea

creștină, ai cărei reprezentanți, înainte de a adopta o poziție mai defensivă față de răspândirea darwinismului, încercaseră să concilieze știința și religia, mergând până la elaborarea unei „religii naturale” a cărei împlinire ar fi creștinismul. În ciuda câtorva tentative (transformismul lui Cuvier) de a adapta cronologia biblică la descoperirile geologice, H.S.J. Maine, F.M. Müller etc. Și, inițial, L.H. Morgan se referă tocmai la această datare, datare ce acordă istoriei omenirii câteva mii de ani, aceasta înainte ca prin descoperirea fosilelor umane (1859) să fi apărut ideea preistoriei și înainte ca teoria darwiniană (1859) să deschidă noi perspective asupra evoluției speciilor. Adoptarea unui nou cadru temporal contribuie la transformarea sălbaticului în primitiv și unifică domeniul antropologiei: „nu ar fi fost posibilă studiarea diferențelor înainte ca unitatea fundamentală să fi fost stabilită” (Dumont, 1983: 175). Polemica dintre susținătorii teoriilor monogeniste și ai celor poligeniste devine în acest fel mai acută. În ciuda câtorva încercări de conciliere a acestora printr-un „rasism științific” (L. Agassiz în Statele Unite), ideea creștină a creației și cronologia biblică vor contribui mai degrabă la privilegierea unei abordări monogenice: adeziunea generală a autorilor evoluționiști la această din urmă abordare i-a mânat spre căutarea de noi modele care să dea seamă de unitatea omenirii.

Aceste modele sunt în general fondate pe analogia organicistă al cărei principal propagator a fost H. Spencer. Organismele biologice și sociale sunt fondate pe dependența mutuală a părților; în măsura în care legile universale ale progresului merg dinspre omogen către eterogen, cheia explicării organismelor complexe rezidă în înțelegerea organismelor simple. Majoritatea autorilor nu sunt însă prea preocupați de identificarea legilor generale ale evoluției și progresului. Postulatul unei unități a spiritului uman și ideea unei evoluții orientate (către

progresul tehnic și cel al „conștiinței” sau rațiunii) sunt suficiente pentru definirea unui domeniu de cercetare în care societățile, instituțiile și credințele se dezvoltă de la simplu (germenii lui Morgan, formele minimale ale lui E.B. Tylor) la complex: etnologia ce se naștea atunci identifică aceste niveluri de evoluție prin studierea primitivilor contemporani, dar și a copiilor (Tylor), a patologiilor mintale și chiar a lumii animale (Morgan). Într-adevăr acest proiect al unei „istorii naturale” a omului (Spencer) nu stabilește o linie foarte netă de demarcație între biologic și social: însuși termenul de „cultură”, introdus de Tylor în 1871, are în mod sensibil același conținut ca și noțiunea de „totalitate supraorganică” utilizată de Spencer.

Va rezulta de-aici o profundă neînțelegere, atât în ce privește studiul istoriei – pe care Spencer o concepea ca pe o „sociologie descriptivă” –, cât și în utilizarea metodei istorice. Niciunul dintre acești autori nu e preocupat de descrierea unor procese istorice concrete, chiar dacă unii dintre ei (Tylor) acordă atenție fenomenelor de difuziune și reminiscență. O critică a concepției lor „uniliniare” asupra evoluției istorice este deci lipsită de sens, cu excepția situației în care ar fi vizate unele lucrări ce definesc în mod speculativ „legea” generală a acestei evoluții: noțiunea de *survival of the fittest*, de inspirație darwinistă, a lui Spencer, sau cea de „luptă de clasă” a lui Marx.

Ceea ce a caracterizat gândirea evoluționistă a fost mai degrabă ideea necesității acestei evoluții și în general ideea unei ordini de cauzalitate ce leagă toate domeniile vieții sociale. Căutarea obsesivă a originilor e întemeiată deci pe ideea unei legături cauzale existente între formele complexe și formele simple. Folosirea ideii comparative se întemeiază pe o idee asemănătoare: relația de cauzalitate necesară existentă între diferitele credințe și instituții ale unei societăți permite să se facă abstracție de localizarea

istorică a acesteia, favorizând totodată realizarea de analogii la scara întregii omenirii pentru a construi scheme de evoluție. Oricare i-ar fi premisele, această definire a unui nou domeniu de cercetare, ca și a unei noi metode originale, a provocat un imens efort de erudiție istorică, de strângere de date etnografice – de la anchetele sistematice făcute de Morgan și până la studiile monografice ce se înmulțesc spre sfârșitul secolului al XIX-lea –, și în cele din urmă de elaborare conceptuală și teoretică. Rezultatele obținute în două domenii, relațiile de înrudire și religia, privilegiate în epocă datorită faptului că deschideau calea pentru cercetarea originii instituțiilor și credințelor, permit schițarea unui bilanț al cuceririlor și subliniază dificultățile ce se vor ivi după separarea dintre antropologie și evoluționism.

Pe parcursul a doar zece ani vor apărea patru lucrări (Bachofen 1861; Maine, 1861; MacLennan, 1865; Morgan, 1871) ce vor contribui la o veritabilă „inventare” a relațiilor de rudenie ca domeniu al antropologiei (Trautmann, 1987). Inspirându-se din modelele filologice ale epocii, acest nou domeniu acoperă în parte aceleași arii istorice (societățile indo-europene) și stabilește corespondente între clasificarea limbilor și cea a terminologiilor înrudirii (Morgan).

Contribuția cea mai importantă rămâne cea a lui Morgan, care identifică principiile unei clasificări a sistemelor de înrudire, permițând astfel compararea unor terminologii variate și reducerea lor la câteva tipuri de combinare a relațiilor genealogice. Aceste studii definesc și alte noțiuni fundamentale. Evidențierea diversității modalităților de filiație a îmbogățit tipologia grupurilor de descendentă; ea este asociată de J.F. MacLennan cu ideea exogamiei clanice care contribuie la definirea acestor grupuri. Același autor elaborează o clasificare a formelor de căsătorie, bazată pe natura originară a căsătoriei prin

răpire, clasificare ce va fi completată de Morgan. Tentativele de corelare a formelor terminologice cu tipurile de familie (Morgan), a structurilor familiale cu formele de căsătorie (MacLennan, Morgan), a tipurilor de căsătorie cu modurile de descendență (Tylor), vor contribui toate la o mai bună definire a domeniului acestor studii.

Adesea cu pregătire juridică (cazul lui JJ. Bachofen, Maine, Morgan, MacLennan) - dreptul comparat se dezvoltă și el în această epocă (Maine) urmând metodele filologiei -, acești autori au avut tendința de a considera instituțiile familiale din punctul de vedere al regulilor ce le stăpânesc, în termeni de jurisprudență. Chiar și în cazul lui Morgan, acest efort de formalizare și conceptualizare nu este, totuși, un scop în sine: el se înscrie în cadrul unei „istorii conjuncturale” (termen critic introdus de A.R. Radcliffe-Brown) a familiei, familie concepută ca o instituție originară din care decurg celelalte instituții sociale. Astfel ajung să se înfrunte susținătorii unei familii patriarhale originare (Maine) și cei ai unei faze matriarhale anterioare (Bachofen, MacLennan). Ideea unei promiscuități sexuale primitive, susținută de MacLennan și Morgan, e combătută de Maine. Tocmai în cadrul acestor dezbateri se va dezvolta reflecția teoretică și se vor organiza contribuțiile ulterioare: ideea geloziei sexuale a masculilor, introdusă de Darwin în sprijinul „teoriei patriarhale”, este astfel reluată și dezvoltată de E. Westermarck, în studiul său asupra căsătoriei (1891). Puse în relație de MacLennan, noțiunile de „totemism”, de „exogamie” și „matriliniaritate” sunt utilizate de W. Robertson Smith în studierea relațiilor parentale și de căsătorie din lumea semitică antică (1885).

Urma unor astfel de problematici nu mai este, la începutul secolului al XX-lea, foarte ușor de regăsit, excepție făcând disciplinele istorice asupra cărora antropologia exercita o slabă influență, de pildă studiile de

orientalistică. Abandonării proiectului unei istorii conjuncturale nu-i vor supraviețui decât încercările de formalizare și clasificare, încercări ale căror premise și principii sunt ele însele puse sub semnul întrebării (Kroeber, 1909). Chiar dacă se va păstra referința la un întemeietor – Morgan –, teoria antropologică a relațiilor parentale se va dezvolta de acum înainte pe alte baze.

Contribuțiile la teoria antropologică a studiilor asupra religiei sunt cu mult mai complexe. Exista deja o abordare de tip evoluționist a faptului religios, abordare fondată pe lucrările unor autori foarte diverși (Hume, 1757; de Brosses, 1760; Lessing, 1780) și teoretizată ulterior de Auguste Comte. Avântul unei critici filologice și istorice a textelor religioase și mai ales biblice a dus, între timp, la crearea unui nou context. Cercetările asupra mitologiilor și religiei indo-europenilor au contribuit la apariția unui proiect al unei „istorii naturale” a religiei, istorie ce ar fi permis definirea unui moment originar. Tylor, începând cu anul 1866 (articolul „The Religions of Savages”), se consacră în totalitate acestui proiect.

Tylor urmărea stabilirea unei „definiții minimale a religiei”, comună tuturor societăților (1871). Acest nucleu central și originar al religiilor este animismul: atribuirea de caracteristici supranaturale obiectelor, entităților sau persoanelor, pornind de la experiența acumulată de primitivi prin vise, prin moarte etc, a unei dimensiuni spirituale a existenței (*doctrine of souls*). Tylor formulează idei exprimate deja de Spencer, care postulează totuși un ateism originar al primitivilor, prin teoria sa despre „credința în fantome” ca primă formă a gândirii religioase, și mai ales de Müller, care identifică religia indo-europenilor antici cu un naturalism dominat de cultul soarelui.

Religia e concepută în acest caz ca un fenomen intelectual și cognitiv. Teoriile ulterioare prelungesc și

reevaluează studiile lui Tylor. A. Lang (1877) pune accentul pe existența, la primitivi, a unor ființe supreme, iar analiza sa anunță teza „monoteismului primitiv”, susținută de W. Schmidt. R.R. Marret, succesor al lui Tylor la Oxford, avansează ideea unui stadiu „preanimist”, fondat pe recunoașterea unor forte supranaturale impersonale, pe care le identifică pornind de la noțiunile oceaniene *mana* și *tabu* (1909).

Teoria totemismului (MacLennan) se înscrie în același context, subliniind însă legăturile dintre instituții și credințe. Ea va juca un rol major la sfârșitul perioadei 1860 - 1910, epocă în care critica, deja angajată, a metodelor și teoriilor evoluționiste, se traduce prin apariția unei reflecții de inspirație sociologică (Robertson Smith, 1889), sau, dimpotrivă, prin poziții încă și mai dogmatice (Frazer, 1910), în proiectul unei „sociologii descriptive”.

Mai mult decât critica teoriilor evoluționiste ale relațiilor de înrudire, cea care vizează teoriile religiei subliniază ruptura, însoțită în acest caz de o deplasare a domeniului avut în vedere în afara câmpului antropologiei. Criticii reconstrucțiilor istorice ale teoriei totemismului (Goldenweiser, 1910) nu-i vor rezista decât aspectele clasificatorii și cognitive reținute de C. Lévi-Strauss, care va ajunge să dizolve noțiunea de „totemism” (1962), refuzând să considere religia un obiect al antropologiei. Teoria sociologică a religiei, la elaborarea căreia va participa Durkheim (1912), marcată încă de cadrul gândirii evoluționiste, contribuie și ea la desființarea religiei ca clasă de fapte, fenomenele religioase fiind privite de acum înainte ca fenomene sociale și cognitive.

Întemeiate pe câteva lucrări majore ale anilor 1860 - 1880, teoriile evoluționiste, după ce au contribuit la întemeierea antropologiei ca disciplină, și-au manifestat limitele de ordin metodologic. Antropologia se va dezvolta în secolul al XX-lea pe baza unei critici radicale a acestor

teorii ce deplasează analiza spre studiul configurațiilor funcționale și structurale proprii societăților date.

P. BONTE

BACHOFEN J.J., 1861, *Das Mutterrecht, Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der Alten Welt nach ihren religioasen und rechtlichen Natur*, Krais & Hoffman, Stuttgart (trad. fr. parțială *Du regne de la mere au matriarcat*, Paris, 1938).

— DARWIN C., 1855, *The Origins of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, J. Murray, Londra (trad. fr. *De l'origine des especes par selection naturelle ou des lois de transformation des etres organises*, Flammarion, Paris, 1857).

— DUMONT L., 1973, *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne*, Le Seuil, Paris.

— DURKHEIM E., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris.

— FRAZER J.G., 1910, *Totemism and Exogamy*, Macmillan, Londra.

— GOLDENWEISER A.A., 1910, „Totemism: An Analytical Study”, în *Journal of African Folklore* 23: 179 - 293.

— HINSLEY C.M., 1981, *Savages and Scientists, the Smithsonian Institution and the Development of American Anthropology 1846 - 1910*, Smithsonian Institution Press, Washington DC.

— KROEBER A.L., 1909, „Classificatory Systems of Relations hip”, în *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 39: 77 - 84. - LANG A., 1877, *Myth, Ritual and Religion*, Longmans, Londra.

— LEVI-STRAUSS C., 1962, *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris.

— MacLENNAN J.F. 1865, *Primitive Marriage, an*

Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies, Black, Edinburgh.

— MAINE H.J.S., 1861, *Ancient Law, Its Connection with the early History of Society and Its Relation to Modern Ideas*, J. Murray, Londra.

— MARETT R.R., 1909, *The Threshold of Religion*, Methuen, Londra.

— MARX K., 1859, *Zur Kritik der politischen Oekonomie Von Karl Marx*, Verlage von Franz Duncker, Berlin (trad. fr. *Critique de l'économie politique*, Editions Sociales, Paris, 1957).

— MULLER FM., 1861, *Lectures on the Science of Language, Delivered at the Royal Institution of Great Britain in April, May and June*, Grean - Longman & Roberts, Londra.

— MORGAN L.H., 1871, *Sistems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Smithsonian Institution, Washington DC.

— MORGAN L.H., 1877, *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism and Civilization*, Holt, New York (trad. fr. *La société archaïque*, Anthropos, Paris).

— SMITH W.R., 1885, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Black, Londra; 1889, *Lectures on the Religion of the Semites*, A. & C. Black, Edinburgh.

— STOCKING G.W. Jr., 1968, *Race, Culture and Evolution, Essays on the History of Anthropology*, The Free Press, New York.

— TRAUTMANN T.R., 1987, *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - Londra.

— TYLOR E.B., 1871, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Customs*, 2 vol., H. Murray, Londra (trad. fr. *La civilisation primitive*, 2 vol., Reinwald, Paris, 1876 - 1878).

— WESTERMARCK E., 1921 (1891), *The History of Human Marriage*, 3 vol., Macmillan, New York - Londra (trad. fr. *Histoire du mariage*, 6 vol., Mercure de France - Payot, 1934 - 1945, Paris).

P

PACIFICUL DE NORD

Regiunea Pacificului de nord, având în centrul ei strâmtoarea Bering, se întinde de gurile fluviului Amur, în Asia, până la gurile fluviului Fraser, în America de Nord, și este mărginită de țărmurile mărilor Ohotk, Ciukotka, Bering și de cele ale golfului Alaska.

Termenul de „Jeivilizație” a Pacificului de nord a căpătat formularea sa cea mai precisă în lucrările publicate în urma expediției Jesup (1897 - 1903), organizată de F. Boas în colaborare cu W. Bogoras și W. Jochelson, pe baza constatării asemănărilor existente între cultura siberienilor din Nord-Est și cea a amerindienilor din Nord-Vest. În 1947, A. Leroi-Gourhan a demonstrat rolul jucat de răspândirea tehnicilor și de comerțul intercontinental în constituirea unei culturi a Pacificului de nord. În 1977, W. Fitzhugh, W. Struțevant și I. Bromle-i au procedat la compararea rezultatelor cercetărilor arheologice, antropologice și lingvistice privitoare la Pacificul de nord, comparare care este la originea expoziției, *Crossroads of Continents: Cultures of Siberia and Alaska*” (Washington, 1988) și a lucrării ce prezintă expoziția.

Istoria populării Pacificului de nord este foarte complexă. În centru, adică în nord, inuiții (eschimoșii) apar ca rezultat al unor mișcări de populație vechi de mai multe milenii. Putem defini o perioadă paleo-arctică americano-siberiană relativ omogenă din punct de vedere cultural, perioadă ce se raportează la zona mării Bering și la regiunile învecinate, toate lipsite de ghețari până către mileniul al șaptelea înaintea erei noastre. După aceea,

culturile nordsiberiene și cele americane tind să evolueze în mod independent unele de celelalte, însă prin mileniul al doilea î.Hr. noile cuceriri tehnice reapropie culturile nord-pacifice. Diversificarea continuă după această perioadă, odată cu dezvoltarea tradiției Norton (Alaska, începând cu anul 1.000 î.Hr.) a neoliticului sibero-american și a tradițiilor exclusiv maritime (Bering antic, Ipiutak, Birnik, Punuk), mai târzii (Detroit și Alaska, începând cu anul 500 î.Hr.), a căror sinteză o va realiza cultura populațiilor thule. Între 500 și 700 d.Hr., populațiile thule se stabilesc pe coastele orientale și septentrionale ale peninsulei Ciukotka, iar către anul 1.000, de-a lungul coastei pacifice americane (ei sunt strămoșii i nuiților koniag și chugach). Întâlnirea dintre thule și populațiile dorset de pe coasta arctică orientală, petrecută pe la 1200, duce la pătrunderea în Vestul arctic american a influențelor orientale (tradiția Inupiat), constituind punctul de plecare al formării culturii inuite istorice.

Arhipelagul Aleutinilor este locuit de circa nouă milenii; primele populații băști-nașe, cu o identitate incertă, erau probabil strămoșii aleuților istorici, prezenți pe insule începând cu mileniul al doilea î.Hr.

Interiorul Alaskăi și cel al Nord-Vestului canadian constituie teritoriul indienilor athaspakan septentrionali sau dene, pescari și vânători de karibu; între aceștia, numai populația tanaina a atins coasta Pacificului (Cook Inlet) într-o zonă cu populație inuită (koniag-chugach). Indienii eyak, înrudiți de departe cu athapaskanii, se stabilesc la gurile fluviului Copper River, însă activitățile lor sunt orientate către interior.

În Siberia nord-orientală, unde amploarea glaciațiunilor a fost mai mică decât în America de Nord, popularea umană este mai veche. Neoliticul siberian, mai ales în sud-estul regiunii amintite, este marcat de domesticirea renului; perioada cunoaște foarte curând

influențele centrelor de civilizație meridională. În est, din peninsula Ciukotka și până în Kamceatka, populațiile ciukci și koriak, lingvistic înrudite, se împart între comunitățile sătești de coastă ale vânătorilor de mamifere marine și bandele continentale ale crescătorilor de reni. Itelmenii (sau kamceadalii) din Kamceatka, pescari de somon, sunt azi aproape asimilați de țăranii ruși de origine cazacă. Populațiilor de origine paleo-siberiană sau paleo-asiatică trebuie să le mai adăugăm două grupe meridionale, nivkhii (sau gâliacii) din insula Sahalin și din bazinul Amurului, pescari de somon, și populațiile anu, al căror teritoriu se întindea odată între insulele Kurile, Sahalin și Hokkaidō, precum și un grup septentrional, iukaghirii.

Paleo-siberienii nu au în comun decât faptul de a fi reprezentanții unei populații arhaice, ea însăși foarte diversificată, populație ce s-a confruntat cu pătrunderea sporadică a inuiților și mai cu seamă cu sosirea, val după val, a tungușilor și iakuților. Azi, litoralul mării Ohotk și bazinul Amurului sunt dominate de populații de limbă tungusă, al căror teritoriu se întinde până la lacul Baikal; economia acestora asociază exploatarea resurselor marine, vânătoarea (inclusiv cea animalelor de blană), pescuitul, utilizarea renului (pentru tracțiune și transport de poveri) și horticultura.

Se pot desprinde câteva trăsături comune populațiilor Pacificului de nord. 1) în societățile orientate atât litoral, cât și continental, relațiile dintre grupurile de coastă și cele de-interior sunt strânse, iar diferențele socio-culturale dintre ele sunt puțin importante. Populațiile din interior manifestă totuși o tendință spre diversificarea tehnic-culturală, în vreme ce grupurile litorale oferă imaginea unei profunde unități, mai cu seamă din punct de vedere tehnologic (caiac, umiak, harpoane, flotoare făcute din vezică de animale, săgeți otrăvite, năvoade pentru

pescuit și vânătoare, rachete de zăpadă, lampă cu ulei, marmită de steatit, locuințe semisubterane, habitat rural permanent). 2) Caracterul aparent omogen al organizării sociale a grupurilor maritime („șefie ereditară și aristocrație, sclavie, specializarea activităților legate de comerț și război) maschează diferențieri importante în domeniile organizării sociale (determinarea naturii grupurilor de înrudire), ale activităților religioase și ale artei. Concluzia ar putea fi aceea că un mediu natural comun ce necesită reacții de adaptare comparabile, ca și deosebita intensitate a contactelor între grupurile învecinate, au favorizat o oarecare omogenizare culturală. 3) Una dintre trăsăturile caracteristice ale Pacificului de nord este extraordinara dezvoltare a activității ceremoniale și a artelor, toate contribuind la alcătuirea unei unități, unitate ce tinde azi să se exprime în limbajul politic al revendicărilor indigene de care statele riverane vor trebui să țină cont de acum înainte.

M.-F. GUEDON

BOGORAZ W., 1904 - 1909, *The Chukchee*, The Jesup North Pacific Expedition, Memoir, 11; 1913, *The eskimo of Siberia*, The Jesup North Pacific Expedition, Memoir, 12. - DAMAS D. (ed.), 1984, *Handbook of North American Indians*; t. V, *Arctic*, Smithsonian Institution, Washington.

— DE LAGUNA F., 1947, *The Prehistory of Northern North America as Seen from the Yukon*, Society for American Archaeology, Memoir, 3. - DIKOV N.N., 1977 - 1979, *Aziia na stâke's Amerikoi v drevnosti*, Izdatelstro „Nauka”, Moscova.

— DUMOND D.E., 1977, *The eskimos and Aleuts*, Thames & Hudson, Londra.

— FIZHUGH W.W. (ed.), 1975, *Prehistoric Maritime Adaptation of the Circumpolar Zone*, Mouton, Haga.

— FIZHUGH W.W., CROWELL A. (ed.), 1988, *Crossroads of Continents. Cultures of Siberia and Alaska*,

Smithsonian Institution, Washington.

— JOCHELSON W, 1908, *The Koryak*, The Jesup North Pacific Expedition, Memoir, 6. - LAUGHLIN W.S., 1980, *Aleuts, Survivors of the Bering Land Bridge*, Holt, Rinehart & Winston, New York.

— LEROI-GOURHAN A., 1936, *La civilisation du renne*, Gallimard, Paris; 1946, *Archeologie du Pacifique-Nord. Materialix pour l'étude des relations entre les peuples riverains d'Asie et d'Ambrique* Institut d'Ethnologie Paris LEVIN M G

POTOV L.P. (ed.), 1956, *Narodi Sibir*, Izdatelstro Akademii Nauk SSSR, Moscova.

— RAY D.J., 1981, *Aleut and Eskimo Art. Tradition and Inovation in South Alaska*, University of Washington Press, Seattle.

PALEONTOLOGIE UMANĂ

Paleontologia umană studiază genealogia umană, de la separarea omului de celelalte primate. Totalitatea reprezentanților acestui ordin alcătuiește familia hominidelor, familie a cărei origine se plasează, conform datelor actuale ale paleontologiei, geneticii și biochimiei, într-o perioadă destul de recentă, de ordinul a 6 până la 8 milioane de ani. Diferențele care separă omul contemporan de maimuțele mari privesc esențialmente trei domenii de structuri:

— Aspectul feței și al sistemului masticator: la om, fața, situată în partea frontală a craniului cerebral, este scurtă și înzestrată cu o dentitie redusă, adaptată unui regim omnivor. Fata maimuțelor mari este prelungă, așezată în partea anterioară a craniului cerebral; dinții sunt mari, adaptați unui regim vegetarian, având funcția de intimidare și apărare.

— Omul este biped. Forma scheletului său a fost schimbată pentru a asigura echilibrul trunchiului pe membrele posterioare și al capului pe coloana vertebrală.

Toate acestea au avut ca efect eliberarea mâinii de-orice funcție de susținere; ea a devenit instrumentul privilegiat al acțiunii umane asupra mediului. Maimuțele mari, care trăiesc în copaci, sunt patrupede și sunt neîndemânatice atunci când merg pe două picioare.

— Creierul are 1.450 cm^3 la om și doar 450 cm^3 la maimuțele mari. De asemenea, creierul uman este și mai complex; organizarea sa este fără îndoială caracteristica esențială a omului, însă ea nu și-a putut câștiga eficacitatea decât în relație cu mâna.

Aceste diferențe exprimă tendințe evolutive care nu au apărut simultan și care s-au dezvoltat în ritmuri diferite. Nu se cunosc încă cei mai vechi reprezentanți ai rasei umane. Cele dintâi fosile sigure, australopitecii, au o vechime de 4, 5 milioane de ani. Acest grup a apărut în Africa Orientală iar primii lui reprezentanți, *Australopithecus afarensis*, erau de talie mică (cu puțin peste un metru), erau bipezi, iar sistemul lor dentar era deja mult redus. Urmează o rapidă diversificare în două grupe: australopitecii zvelți și australopitecii robusti. Primii prezintă o structură osoasă ușoară și păstrează talia redusă; dantura lor e adaptată unui regim omnivor. Cei robusti pot atinge 1, 5 m, scheletul lor este cu mult mai puternic, craniul lor are „creste” osoase și sunt adaptați unui regim vegetarian. Australopitecii sunt întâlniți în Africa Orientală și în Africa Sudică, locuri în care au trăit până prin mileniul 1 î.Hr. Capacitatea lor craniană era încă redusă, de 450 până la 500 cm^3 . Nu se cunosc decât puține lucruri despre modul lor de viață, însă se știe că unii dintre ei au învățat să fabrice unelte.

Primii reprezentanți ai genului Homo, *Homo habilis*, datează din mileniul 2 î.Hr. Originea genului e probabil mai veche, iar legăturile lui cu australopitecii nu sunt limpezi: s-a dezvoltat oare din aceștia din urmă sau formează o ramură independentă? Datele actuale nu ne

permit să răspundem la această întrebare. *Homo habilis* are o capacitate craniană de 600 - 800 cm³. Suprastructurile osoase sunt slabe, fata mică, sistemul dentar se apropie mult de cel al omului de azi. Au trăit în Africa de Est și probabil în Africa de Sud. Toate datele actuale converg către plasarea originii omului pe continentul african.

Prin secolul al XVI-lea î.Hr., la est de lacul Turkana își face apariția o nouă formă, *Homo erectus*. Acesta e caracterizat printr-un creier mai voluminos, o talie mărită, oase tari cu relief puternic, un craniu alungit, turtit, colțuros în regiunea occipitală, o față și o dantură asemănătoare cu ale noastre. În mod progresiv, *Homo erectus* va coloniza totalitatea lumii vechi. E întâlnit în mileniul 1 î.Hr. În Java, mai târziu în China și în Africa de Nord, iar mai apoi în Europa. Confruntate cu medii diverse, supuse unor presiuni variate, populațiile diferitelor regiuni s-au adaptat, suferind evoluții independente. Peste tot însă asistăm la o creștere a capacității craniene, care trece de la 800 la 1.200 cm³. Diversitatea umană manifestată atunci pentru prima dată în mod clar se va menține până în zilele noastre, însă au existat suficiente schimburi pentru a se putea menține unitatea biologică a omenirii. Acum 400.000 de ani, morfologia lui *Homo sapiens* începe să se contureze: craniu ridicat vertical, rotund, voluminos, conservând însă suprastructuri accentuate. Lipsa de precizie a datelor cronologice face ca analiza etapelor acestei evoluții să fie dificilă. După unii, ea ar fi debutat în Africa Orientală, de unde *Homo sapiens* arhaic ar fi pornit în cucerirea celorlalte părți de lume. După alții, transformarea ar fi avut loc în mai multe regiuni ale vechii lumi; *Homo erectus* și *Homo sapiens* nu sunt în acest caz decât două stadii de evoluție a uneia și aceleiași specii, *Homo sapiens*. Forma actuală se definitivează abia pe la 100.000 I. Cr., în Africa,

respectiv la 70.000 î.Hr. În Orientul Mijlociu. În paralel, Europa constituie spațiul unei evoluții aparte ce începe pe la 350.000 î.Hr. și se sfârșește pe la 100.000 î.Hr., odată cu apariția neanderthalienilor. Această populație a dominat regiunea menționată și o parte a Orientului Apropiat până pe la 350.000 î.Hr., când a dispărut. Omenirea este alcătuită de atunci dintr-o singură subspecie, *Homo sapiens sapiens*.

Australia va fi colonizată pe la 40.000 î.Hr., America și Japonia pe la 30.000 î.Hr. Popularea insulelor, cea mai târzie, se încheie în perioada ultimului mileniu (cele mai izolate insule ale Pacificului).

B. VANDERMEERSCH

BABIN C, 1971, *Elements de paleontologie*, Armand Colin, Paris.

— COPPENS Y., 1983, *Le sânger, l'Afrique et l'homme*, Fayard, Paris.

— DELSON E. (ed.), 1985, *Ancestors: The Hardevide*, Alain R. Liss, New York.

— LEROI-GOURHAN A. (ed.), 1988, *Dictionnaire de la prehistoire*, PUF, Paris.

— PIVETEAU J., 1983, *Origine et destinee de l'homme*, Masson, Paris.

— ROger J., 1974, *Paleontologie generale*, Masson, Paris.

— SMITH F, SPENCER F, 1984, *The Origins of Modern Humans: A World Survey of the Fossil Evidence*, Alain R. Liss, New York.

— WOLPOFF M.M., 1980, *Paleoanthropology*, Alfred Knopf, New York.

PARENTALE (RELAȚII ~)

1. *Domeniul clasic al relațiilor parentale* înrudirea, ca obiect antropologic, întreține cu faptele legate de reproducerea biologică o relație complexă, în același timp de continuitate și de discontinuitate. Pe de o parte, ea

continuă să se bazeze pe constrângeri de neocolit, cum ar fi recunoașterea condițiilor bisexuale pentru concepție (maternitate și paternitate) sau luarea în considerare a excluderii sistematice a unor parteneri sexuali (evitarea incestului). Însă, după cum o atestă numeroase distincții specific umane - cele între sexualitate și căsătorie, între maternitate și paternitate, între fizic și juridic etc. - și după cum o demonstrează marea varietate de dispozitive familiale elaborate pornind de la aceste distincții, înrudirea nu este doar o simplă expresie a legăturilor „naturale”. Integrate în sisteme de acțiune (ce definesc regulile de comportament) dar și de gândire (ce definesc structurile conceptuale), relațiile parentale reprezintă înainte de toate o realitate culturală, răspunzând unor determinări specifice. Se înțelege deci faptul că relațiile parentale pot fi abordate sub diverse unghiuri: afectiv, normativ, simbolic, strategic etc.

Așadar, studiul relațiilor parentale constituie unul din domeniile privilegiate ale evoluției teoretice a antropologiei. Într-adevăr, ambiția de a înțelege fenomenele de consangvinitate și afinitate în funcție de un număr restrâns de principii fundamentale, demers inaugurat de L.H. Morgan în 1871, a antrenat și preocuparea pentru formalizarea ce constituie, în opinia multora, principala probă a caracterului, dacă nu științific, atunci cel puțin riguros, al disciplinei.

Toate societățile, în măsura în care recunosc o înrudire bilaterală centrată pe indivizi, ca și realizarea uniunilor legitime dintre acești indivizi, identifică afinitatea cu consangvinitatea. Însă doar unele societăți recunosc filiația și/sau alianța, adică, pe de o parte, existența unor grupuri sau categorii de consangvini alcătuite din totalitatea persoanelor cu un strămoș comun și, pe de altă parte, prezenta unor legături de afinitate ce unesc între ele grupuri sau categorii de rude. Cu toate

acestea, teoriile filiației și ale alianței au furnizat principalele modele explicative în acest domeniu de studiu.

Așa-numita abordare „a filiației” (A.R. Radcliffe-Brown, M. Fortes), izvorâtă din funcționalismul anglo-saxon, se întemeiază pe rolul atribuit principiului genealogic ce gestionează apartenența la o colectivitate consangvină. Ea a fost elaborată pornind de la studiul societăților în care această apartenență se exprimă în maniera cea mai evidentă, acolo unde filiația definește identități colective reciproc exclusive. E vorba de societăți conduse de o regulă a filiației uniliniare, conform căreia transmiterea apartenenței este determinată prin referire la unul singur din cei doi părinți, fie tatăl (tip patr iliniar), fie mama (tip matriliar). Într-un regim de filiație matriliară, de pildă, doar femeile transmit apartenența: indivizii de ambele sexe fac parte din grupul de filiație căruia îi aparține mama 1 or, același cu cel căruia îi aparține mama mamei lor.

Așa-numita abordare „a alianței” (C. Lévi-Strauss, L. Dumont, R. Needham) e întemeiată pe o noțiune ce denumește o relație de complementaritate sau de opoziție între consangvinitate și afinitate. Inspirată de structuralismul francez, ea a fost elaborată pornind de la studiul societăților în care această opoziție se manifestă în maniera cea mai sistematică. E vorba despre sistemele elementare în care regulile matrimoniale corespund unei repartiții a ansamblului universului social în categorii complementare de consangvini și afini. În ipoteza unei asemenea repartiții clasificatoare, de tip simetric (cazul „schimbului restrâns”), sau asimetric (cazul „schimbului generalizat”), prohibițiile în privința căsătoriei sunt direct traducibile într-o prescripție matrimonială care, pe plan genealogic, privilegiază căsătoria recurentă cu cutare sau cutare categorie de rude. În cazul schimbului generalizat, de pildă, preferențială este căsătoria cu fiica

fratelui mamei.

Unele societăți pot fi mai greu integrate în modelele propuse de aceste două abordări. E vorba, pe de o parte, de societățile cu filiație nediferențiată sau cognatică, în care transmiterea apartenenței prin intermediul părinților de ambe sexe definește grupe de filiație ce se suprapun, iar pe de altă parte, de sistemele de alianță semicomplexe, în care regulile matrimoniale nu permit o determinare *a priori* a afinilor. În asemenea cazuri, analiza trebuie să țină seama de unele considerații aproape întotdeauna oculate în studierea sistemelor de filiație uniliară, ca și în cea a structurilor de alianță elementară: raporturile dintre modelul formal și regularitățile statistice, dintre principiile de organizare globale și opțiunile particulare etc.

În ceea ce privește societățile în care nu intervin nici filiația și nici alianța propriu-zisă, acestea necesită abordări și concepte noi, actualmente pe cale de a fi elaborate. E vorba de societățile în care doar înrudirea bilaterală (numită „ego-centrată”) este recunoscută. Colectivitățile consangvine nu iau în acest caz forma unor grupuri de filiație constituite din descendenții unuia și aceluiași strămoș, ci a unor ansambluri parentale constituite din totalitatea persoanelor cu o rudă comună. E vorba, de asemenea, de societățile cu funcționare matrimonială complexă, caracterizată de reguli de căsătorie bazate nu pe norme colective, ci pe norme individuale, în care prohibițiile trimit la un calcul al gradăției consangvinității ce unește între ei doi subiecți particulari. În asemenea cazuri, un rol esențial îl joacă factorii extraparentali, cum ar fi de pildă sistemul funciar, strategiile sociale etc, factori importanți și în cadrul sistemelor nediferențiate și semicomplexe.

M. HOUSEMAN

AUGE M. (ed.), 1975, *Les domaines de la parenté*, Maspero, Paris.

— BARNARD A., GOOD A., 1984, *Research Practices in the Study of Kinship*, Academic Press, Londra.

— DUMONT L., 1971, *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Mouton, Paris - Haga. 1983, *Affinity as a Value. Marriage Alliance in South India, with Comparative Essays on Australia*, University of Chicago Press, Chicago - Londra (versiune completă *Dravidien et Kariera: l'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie*, Mouton, Paris - Haga, 1975).

— FORTES M., 1969, *Kinship and the Social Order: the Legacy of Lewis Henry Morgan*, Aldine, Chicago.

— FOX R., 1967, *Kinship and Marriage: An Anthropological Perspective*.

Penguin Books, Harmondsworth, Middlessex (trad. fr. *Anthropologie de la parenté*, Gallimard, Paris).

— GOODY J. (ed.), 1973, *The Character of Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge.

— HÉRITIER F., 1981, *L'exercice de la parenté*, Gallimard - Le Seuil, Paris.

— KEESING R.M., 1975, *Kin Groups and Social Structure*, Holt, Rinehart & Winston, New York.

— LEVI-STRAUSS C. (1849), 1968, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris - Haga.

— MORGAN L.H., 1871, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Smithsonian Institution, Washington DC.

— MURDOCK G.P. 1949, *Social Structure*, Macmillan, New York (trad. fr. *De la structure sociale*, Payot, Paris, 1972).

— NEEDHAM R., 1962, *Structure and Sentiment. A Test Case in Social Anthropology*, Chicago University Press, Chicago.

— NEEDHAM R. (ed.), 1971, *Rethinking Kinship and Marriage*, Tavistock, Londra (trad. fr. *La parente en question*, Le Seuil, Paris, 1977).

— RADCLIFFE-BROWN A.R., 1950, „Introduction” în A.R. Radcliffe-Brown, D. Forde (ed.), *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, PUF, Paris, 1953).

— SCHEFFLER H.W., LOUNSBURY F.G., 1971, *A Study in Kinship Semantics: The Siriono Kinship System*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

— SCHNEIDER D., 1968, *American Kinship: A Cultural Account*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

— ZIMMERMANN F (ed.), 1972, *La parente*, PUF, Paris.

— ZONABEND F, 1986, „De la famille. Regard ethnologique sur la parente et la famille”, în A. Burguiere et al. (ed.), *Histoire de la famille*, Albin Michel, Paris.

2. Pseudoînrudirea

Termenul de „pseudoînrudire” servește pentru desemnarea relațiilor sociale ce se exprimă în termeni parentali (de referință sau de adresare), fără ca din acestea să rezulte legături parentale efectiv recunoscute (prin consangvinitate sau căsătorie). Termenul nu are un uzaj consacrat: se vorbește uneori de cvasiînrudire sau de înrudire fictivă. E vorba mai puțin de un concept cât de o categorie ce acoperă relații deosebit de variate: crearea artificială de relații parentale (adopție), utilizarea limbajului și regulilor parentale pentru a construi raporturi sociale specifice (înrudire rituală sau spirituală), extinderea terminologiei prin sensurile sale figurative etc. Pot fi distinse multiple variante ale acestui fenomen, distincția putând fi făcută după conținutul relațiilor stabilite (afectiv, juridic, ritual), gradul de asimilare a drepturilor și îndatoririlor astfel definite pentru cei ce întrețin o relație parentală efectivă, tipul de raport parental utilizat ca referent, filiația sau fraternitatea cel

mai adesea, mai rar alianța. Unii antropologi pun la îndoială pertinenta generică a unei asemenea noțiuni în desemnarea faptelor care lor le apar ca ținând de capitolul înrudirii.

Cu excepția adopției, considerată în secolul al XIX-lea un semn de declin al importante relațiilor parentale (H.J.S. Maine), antropologia se arată interesată doar de puțină vreme de fenomenele ce țin de pseudoînrudire. În cea mai mare parte a societăților, adopția nu este atât de legată de abandon sau de dorința de a avea un copil, ca în societatea noastră, ci de mecanismele de perpetuare a grupurilor parentale și de procesele de transmitere a bunurilor, titlurilor și statusurilor. În societățile antice, în care era des practică, adopția se referă adesea la adulți: ea implică un transfer de autoritate fără abandonarea identității originare și vizează asigurarea perpetuării familiilor aristocratice prin țeserea între ele a unor noi legături. La Roma, adrogațiunea, care intervine mai ales atunci când tatăl e decedat, antrenează un transfer de identitate, însă nu și unul de drepturi sau roluri parentale. Asimilarea cu înrudirea reală, consecință a adopției în societățile noastre, nu este atestată în alte părți, cu excepția cazului inuiților. Drepturile de moștenire pot fi restrânse, identitatea statutară a celui adoptat nu este întotdeauna dobândită, iar existența prohibițiilor sexuale și matrimoniale nu este întotdeauna atestată. Adopția poate apărea ca un mijloc de a obține un soț pentru o fică unică, pentru un fiu (Japonia) sau chiar pentru părintele adoptiv (China). În societățile antice ale Orientului Apropiat și Mijlociu, ea era probabil un preambul al căsătoriei, creând apropierea socială necesară realizării acesteia.

Pentru Africa, unde nu se poate vorbi despre o adopție reală pentru a desemna asimilarea progresivă a indivizilor (mai ales sclavi) în grupurile parentale, antropologii au preferat să sublinieze importanta rolurilor

nutriționale (*Fosterage*). Statutul copilului nu se modifică: putem vorbi mai degrabă despre drepturi și îndatoriri conjuncte ce privesc copiii într-un ansamblu parental (Goody, 1969). Ca și cele legate de diferitele forme de tutelă, aceste roluri extind cu atât mai mult înrudirea reală, cu cât nu se înscriu în pseudoînrudire.

Termenul de „înrudire rituală” desemnează relațiile care uzează de vocabularul parental și se referă la componentele simbolice ale acestuia, în particular la cele asociate procreării, gestației și creșterii copiilor. Formele cele mai cunoscute sunt înrudirea de sânge și cea de lapte, atestate în numeroase societăți. Aceste relații ce evidențiază identitatea partenerilor, stabilită simbolic, împrumută adesea modelul fraternității (fraternități de sânge). Dimensiunea sexuală e și ea uneori subliniată. Faptul de a fi avut relații sexuale cu aceeași femeie, la indienii din Câmpii, sau schimbul de femei între două persoane, la inuiți, duce la crearea unor relații de fraternitate între bărbați. Logica acestor relații justifică adesea raporturile stabilite: înrudirea de lapte stabilizează prin intermediul unei doici conduce, în societățile arabe, la o extindere a prohibițiilor sexuale, în vreme ce frăția de sânge poate favoriza alianța matrimonială (Conte, 1987). Aceste relații îndeplinesc de fapt funcții foarte diverse, ce utilizează ideologia parentală pentru a crea sau întări solidaritățile sociale, pentru a defini drepturile și îndatoririle reciproce, datoria răzbunării, de pildă.

Termenul de „înrudire rituală” – numită uneori înrudire spirituală – desemnează relațiile dintre nași și finii, relații ce rezultă în lumea creștină din ritualul botezului. Cercetările cele mai fecunde în acest domeniu se referă la relația (numită adesea prin termenul spaniol *compadrazgo*) dintre părinții finului și părinții spirituali. În spațiul mediteranean și în America Latină (Mintz, Wolf, 1950) această relație poate fi extinsă considerabil, ea

legând grupuri sociale din generație în generație (pentru Balcani, Hammel, 1968) și îndeplinind funcții multiple, mai ales politice. Analogia cu înrudirea merge până la includerea prohibițiilor sexuale între părinții reali și părinții spirituali, însă în acest caz se pune mai puțin problema de a veghea la bunăstarea spirituală a copiilor, cât aceea de a crea unele raporturi de solidaritate și cooperare ce maschează foarte adesea ierarhii sociale (J. Pitt-Rivers, 1976).

Înrudirea rituală poate fi utilizată în sens figurat („nasul” Mafiei), așa cum se întâmplă și în cazul termenilor înrudirii „reale” ce desemnează funcții și statusuri sociale aparte, de pildă apelațiuni religioase („părinte”, „maică”, „soră”). Limbajul parental se pretează la multiple extensiuni semantice de acest gen; se vorbește adesea despre „înrudire simulată”. Avem oare de-a face cu relații pseudoparentale, sau e vorba doar de o simplă extindere semantică a termenilor parentali, ca în cazul membrilor unui trib beduin, care se numesc unii pe ceilalți *awlad al-am* „veri paraleli patrilaterali”, chiar și atunci când sunt de origine diferită (Bonte, 1987)?

În ciuda eterogenității formelor pe care le îmbracă pseudoînrudirea, este clar faptul că studiul său se înscrie în câmpul teoretic al relațiilor parentale. Pitt-Rivers (1973) propune o analiză ce pleacă de la o definire sociologică a conținutului relațiilor parentale, în care înrudirea „reală” ar fi unul din poli, la celălalt pol aflându-se relațiile de prietenie mai mult sau mai puțin formalizate sau ritualizate. Dacă nu uităm faptul că, în numeroase societăți, relațiile parentale „reale” sunt ele însele reinterpretate într-un context mai larg, apărând ca un caz special al „relațiilor de turmă”, cum se întâmplă de pildă la populațiile nilotice, sau ca relații ritualizate de reciprocitate (Almagor, 1978), fecunditatea unui asemenea demers apare ca incontestabilă.

P. BONTE

ALMAGOR U., 1978, *Pastoral Partners. Affinity and Bond among the Dassanetch of South-West Ethiopia*, Manchester University Press, Manchester.

— BONTE P., 1987, „Donneurs de femmes ou preneurs d'hommes? Les Awland Qaylan tribu de l'Adrar mauritanien”, în *L'Homme*, XXVIII, 102: 5479. — CARROLL V. (ed.), 1970, *Adoption in eastern Oceania*, Bishop Museum, Honolulu.

— CONTE E., 1987, „Alliance et parente elective en Arabie ancienne: elements d'une problematique”, în *L'Homme*, 102, XXVII (2): 119 - 138. — GOODY J., 1969, „Adoption in Cross-Cultural Perspective”, în *Comparative Studies in Society and History*, 11: 55 - 78. — HAMMEL E.A., 1968, *Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs.

— MINTZ S.W., WOLF E.R., 1950, „An Analysis of Ritual Co-Parenthood”, în *Southwestern Journal of Anthropology*, 6, 4: 341 - 365.

— PITT-RIVERS J., 1973, „The Kith and the Kin”, în J. Goody (ed.), *The Character of Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge. 1976, „Ritual Kinship in the Mediterranean: Spain and the Balkans”, în J.G. Peristiany (ed.), *Mediterranean Family Structures*, Cambridge University Press, Cambridge.

— ROUSSEAU J., 1970, *L'adoption chez les Esquimeaux Turmermut*, Centre d'Études Nordiques, Université de Laval, Québec.

PARENTALE (SISTEME ~)

1. *Sisteme și structuri parentale*

Conceptul de „sistem parental” a fost introdus de L.H. Morgan în lucrarea sa *Sistems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871; cf Trautmann, 1987). Morgan inventează o metodă de analiză: pornind de la

același chestionar privind termenii parentali considerați ca sistem, el constituie un eșantion de 139 de cazuri. Pe baza materialului cules, definește un anumit număr de tipuri terminologice pe care le reduce la două sisteme principale: unul descriptiv, bazat pe combinația unui mic număr de termeni simpli, altul clasificatoriu, repartizând consangvinii în clase de indivizi cărora li se aplică același termen. De exemplu, la irochezi, Tatăl și Fratele Tatălui, numiți prin același termen, aparțin unei clase distincte de cea constituită din indivizii desemnați cu ajutorul termenului utilizat pentru a-l numi pe Fratele Mamei. Astfel, pentru prima dată devenea posibilă compararea sistematică a terminologiilor de origine diversă.

Clasificările terminologice

Distincția stabilită de Morgan între sistemele descriptive și cele clasificatorii își va pierde curând pertinența, simultan cu abandonarea intențiilor evoluționiste ale autorului și odată cu observația că, într-o anumită măsură, toate sistemele sunt clasificatorii. Caracteristicile formale ale acestor sisteme trebuie așadar considerate ca atare, căutându-se metode de notație mai riguroase și încercându-se identificarea criteriilor de constituire a claselor terminologice.

Tentativa lui Kroeber, inspirată de o abordare lingvistică a vocabularului parental, identifică opt dintre aceste criterii, fără a acorda prioritate nici unuia dintre acestea.

Mai târziu, autorii de clasificări se vor axa în mod special pe unul din criteriile definite de Kroeber: diferența dintre linia definită de ego și ascendenții săi direcți (liniară) și liniile colaterale, stabilindu-se astfel o tipologie care să sublinieze și efectele filiației. R. Lowie (1928) arată că există patru modalități, pentru un ego masculin, de a-și clasa rudele masculine din prima generație ascendentă. G.P. Murdock (1949) completează clasificarea aplicând

acest principiu la nivelul generalizării ego-ului și întemeind-o pe tratamentul diferențiat al verilor primari (G), al verilor paraleli (P: descendenți din veri primari de același sex cu părinții ego-ului) și al verilor încrucișați (X: descendenți din veri primari de sexe diferite). În plus, el mai distinge sistemul irochez de sistemele crow și omaha (sau „crow-omaha”, crow fiind matrilineari, iar omaha patrilineari), care asimilează verii încrucișați matrilaterali (XIII) sau patri - laterali (Xp) unor anumite categorii de rude aparținând generațiilor ascendente sau descendente.

1	G +	G O	Morg	Lowi	Mur
			an	e	dock
F = FB = MB	= X	G = P	clasi ficatoriu	Gene rațional	Haw aian
F = FB*MB	= P*X	G =		Bifur cate merging	Iroch ez
	G P*XIII*Xp	=			Oma ha/Crow
F*FB *MB			descr iptiv	Bifur cate collateral	Suda nez
F*FB = MB				Linea l	Esch imos

(Antropologia utilizează în mod clasic în notare inițială cuvântului englezesc: F = *Father*, M = *Mother*, B = *Brother* etc.)

Prin recursul la denumirile fixate de Murdock în general este utilizată astăzi clasificarea terminologică, mijloc comod de a identifica datele culese. Interesul s-a deplasat însă parțial spre alte probleme, iar clasificarea de față prezintă lipsuri evidente. De fapt trebuie să distingem, în cadrul fiecărei societăți, între un sistem al termenilor de referință (nume date rudelor despre care se vorbește) și un sistem al termenilor de adresare (nume date rudelor cu

care se vorbește). Terminologia poate varia de asemenea după criteriul vârstei și mai ales după cel al sexului ego-ului. Fiecare tip ideal acoperă realități ce pot devia mai mult sau mai puțin de la acest tip. Uneori, doar câteva trăsături tipice se regăsesc în terminologia concretă ce se înscrie din această pricină foarte greu în clasificare. Aceste variații pot spune multe despre condițiile de funcționare ale sistemului însuși (Lounsbury, 1966, în legătură cu sistemele crow-omaha); dimpotrivă, anumite asemănări formale ne pot determina să le considerăm ca aparținând aceluiași tip de sisteme, a căror funcționare e mult diferită: e cazul sistemelor irocheze și dravidiene.

Ordinea parentală

Analiza sistemelor parentale implică o reflecție, mai mult sau mai puțin explicită, asupra naturii relațiilor parentale. Deși s-a perpetuat în diverse lucrări (Fox, 1967), aflate sub influența sociobiologiei, ideea unei continuități între consangvinitatea biologică și consangvinitatea socială, idee pe care se întemeiasă Morgan, nu mai este actuală. Distincția dintre înrudirea fizică și înrudirea socială, afirmată în acești termeni de Van Gennep, a fost în mod simultan reținută atât de scoala sociologică durkheimiană, cât și de antropologia americană de inspirație culturalistă, fără ca astfel să se rezolve problema ridicată de existența sistemelor terminologice: cum se realizează lărgirea claselor? Datorită propriei structuri semantice sau ca efect al unei legi mai generale ce se referă la domeniul parental?

Malinowski (1913), foarte critic la adresa acestei „algebre parentale”, definea con-sangvinitatea și alianța pornind de la conceptualizarea culturală a procreării. Antropologia culturalistă americană, influențată de analiza lingvistică, a considerat, începând cu Kroeber, că sistemele terminologice trebuie studiate ca atare, caracterul lor universal ținând de jocul invariantelor culturale pe baza

căroră ele se organizează. Problema extensiunii claselor se pune de acum înainte în termeni lingvistici și semantici, în funcție de înscrierea lor în sistem și nu în funcție de legi exterioare sau universale ce ar traduce reprezentările despre înrudire proprii culturii noastre. Această scoală a acordat de asemenea o importantă deosebită studiului relațiilor parentale anglo-americane (Schneider, 1968). Va rezulta de aici o preocupare pentru formalizarea instrumentelor de analiză (I.R. Buchler, H.A. Selby, 1968), pe care o ilustrează mai cu seamă analiza componentială aplicată și ea, cu prioritate, pentru studierea relațiilor parentale anglo-americane (W.H. Goodenough, 1965). Analiza componentială definește ca totalitate ansamblul termenilor parentali studiați în funcție de componentele lor semantic e: semnificația specifică fiecărui termen este rezultatul determinărilor formale exercitate de aceste componente comune.

Antropologia engleză, în parte moștenitoare a tradiției sociologice durkheimiene, pune în mod diferit problema extensiunii claselor terminologice, legând-o de mecanismele psihologice de experimentare a realităților sociale. A.R. Radcliffe-Brown (1952) considera relațiile parentale ca pe un „domeniu privilegiat de drepturi și îndatoriri” ce organizează terminologia în funcție de un anumit număr de principii „morale” (autoritate, indulgență afectivă etc.) ce tin și ele de necesara unitate a grupurilor parentale (în ultimă instanță, a grupurilor de unifiliație). Analiza comparativă permite formularea de „generalizări” și identificarea unor legi analoage celor din științele naturii.

În afară de implicațiile epistemologice menționate, această abordare a contribuit la a atrage atenția asupra unui aspect al organizării relațiilor parentale în sistem: prescrierea socială a atitudinilor.

Analiza acestor sisteme atitudinale nu a atins același

grad de formalizare ca și cea a terminologiilor. Aceste atitudini pendulează între doi poli: evitarea și luarea în derâdere. Evitarea, dincolo de simplul respect, se manifestă printr-o strictă separare a rudelor în viața cotidiană, traducându-se în comportamentele verbale și modalitățile de adresare, în domeniul sexualității sau al alimentației. Relația de evitare e frecventă printre afinii din generații diferite (ginere și soacră, de pil dă). Dimpotrivă, relațiile bazate pe luarea în derâdere antrenează o libertate de comportament și de limbaj, chiar și în plan sexual; ele pot fi simetrice sau nu; sunt întâlnite adesea printre afinii din aceeași generație.

Correspondentele susceptibile de a fi stabilite între sistemul terminologic și cel atitudinal rămân parțiale, iar legile care s-a încercat a fi identificate, mai cu seamă privind relația dintre unchi și nepot, trimit la alte abordări ale relațiilor parentale care, începând cu anii '40, pun accentul pe filiație sau alianță.

Structurile parentale

Proiectul lui Morgan de stabilire a unor corespondente de ordin structural între diferitele aspecte ale relațiilor parentale n-a fost abandonat, în ciuda respingerii postulatelor evoluționiste inițiale. Folosirea în scopul clasificării a opoziției liniar - colateral este legată, după cum s-a văzut, de importanta acordată filiației. Principiile ce definesc ordinea terminologică după Radcliffe-Brown sunt inspirate dintr-o teorie sociologică a grupurilor și pornesc de la proprietatea, atribuită prioritar unifiliației, de a defini grupuri sociale discrete. Același autor arată că relațiile privilegiate dintre unchiul dinspre mamă și nepot au un conținut diferit (respect sau familiaritate) în societățile matriliare și patriliare, după cum nepotul aparține sau nu grupului de unifiliație al unchiului. Fortes a mers și mai departe, denumind filiație complementară” legătura cu rudele care nu aparțin liniei

de unifiliație utilizată pentru a defini grupurile de apartenență. Este vorba aici de un principiu structural de organizare a rudeniei. Grație lui, relația părinți - copii apare ca una privilegiată, familia nucleară fiind considerată model universal (Murdock), în ciuda câtorva rezerve alimentate de referințele la lucrările despre familia caraibeană (în centrul căreia se află mama).

O altă „structură minimală” la care se referă teoreticienii alianței este cea pe care C. Levi - Strauss (1968) o definește prin termenul de „atom parental”. Această noțiune subliniază importanța relației cu fratele mamei, dar o interpretează ca un efect al necesităților alianței. Relația aceasta este concepută deci ca o relație a unui bărbat cu fratele soției tatălui său, care, dându-i o femeie, îi oferă dreptul de a procrea. Principiul sociologic pe care se bazează această teorie a alianței este cel al schimbului.

Aceste lucrări au dus la o remarcabilă dezvoltare a analizei sistemelor de filiație și de alianță, ale cărei principale realizări urmează să le amintim pe scurt.

Sisteme de filiație. Inițial centrată exclusiv pe studiul societăților cu grupuri de filiație uniliniară (patriliniară, matriliară, biliniară), analiza sistemelor de filiație s-a lărgit la societăți cu grupuri de filiație bilaterală (sau nediferențiată, sau cognatică). Pot exista însă (Fox, 1967) și alte principii de organizare a grupurilor pornind de la filiație: grupurile de filiație paralelă sunt grupuri sexuale fondate pe transmiterea de la tată la fiu sau de la mamă la fiică. Se întâlnesc de asemenea și cazuri de transmitere alternată de la mamă la fiu și de la tată la fiică (sistemul „cu corzi” al populațiilor mundugumor din Noua Guinee).

Este vorba aici de grupuri de filiație constituite prin referința la un strămoș comun, fie el real sau mitic. Se poate observa de asemenea și existența unor grupuri personale constituite dintr-un anumit număr de rude

legate de ego prin filiație (inclusiv prin filiație uniliniară), până la un anumit grad de înrudire. Atunci când aceste grupuri sunt formalizate, vorbim de legături parentale sau chiar de rețele parentale.

Sisteme de alianță. Regularitățile observabile în privința alianței matrimoniale au inspirat câteva încercări de clasificare, dintre care cea mai elaborată este cea a lui C.

Lévi-Strauss (1949) fondată pe o teorie generală a schimbului. Structurile elementare se bazează pe o regulă pozitivă de alianță care, în schimbul interdicțiilor aplicate altor categorii, prescrie sau instaurează căsătoria în mod preferențial cu anumite categorii de consangvini. Modelul formal al acestor alianțe este căsătoria între verii încrucișați: alegerea verișoarei încrucișate bilaterale de către un bărbat instaurează cicluri de reciprocitate imediată (schimb restrâns), care se opun reciprocității amânate, ce necesită distincția orientată între descendenții donatori și receptori, caracteristică pentru căsătoria cu verișoara încrucișată matrilaterală (schimb generalizat). Dimpotrivă, structurile complexe se definesc prin existența unor reguli exclusiv negative (interdicții matri moniale), iar regularitățile și ciclurile observabile sunt de natură exclusiv statistică.

Situându-se între cei doi poli, structurile semicomplexe - dintre care cel mai bine studiate corespund societăților cu terminologie crow și omaha - se bazează și ele pe interdicții extinse, dar care nu creează condiții pentru reînnoiri regulate ale alianțelor, ca în cazul structurilor elementare.

Ca urmare a acestor contribuții majore la analiza sistemelor de rudenie, aceasta a cunoscut numeroase tendințe contradictorii. Studiul sistemelor dravidiene (Dumont, 1975) a pus din nou sub semnul întrebării câteva din clivajele cele mai clare. Terminologia este în aparentă

irocheză, existând o regulă prescriptivă de alianță între veri încrucișați. De fapt, sistemele dravidiene cărora nu li se asociază nicio inflexiune uniliniară particulară fac distincția terminologică între afini (încrucișați) și consangvini (paraleli) și stabilește care se pot căsători și care nu, primii constituind mai puțin o clasă (în sensul în care sunt organizați donatorii și receptorii în structurile elementare), cât o categorie susceptibilă de tratament diferențiat când este vorba de alianță efectivă. Care este însă statutul acestor sisteme pe care Dumont le numește „sisteme de alianță matrimonială”?

În același fel, analiza detaliată a sistemelor omaha (Héritier, 1981) deschide câmpul de studiu al sistemelor semicomplexe. Exprimarea unei preferințe nepotrivite cu o regulă pozitivă, în accepția lui Lévi-Strauss, în cazul „căsătoriei arabe” între veri paraleli patrilaterali ridică noi probleme.

Generalizând, critica radicală operată în teoria grupurilor de filiație a contribuit la un anume declin al teoriilor generale. Unii autori (Needham, 1971) pun sub semnul întrebării ideea că rudenia reprezintă o clasă de fapte distincte. Alții (Héritier, 1981), dimpotrivă, continuă să postuleze ideea că există o logică generală a sistemelor de înrudire, cu origini în invarianta care este datul universal biologic, recunoscând totodată că logica proprie fiecărui sistem trebuie studiată ca atare.

P. BONTE

BOHANNAN P., MIDDLETON J., 1968, *Kinship and Social Organization*, The Natural History Press, New York.

— BUCHLER I.R., SELBY H.A., 1968, *Kinship and Social Organization. An Introduction to Theory and Method*, Macmillan, New York.

— DUMONT L.

1975, *Dravidiien et Kariera: 1 alliance du mariage dans Unde du Sud et en Australie*, Mouton.

Haga Paris FOX R 1967 *Kinship and Marriage An Anthropological Perspective* Penguin Books, Harmondsworth, Middlessex (trad. fr. *Anthropologie de la parenté. Une analyse de la consanguinité et de l'alliance*, Gallimard, Paris, 1972).

— GOODENOUGH W.H., 1965, „Yankee Kinship Terminology: A Problem in Componential Analysis”, în *American Anthropologist*, 67: 139 - 194.

— GOODY J. (ed.), 1971, *Kinship. Selected Readings*, Penguin Books, Harmondsworth.

— HÉRITIER F., 1981, *L'exercice de la parenté*, Gallimard - Le Seuil, Paris.

— LEVI-STRAUSS C., 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris (ed. a II-a, Mouton, Paris - Haga, 1968).

— LOWIE R.H., 1928, „A Note on Relationship Terminologies”, în *American Anthropologist*, 39: 77 - 84. -

MALINOWSKI B., 1913, *The Family among Australian Aborigines*, University of London Press, Londra.

— MORGAN L.H., 1871, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Smithsonian Institution, Washington DC.

— MURDOCK G.P. 1949, *Social Structure*, Macmillan, New York (trad. fr. *De la structure sociale*, Payot, Paris, 1972).

— NEEDHAM R., 1971, *Rethinking Kinship and Marriage*, Tavistock, Londra (trad. fr. *La parenté en question. Onze contributions à la théorie anthropologique*, Le Seuil, Paris, 1977).

— RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Londra (trad. fr. *Structure et fonction dans la société primitive*, Editions de Minuit, Paris, 1968).

— SCHNEIDER D., 1968, *American Kinship. A Cultural Account*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New

Jersey.

— TRAUTMAN T.R., 1987, *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - Londra.

2. Genealogie

Spre deosebire de geneticieni, antropologii sunt interesați de abordarea socială a relațiilor genealogice. Studiul acestor relații se confundă în parte cu analiza parentală. Încă de la început, L.H. Morgan întemeiase compararea terminologiilor pe caracterul universal al recunoașterii acestor relații, însă lui W.H.R. Rivers îi revine meritul de a fi definit, în 1910, statutul euristic al metodei genealogice a anchetei antropologice” (1968).

Fără să necesite măcar cunoașterea limbii vernaculare, chestionarul genealogic pe care acesta îl pune la punct permite explorarea universului relațiilor de rudenie și alianță, ca și numeroase aspecte ale vieții sociale. Tributar încă unei istorii conjuncturale care, prin studii comparative, vizează efectele determinante ale unor instituții precum familia sau căsătoria, Rivers nu se preocupă totuși de statutul epistemologic al metodei sale, în particular de locul referentului biologic al genealogiei (Firth, în Rivers, 1968).

Antropologia funcționalistă engleză de după Rivers va face distincția între relațiile genealogice, centrate pe ego și incluzând acest referent biologic, și relațiile de rudenie (Fortes, 1970): avem deci de-a face doar cu o metodă de abordare a relațiilor de rudenie. A.R. Radcliffe-Brown, elev al lui Rivers, o folosește pentru a analiza sistemele parentale (1941, în Radcliffe-Brown, 1968) concepute ca extensiune nedefinită a relațiilor dintre familiile elementare ce definesc ele însele relații de ordine: părinți/copii, veri primari, soț/sotie. Aceste sisteme sunt organizate conform unor reguli sociologice, cum ar fi unitatea grupului de veri primari și a ascendentei, care se

pot sprijini sau nu pe referentul genealogic pentru a defini clasele terminologice sau cele de grupuri. Ipoteza „extensionistă” (extensiunea genealogică a relațiilor de prim ordin) va fi respinsă de E.R. Leach (1958), care va critica metoda genealogică și va propovădui o analiză exclusiv sociologică a relațiilor de rudenie.

Miza acestor analize se clarifică cu ocazia dezbaterilor de la începutul anilor '50, din paginile revistei *Philosophy of Science*, dezbateri inaugurate de articolele lui E. Gellner (1973) care încerca să fundamenteze studiul comparativ al relațiilor de rudenie pe un metalimbaj (*ideal language*) ce ar corespunde universalității relațiilor biologice care organizează genealogia. Aceste articole, mai degrabă provocatoare decât convingătoare, vor fi criticate, printre alții, de J.A. Barnes, R. Needham și J. Beattie, însă criticile vor lăsa în suspensie, după cum notează D. Schneider, o întrebare pe care și-o vor pune ulterior în mod explicit Leach, Needham (1971) și tranzacționistii: au relațiile parentale un conținut? Corespund ele unui domeniu particular al vieții sociale?

Prin remarcă sa, Schneider subliniază divergentele fundamentale de orientare – deja exprimate în controversa dintre Rivers și A.L. Kroeber (1909) – dintre studiile engleze și cele americane asupra relațiilor parentale. Unitatea unui sistem parental este, conform lui Kroeber, de ordin cultural și lingvistic; acesta nu se organizează în funcție de reguli sociologice, ci în funcție de reguli psihologice. Criticând faptul că în utilizarea metodei genealogice apar deturnări, provocate de propriul nostru model parental, ca și folosirea termenilor englezești pentru a descrie relațiile genealogice, autorii americani, și mai cu seamă formalistii, pun din nou în centrul acestei metode existența criteriilor universale, punct de plecare pentru organizarea diversității de sensuri exprimate de sistemele parentale. În consecință „înrudirea este bazată pe

recunoașterea genealogică” (Lounsbury, 1964); ea are un conținut: organizarea formală a universului genealogic, înțeles nu în termeni genetici, ci, cel mai adesea, ca extensiune semantică a semnificațiilor primare înscrise în familia elementară. Progresele în analiză se vor datora rafinamentelor metodologice, preluate adesea din domeniul lingvisticii sau din cel al semanticii structurale. De o atenție specială se bucură consemnarea relațiilor genealogice și modelele de interpretare care deschid calea clasificărilor și modelelor indigene, în cadrul „metodei etnogenealogice” definite de H. Conklin (1964).

Înțeleasă într-un sens restrâns, ca hartă ce definește și legitimează statutul unui individ sau al unui grup pornind de la șiruri de relații de filiație ascendente, genealogia este unul dintre acele modele de reprezentare indigene, cu atât mai răspândit în cele mai diferite societăți, cu cât el este asociat constituirii grupurilor sociale (grupuri de uni-filiație, grupuri cognatice etc). Genealogia devine astfel obiect de studiu și nu doar o metodă ce aparține antropologiei (sau antropologiei istorice), ci și o știință specifică, practică de specialiști (genealogiști), ce continuă să existe în societățile contemporane. Dincolo de funcțiile lor structurale – definirea grupurilor discrete, a claselor matrimoniale sau gestionarea transmiterii de bunuri, de statute și titluri –, genealogiile au și o funcție cognitivă și clasificatoare. Ele se pot dezvolta într-o manieră mai aparte, cum se întâmplă de pildă în societatea ebraică sau în cea arabă, sub forma unei viziuni istorice ce poate îngloba întreaga omenire și poate justifica diferențierea „raselor”, popoarelor și societăților, permițând totodată explicarea legilor lor de evoluție (Ibn Khaldoun).

Ele pot de asemenea să-i lege pe oameni de supranatural, atribuind o origine celestă sau divină anumitor grupuri ce-și legitimează în acești termeni

puterea sau funcția aparte exercitată în societate.

P. BONTE

CONKLIN H., 1964, „Ethnogenealogical Method”, în W.H. Goodenough (ed.), *Explorations in Cultural Anthropology*, McGraw Hill, New York.

— FORTES M., 1970, *Kinship and the Social Order. The Legacy of Lewis Henry Morgan*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— GELLNER E., 1973, *Cause and Meaning in the Social Sciences*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— HÉRITIER F., 1981, *L'exercice de la parenté*, Gallimard - Le Seuil, Paris.

— IBN KHALDOUN, 1978, *Discours sur l'histoire universelle*, Sindbad, Paris (ed. a II-a franceză, ed. I Beirut, 1967 - 1968, ed. Slane) (1337) (ed. I arabă, 1857).

— KROEBER A.L., 1909, „Classificatory Systems of Relations hip”, în *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 39: 77 - 84. - LEACH E.R., 1958, „Concerning Trobriand Clans and the Kinship Category *Tabu*”, în J. Goody (ed.), *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, Cambridge University Press, Cambridge.

— LOUNSBURY F.G., 1964, „A Formal Account of the Crow and Omaha Type Kinship Terminologies”, în W.H. Goodenough (ed.), *Explorations in Cultural Anthropology*, McGraw Hill, New York.

— NEEDHAM R. (ed.), 1971, *Rethinking Kinship and Marriage*, Tavistock, Londra (trad. fr. *La parente en question. Onze contributions à la théorie anthropologique*, Le Seuil, Paris, 1977).

— RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Londra (trad. fr. *Structure et fonction dans la société primitive*, Editions de Minuit, Paris, 1968).

— RIVERS W.H., 1968, *Kinship and Social Organization*, London School of Economics, 34, Londra.

PASTORALE (SOCIETĂȚI ~)

Am putea defini societățile pastorale cu ajutorul unei formule tehnice referitoare la exploatarea mediului: creșterea în turme a animalelor erbivore, cu deplasarea în căutarea hranei. Rezultă de aici o anumită gradăție, de la transhumanta sezonieră la nomadismul neregulat, o mobilitate a grupurilor umane legate de turmele lor, precum și forme particulare de organizare a spațiului.

Specializarea pastorală are loc devreme în istorie – se poate vorbi de un „neolitic pastoral” în jurul Mediteranei și în Africa –, sunt rare însă cazurile în care ea însoțește în mod automat domesticirea animalelor. Această specializare e, mai adesea, rezultatul unui transfer de tehnici, elaborate într-un context agro-pastoral ceva mai favorabil evoluției caracteristicilor genetice și sociale ale animalului, evoluție ce va facilita creșterea sa în turme. Se poate întâmpla ca vânătorii (populațiile siberiene), vânătorii-defrisori (guajiro columbieni) și chiar pescarii din regiuni sahariene în curs de desertificare să devină și ei crescători de animale. Pastoralismul european al secolului II î.Hr. ilustrează un proces de emergentă a unor grupuri de crescători specializați (bovine), apăruiți într-o societate agro-pastorală, model întâlnit în Africa de Est (masai, turkana, galla) sau la peulii din Africa de Vest. În istorie, civilizațiile pastorale sau nomade s-au constituit la frontierele marilor civilizații agricole ale antichității și întotdeauna în relație cu acestea din urmă. Mongolii și turcii sunt atestați, la sfârșitul primului mileniu, la granița Chinei imperiale (Lattimore, 1967); crescători nomazi de animale au străbătut întinderile „Cornului fertil”, regiunile din câmpia Nilului etc.

Specializarea pastorală e adesea asociată zonelor aride sau semiaride, în care agricultura e imposibilă sau aleatorie. La fel, exploatarea pășunilor înalte, *abrog-ul* tibetan sau *pună* andină, a fost posibilă prin domesticirea,

de către agricultorii din văi, a iacului sau a lamei. Determinismul strict ce are întâietate în clasificările geografice nu poate fi totuși satisfăcător. Cea care a permis exploatarea acestor medii a fost tocmai specializarea pastorală: animalele n-ar fi putut supraviețui aici fără intervenția omului (lucrări hidraulice, protejarea de frig și de animale de pradă etc.) și chiar vegetația a fost transformată, ameliorată de exploatarea pastorală (pășunat selectiv, stâne etc.). Trebuie să ținem cont și de alți factori pentru a putea explica apariția societăților pastorale (Bonte, 1981):

- Valoarea septelului în societățile agro-pastorale, valoare alimentară, desigur, însă și una de acumulare, valoare socială și culturală datorită căreia s-a ajuns să se vorbească de „complexul” sau „fetișismul” septelului la crescătorii de bovine africani;

- Folosirea animalelor pentru călărie și transport, fapt ce asigură crescătorilor (mongoli, beduini) monopolul schimburilor continentale și (relativa) superioritate militară;

- Producția de carne, lapte, lână etc. în vederea schimbului, producție ce apare foarte devreme în jurul bazinului mediteranean și care în epoca modernă va duce la constituirea unor economii specializate (*ranching*) și a „culturilor pastorale” într-o piață la scară mondială (America de Nord și de Sud, Africa de Sud, Australia).

Analiza antropologică a societăților pastorale s-a dezvoltat de puțină vreme. Accentul pus pe determinările ce țin de mediu a favorizat mult timp o abordare geografică și tipologică. Viziunea evoluționistă asupra unui stadiu pastoral „arhaic” și luarea în considerare a relațiilor strânse dintre societățile nomade și cele sedentare au contribuit, în plus, la selectarea aspectelor ce țin de incursiunile de jaf și cotropire ale acestor societăți. Le-a fost tăgăduită orice capacitate de dezvoltare autonomă, de

pildă, în tradiția marxistă, cea de a se constitui în clase sociale și state (Khazanov, 1984), deși se poate vorbi de un „feudalism mongol”, fiind deci posibilă evocarea existenței claselor sociale pentru această societate nomadă și pastorală (Vladimirstov, 1948).

Lucrările recente, vizând identificarea caracteristicilor originare ale societăților pastorale, au subliniat opoziția dintre gestiunea domestică a turmelor și cea colectivă a resurselor pastorale, gestiune rezultând din dispersia lor spațială și sezonieră. Necesitățile de cooperare, mai mult sau mai puțin permanente, au condus la unirea grupurilor domestice în unități rezidențiale provizorii (tabere). S-a încercat explicarea funcționării societăților pastorale prin ajustarea în timp a dimensiunii numerice a familiilor la cea a turmelor; există însă diferite maniere de a mări capacitatea de muncă domestică (prin cooperare, împrumutul de vite, lucrul cu sclavi sau cu persoane angajate etc). Atunci când condițiile sunt favorabile, creșterea rapidă a septelului poate duce la o acumulare inegală în cadrul acestor societăți, fapt ce contrazice viziunea „egalitară” a unor autori (Schneider, 1979). Capacitățile de acumulare, necesitatea unei alianțe în vederea gestionării politice a resurselor și calitățile militare explică tendințele „expansioniste” ale acestor societăți, tendințe ce pot îmbrăca forma unor cuceriri rapide și brutale sau, cazul mai des întâlnit, a unor lente mișcări periferice (la nueri).

Astfel, chiar dacă „crescătorii de animale” au un acces formal echivalent la resursele pastorale, pot exista totuși profunde inegalități economice și sociale, atenuate parțial prin mecanismele de redistribuire (împrumut, expediții de jaf și furtul de vite, sacrificii etc), ca și datorită secetei sau molimelor. Unele dintre aceste societăți (mongolii, tuaregii sau maurii) sunt stratificate statutar și politic, iar circulația septelului poate fi în acest caz

ierarhică, sub formă de tribut. Gestiunea politică a teritoriului și a resurselor poate fi controlată, în alte cazuri, de aristocrație (Mongolia, Iran) sau de stat (*dina* în cazul peulilor din Macina). Controlând drumurile comerciale, populațiile pastorale au creat uneori vaste imperii continentale (mongolii, almoravizii). Cucerind și asimilând societățile sedentare vecine, unele dintre ele au constituit societăți statale plurietnice. Aceste state pot rezulta și în urma diferențierii interne ierarhice dintre „crescătorii de animale” și „agricultori” (societățile interlacustre).

În Orientul Mijlociu și în jurul Mediteranei, societățile pastorale erau „enclavizate” (*encapsulated*) în cadrul unor state complexe. Ele jucau uneori în acest caz un rol politic major (Afghanistan, Iran). În alte părți, crescătorii de animale au trebuit să-și negocieze mereu, politic și monetar, accesul la resursele pastorale (Turcia, Grecia). Adesea, aceste societăți tribale pun în pericol ordinea politică (*siba*, în Maroc).

Colonizarea a accelerat integrarea societăților tribale în statele moderne, în cadrul cărora importanța acestora este redusă atât demografic, cât și economic. Mobili și autonomi, crescătorii de animale apar adesea ca rebeli, chiar ca bandiți, opunându-se unității naționale; iată o imagine ce se impune datorită numeroaselor mișcări politice și militare, manifeste din Sahara occidentală până în Afghanistan, fără a omite Ciadul, Ogadenul etc. în Africa, vreme de douăzeci de ani, războaie, rebeliuni și secete au decimat turmele și au condus la rapidul declin al societăților pastorale.

P. BONTE

BONTE P., 1981, „Ecological and Economic Factors in the Determination of Pastoral Specialisation”, în *Journal of Asian and African Studies*, 6, 1 - 2: 33 - 48. - BONTE P., BOURGEOT A., DIGARD J.

— P și LEFEBURE C., 1980, „Pastoral Economies and Societies”, în *Tropical Grazing Land Ecosystem*, UNESCO, Paris.

— Équipe Ecologie et Anthropologie des Sociétés Pastorales, 1979, *Pastoral Production and Society*, Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris.

— GALATY J., BONTE P (ed.), 1991, *Herders, Warriors and Traders. Pastoralism în Africa*, Westview Press, Boulder, San Francisco - Oxford.

— GALATY J., SALZMAN P, 1981, *Change and Development în Pastoral Societies*, E.J. Brill, Leiden.

— IRONS W., DYSON-HUDSON N, 1972, *Perspectives on Nomadism*, E.J. Brill, Leiden.

— KHAZANOV A.M., 1984, *Nomads and the Outside World*, Cambridge University Press, Cambridge.

— LATTIMORE O. (1940), 1967, *Inner Asian Frontiers of China*, Beacon Press, Boston.

— NELSON C. (ed.), 1973, *The Desert and the Sown. Nomads in the Wider Society*, University of California Press, Berkeley.

— RIGBY P, 1985, *Persistent Pastoralists. Nomadic Societies în Transition*, Zed Books, Londra.

— SCHNEIDER H., 1979, *Livestock and Equality în East Africa. The economic Basis for Social Structure*, Indiana University Press, Bloomington - Londra.

— VLADIMIRSTOV B., 1948, *Le regime social des Mongols. Le feodalisme nomade*, Maisonneuve, Paris (ed. I rusă, 1934).

PATRIARHAT - ¥Evoluționism. Feministe (Studiile ~ și antropologia)

PATRONAJ

Termenul de „clientelism” (sau cel de „patronaj”) desemnează un anumit tip de raport politic, și anume relația cu caracter asimetric dintre un patron și un client,

relație în care primul îi oferă celui de-al doilea protecția, în vreme ce acesta își oferă în schimb sprijinul, plasându-se într-o poziție de relativă supunere. Natura autorității exercitate de patron va putea fi mai bine înțeleasă prin comparația clientelismului cu alte forme de relații sociale. Clientelismul diferă de relațiile de autoritate întemeiate pe înrudire, chiar dacă uneori împrumută vocabularul relațiilor de rudenie. Chiar dacă legăturile dintre patron și client sunt statornice în timp, ele nu sunt predeterminate de poziția ocupată de un individ într-o rețea de consangvinitate: această poziție poate juca un anumit rol, totuși ea nu stă la originea clientelismului. Într-adevăr, aceste legături sunt consecința unei opțiuni, constituind obiectul unor negocieri chiar dacă ele au, prin natură, tendința de a se perpetua. Strict personalizate, ele servesc unor scopuri multiple. Relațiile de clientelism diferă și de raporturile birocratice, în măsura în care drepturile și obligațiile părților în cauză nu sunt circumscrise de reguli cu caracter oficial. Legalitatea lor e adesea îndoielnică, iar comportamentele pe care le presupun nu sunt recunoscute pe *tărâm legal*. Aceste relații se bazează pe o putere mai degrabă de fapt decât de drept sau pe una de esență ideală. Cu atât mai mult ele nu se confundă cu raporturile egalitare sau simetrice ce implică jurisdicția unui stat modern și noțiunea de cetățenie. În fine, în ciuda unor asemănări, patronajul nu este o relație de tip feudal. Legăturile feudale, într-adevăr asimetrice și uneori negociabile, sunt legitimate de drept, de rit sau de recunoștință publică, în vreme ce legăturile dintre patron și client sunt, deși pătrunse de o anumită etică și demnitate, departe de a fi pe deplin acceptate de către societatea în care se perpetuează.

Clientelismul e caracteristic unui anumit tip de societate, incomplet centralizată, în care indivizi sau grupuri, dacă nu marginale atunci măcar mai puțin

privilegiate, nu pot accede la anumite avantaje - chiar dacă teoretic au dreptul la acestea - fără a recurge la oficiile sau la protecția unei persoane bine plasate: un „patron”. Tot așa, în acest tip de societate, confruntările politice opun indivizi a căror putere și influență se măsoară în numărul de clienți pe care-i pot avea sau pe care sunt creditați că ar putea să-i mobilizeze. Această stare de fapt duce la crearea unor rețele clientelare complexe și mobile, în care patronii joacă rolul de mediatori între centrele de putere și restul societății. Astfel se naște o „piață” semioficială, în care clienții sunt în căutarea patronilor și invers.

E. GELLNER

EISENSTADT S.N., RONIGER L., 1984, *Patrons, Clients and Friends. Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*, Cambridge University Press, Cambridge.

— GELLNER E., WATERBURY J. (ed.), 1977, *Patrons and Clients*, G. Duckworth, Londra.

PAULME Denise

Antropolog francez, Denise Paulme s-a născut la Paris în anul 1909. Realizate în afara dezbaterilor teoretice care au agitat antropologia franceză după cel de-al doilea război mondial, bazându-se pe munca de teren, pe culegerea de date și erudiție etnografică, ca și pe analiza unor importante corpusuri de literatură orală africană, cercetările Denisei Paulme exemplifică acea mișcare dialectică, subliniată deja de M. Mauss, ce trebuie să însoțească orice studiu al faptelor sociale: cunoașterea contextului clarifică sensul unei povești, al unui ritual sau al unui obiect, dar reciprocă nu este mai puțin adevărată, înțelegerea lor ajutând la aprofundarea cunoașterii contextului.

Începând cu anul 1927, D. Paulme urmează studii juridice, care, prin intermediul istoriei dreptului, îi

stârnesc interesul pentru instituțiile dreptului primitiv și o determină să se înscrie la Institut d'Ethnologie de pe lângă Universitatea din Paris, unde urmează cursurile lui M. Mauss. Își ia diploma de etnolog în 1932; în același an, e licențiată în drept. Din 1931 lucrează la Musée d'Ethnographie de la Trocadero și participă, sub îndrumarea lui P. Rivet și H.G. Riviere, la reorganizarea acestuia. Obține în 1934 o bursă a fundației Rockefeller și se alătură, în 1935, misiunii Sahara-Sudan condusă de Marcel Griaule, apoi, în compania lingvistului și antropologului D. Lifehitz, rămâne vreme de nouă luni printre dogonii din Mali de la care va strânge materialul tezei sale de drept, susținută în 1940. Asistentă (1938) la Museum National d'Histoire Naturelle (responsabilă, la Musée de l'Homme, de departamentul Africii negre), director (1958) la École Pratique des Hautes Études (Secțiunea a VI-a), ea a organizat, împreună cu soțul ei A. Schaeffner, mai multe misiuni în Africa neagră (la populațiile kissi și бага din Guineea, la populația bete și la locuitorii lagunelor din Coasta de Fildeș). În paralel, contribuie la crearea unor baze instituționale pentru cercetarea etnologică africanistă, participând la înființarea unui Centre d'Études la École Pratique des Hautes Études și la fondarea publicației *Cahiers detudes africaines*.

Axate mai întâi pe studiul sistemelor juridice și pe elementele de morfologie socială - cele două monografii ale sale, *Organisation sociale des Dogon de Sanga* (1940) și *Les gens du riz* (1954), se numără printre cele mai fidele aplicări ale metodelor pe care Mauss le preconizase pentru cercetarea etnologică de teren, metode la a căror răspândire a contribuit ea însăși prin publicarea cursului lui Mauss în 1947 - lucrările Denisei Paulme se orientează spre domeniile mai speciale ale vieții sociale și simbolice. Cercetările ei asupra ritualurilor și cultelor sincretice din Africa de Vest, cele vizând în principal statutul femeii în

Africa neagră, asociațiile și clasele de vârstă, ca și cele ce privesc literatura orală africană – căreia i s-a consacrat mai ales după pensionarea survenită în 1971 – pot fi considerate operă de pionierat, fiecare dintre aceste studii marcând o etapă al cărei cadru problematic și a cărei valoare euristică au fost subliniate și reluate de o întreagă generație de cercetători africanisti francezi, generație la formarea căreia a contribuit ca profesoară la École Pratique des Hautes Études (azi École des Hautes Études en Sciences Sociales).

J. JAMIN

1940, *Organisation sociale des Dogon de Sanga*, Domat-Montehretien, Paris (ed. a II-a revizuită și adăugită: Paris, Jean-Michel Place, 1988). 1953, *Les Civilisations africaines*, PUF, Paris. 1954, *Les gens du riz: Kissi de Haute-Guinee française*, Plon, Paris. 1956, *Les sculptures de l'Afrique noire*, PUF, Paris. 1962, *Une société de Cbte-dlvoire, hier et aujourd'hui: les Bete*, Mouton, Paris – Haga. 1976, *La mere devorante. Essai sur la morphologie des contes africains*, Gallimard, Paris. 1984, *La statue du commandeur. Essais d'ethnologie*, Le Sycomore, Paris. 1960 (ed.), *Femmes d'Afrique noire*, Mouton, Paris – Haga. 1971 (ed.), *Classes et associations dăge en Afrique de l'Ouest*, Plon, Paris.

Cahiers d'études africaines, 1979, „Gens et paroles d'Afrique. Écrits pour Denise Paulme”, t. XIX: 73 – 76. – 1987, „Correspondance de Deborah Lifehitz et Denise Paulme avec Michel Leiris, Sanga, 1935”, ed. de A. Dupuis, în *Gradhiva*, 3: 44 – 58.

PERSOANĂ

A atribui unui individ calitatea de persoană presupune existența unei ordini de simboluri, a unei logici a reprezentărilor și a unui dispozitiv ritual care-i desemnează un loc și totodată un rol în societate, asigurându-i recunoașterea juridică și morală.

Orice cercetare antropologică asupra *noțiunii de „persoană”* duce nu doar la analiza diferitelor concepții despre persoană elaborate de diferite culturi – a sistemelor de gândire care, conform unor reguli logice și normative, conferă ființei umane o identitate –, ci și la analiza *statutului de persoană*, a sistemelor instituționale ce acordă drepturi individului și-i prescriu îndatoririle.

În ciuda acestor obiective destul de limpezi, cercetările efectuate în domeniu nu au fost întotdeauna în stare să se elibereze de o anumită imprecizie conceptuală ce privește însăși înțelegerea noțiunii. Aceasta se datorează, pe de o parte, punctului de vedere etnocentric care a introdus uzul termenului de „persoană”, preluat atât din tradiția greco-latină, cât și din cea iudeo-creștină, iar pe de altă parte, diferitelor orientări antropologice care au pus accentul fie pe o definire substanțialistă a persoanei, fie pe o definire mitologică, fie chiar pe una juridico-rituală. În același timp, aceste orientări au subliniat extrema diversitate de componente și valori, adeseori contradictorii, pe care categoria persoanei era menită să le înglobeze și să le exprime în funcție de specificul fiecărei societăți. Deși foarte imprecisă și rareori constituită pe de-a-ntregul ca obiect antropologic – spre deosebire de noțiunea de „personalitate” studiată de antropologia americană –, noțiunea de „persoană” a fost utilizată ca mijloc (Geertz, 1988) de examinare a felului în care alte popoare gândesc lumea, își reglează comportamentele și își definesc raporturile din interiorul lor și cu ceilalți.

Dezvoltarea unei abordări antropologice a noțiunii de „persoană” s-a făcut mai cu seamă în cadrul antropologiei franceze din prima jumătate a secolului al XX-lea, prin lucrările lui L. Levy-Bruhl, M. Mauss și M. Leenhardt. Pentru Levy-Bruhl, concepția despre persoană, proprie societăților cu mentalitate primitivă, calificată de el ca

prelogică - prin opoziție cu cea logică ce prevalează în societățile moderne -, este esențialmente caracterizată de o „lege de participare”: individul nu este considerat un subiect radical distinct de lucrurile care-l înconjoară; el este legat de grupul său social și de mediul natural printr-un număr de apartenențe percepute ca dubluri ale sale (păr, îmbrăcăminte, urmele pașilor etc). Acestei concepții „mistice” a persoanei din societățile primitive, analizele lui Mauss i-au opus o concepție sociologizantă, dând astfel un veritabil impuls studiului persoanei în antropologie. Deși fundamental metodologice, scurtele studii pe care Mauss le va consacra acestei chestiuni (1929, 1938) își propuneau să demonstreze felul în care, într-o organizare socială dată, se ajustează-noțiunea de „persoană umană”, persoană umană a cărei recunoaștere și identitate poate varia conform stărilor sau momentelor sociale pe care le traversează individul. Aceste studii intenționau totodată să demonstreze felul cum categoria persoanei, care în Occident apare ca fiind coextensivă celei a individului, a fost în realitate obiectul unei lente elaborări conceptuale de-a lungul secolelor, de la *persona* (mască, personaj) latinilor ce se transformă în „persoană morală”, până la *cogito-ul* filosofilor. Ulterior, Leenhardt (1947), bazându-se pe analiza unui important corpus etnografic și lingvistic alcătuit în Noua Caledonie, va încerca să concilieze cele două abordări. Preluând de la Levy-Bruhl ideea participării, el scoate în evidență același aspect asupra căruia insistase Mauss, acela al *dimensiunii relaționale* a acestei participări, care nu mai este deci „mistică”, ci socială și simbolică. La canaci, ea definește *kamo*, mai degrabă „personaj” decât persoană, constituit din ansamblul „participărilor sale trăite” în mediul social și mitic. După Leenhardt, persoana canacă nu este decât un „centru vid”; ea este dizolvată într-un cerc de relații duale, complementare, evocate cu ajutorul mai multor nume,

oferind imaginea unui sine permanent angajat în celălalt și semnificat prin acesta (Clifford, 1987).

După aceste prime lucrări, antropologii francezi, mai ales africanistii (*cf. La notion de personne...*

au abordat problema persoanei privilegiind studiul mitologiei și al sistemelor de reprezentări (Griaule, 1948, Dieterlen, 1951) pentru care persoana trebuia să se constituie ca o expresie particulară. Din această perspectivă, învecinată cu cea a lui Levy-Bruhl și Leenhardt, noțiunea de „persoană” este considerată o categorie între altele, permițând înțelegerea sistemului de gândire al unei societăți. În ceea ce privește antropologia britanică, aceasta s-a orientat într-o direcție sociologizantă, asumându-și problematica lui Mauss – care își propusese să scrie „istoria socială” a *unei* categorii a spiritului uman și nicidecum să pună în lumină coerența simbolică a tuturor acestor categorii – și dezvoltând într-o manieră mai explicită analiza noțiunii din perspectiva ideii de „persoană morală și socială”.

Numeroase societăți au dezvoltat teorii referitoare la componentele persoanei, materiale (oase, carne, sânge, spermă, diferite umori etc.) sau imateriale (substanță astrală, suflu, umbră etc), perisabile sau neperisabile, transmisibile sau netransmisibile. Aceste concepții sunt tributare mecanismelor de individualie și modalităților de transmitere a anumitor componente. Studiile lui M. Griaule și G. Dieterlen asupra societăților dogon și bambara (Mali), precum și cele ale lui F. Hérítier asupra populației samo (Burkina Fasso), au demonstrat că această pluralitate de componente e legată de un corpus de reprezentări mitice care conferă coerență (Dieterlen, 1951) și identitate (Hérítier, 1977). Potrivit acestui punct de vedere, persoana ar fi un dat imediat al sistemului simbolic. Alți autori insistă, dimpotrivă, asupra faptului că aceste entități sau componente acționează ca niște

coordonate sociale ce reglează relațiile individului cu instituțiile și cu practicile rituale. Astfel, reinterpretând materialele etnografice bambara, E. Ortigues (1981) a putut demonstra că transmiterea celor două componente care alcătuiesc persoana la populația bambara, *ni* (sufletul, principiul vital asociat sufletului) și *dya* (dublul, materializat prin umbră sau oglindire în apă), nu se referă doar la mitologie: *ni* al unui individ fiind *dya* unei rude moarte, iar *dya* fiind de sex opus sexului individului, cele două entități stabilesc un dublu raport al individului cu instituțiile înrudirii și căsătoriei, astfel încât componentele persoanei pot fi considerate mărci de relații juridico-rituale, determinând locul fiecăruia în instituțiile sociale (Ortigues, 1981).

Tocmai asupra acestor aspecte juridico-rituale ale persoanei a insistat și M. Fortes (1987). Plecând de la teza lui H.J.S. Maine, conform căreia în societățile așa-zis primitive dreptul e inseparabil de religie, și reluând abordările sociologice ale lui Mauss și Radcliffe-Brown, Fortes s-a interesat de principiile de recunoaștere și de atribuire a calității de persoană la populația tallensi (Ghana). El arată că, la această populație, concepția despre persoană nu poate fi detașată de acțiunea sa socială. Ea este de fapt inseparabilă de statutul de persoană (*personhood*) dobândit gradual prin parcurgerea diverselor momente sociale (întărcatul, nașterea unui frate mai mic, căsătoria etc.) și a ritualurilor (inițierea), statut pe deplin atins doar în momentul în care individul se alătură comunității strămoșilor. În acest sens, după cum semnalează și M. Auge (1982), definirea persoanei nu e dobândită o dată pentru totdeauna: interogația asupra devenirii identității stă, la majoritatea societăților, la baza unui mare număr de elaborări mitice și variații rituale.

J. RABAIN-JAMIN

AUGE M., 1982, *Genie du păgânisme*, Gallimard,

Paris.

— CARRITHERE M., COLLINS S., LUKES S., 1985, *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, Cambridge.

— CLIFFORD J., 1982, *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, University of California Press, Berkeley (trad. fr. *Maurice Leenhardt. Personne et mythe en Nouvelle-Calédonie*, Jean-Michel Place, Paris, 1987).

— DIETERLEN G. (1951), 1988, *Essai sur la religion bambara*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles.

— FORTES M., 1987, *Religion, Morality and the Person. Essays on Tallensi Religion*, Cambridge University Press, Cambridge.

— GEERTZ C., *Local Knowledge: Further Essays in the Interpretative Anthropology*, Basic Books, New York (trad. fr. *Savoir local, savoir global*, PUF, Paris, 1986).

— GRIAULE M. (1948), 1966, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotommeli*, Fayard, Paris.

— HÉRITIER F., 1977, „L'identité samo“, în *l'identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*, Grasset, Paris: 51 - 80. - LEENHARDT M., 1947, *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris.

— LEVY-BRUHL L., 1927, *Uâme primitive*, Felix Alcan, Paris.

— MAUSS M. (1929), 1969, „Lame, le nom et la personne“, m(*Euvres*, t. II, Editions de Minuit, Paris: 131 - 135. (1938), 1950, „Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de «moi»“, în *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris: 331 - 362. - *La notion de personne en Afrique noire*, CNRS, Paris, 1973. - ORTIGUES E., 1981, *Religions du livre, religions de la coutume*, Le Sycomore, Paris.

PERSONALITATE DE BAZĂ - Kardiner (A.). Linton (R.)

PESCUIT

Deși apărută târziu în istoria omenirii sub forma unei economii specializate (Clark, 1948), exploatarea resurselor acvatice este atestată de foarte mult timp, ca de altfel importanta alimentară, socială și simbolică ce i-a fost atribuită. Încă din 4700 I. Cr. templele sumeriene țineau contabilitatea cantităților de pește, organizând un întreg sistem de producție legat de pescuit: ambarcațiuni, unelte de pescuit, echipamente de conservare, arii de exploatare erau date în folosința marinarilor-pescari (Salonen, 1970). În timpul primei dinastii babiloniene, ideograma zeiței Nina, patroana pescarilor, însemna „Casa peștelui”.

Accesul la resursele acvatice, cu precădere maritime, rămâne o întreprindere dificilă, adesea nesigură. Acest aspect aleatoriu al condițiilor de producție stă fără îndoială la originea importante acordate practicilor simbolice și comportamentelor rituale în majoritatea comunităților de pescari, unele dintre ele urmărind conjurarea forțelor incontrolabile, iar altele vizând îmblânzirea prăzii, cum este cazul rechinului din insulele Tonga (Bataille-Benguigui, 1981) sau al peștelui-spadă în Calabria. Teama de dispariția pe mare reprezintă una din trăsăturile culturale dominante ale acestor societăți. La greci, ea constituia cea mai înfricoșătoare moarte, creând terenul unei duble construcții mitologice: sirenele și Scylla, mâncătoarea de oameni și de pești. Imaginea convențională a pescuitului ca domeniu exclusiv masculin a subestimat multă vreme rolul pe care-l joacă femeile în activitatea piscicolă desfășurată pe uscat, neluând în seamă calitatea participării lor active la producție. Studii recente întreprinse în Ghana (Christensen, 1977) au demonstrat că, dimpotrivă, femeile puteau juca rolul de antreprenor; alte cercetări, realizate în Norvegia, atestă participarea femeilor la operațiunile de pescuit în larg (Thomsen, Walley, Lumnist, 1983).

Natura însăși a bogățiilor marine, în general invizibile și mobile, inacumulabile, adesea imprevizibile, ne ajută să înțelegem că, spre deosebire de uscat, marea este o resursă comună. Ea face rareori obiectul unei apropieri directe, cu excepția cazurilor, puține la număr, în care tehnicile necesită instalarea unor puncte pe uscat și determină arii de pescuit în care se pot exercita drepturi de proprietate (Lofgren, 1979). Dacă diversitatea speciilor ihtiologice constrânge pescarii să dispună de ustensile multiple și adaptate prăzii căutate, metodele de captură sunt limitate (Brandt, 1972): ele tind să se omogenizeze sub forma năvoadelor circulare și a salutieleror, cunoscute în majoritatea comunităților de pescari.

Procesul de muncă halieutic, căruia R. Firth (1946) a încercat să-i formalizeze specificitatea, prezintă următoarele trăsături structurale. Necesitând o transformare rapidă, precum și tehnici de conservare mai importante decât în cazul producției agricole sau cinegetice, produsul intră foarte rapid în circuitele de distribuție. Comercializarea rapidă are drept principală consecință eliberarea producătorilor direcți de gestiunea ulterioară a producției. Așadar, de cele mai multe ori s-a impus sistemul precapitalist de remunerare separată, adaptat la volumul produselor debarcate, dar fără raportare la timpul de lucru, marinarii pescari fiind nevoiți să suporte variațiile resurselor naturale și riscurile producției (Geisdoerfer, 1984).

S. COLLET

BATAILLE-BENGUIGUI M.C., 1981, „La capture du requin au noeud coulant aux îles Tonga: persistance et changements dans l'observation des interdits”, în *Journal des Oceanistes*, 72 - 73: 240250. - BRANDT A. von, 1972, *Fish Catching Methods of the World*, Fishing News Book, Farnham.

— CHRISTENSEN J.B., 1977, „Motor Power and

Women Power: Technological and Economic Change among the Fanti Fishermen of Ghana", în M. Smith (ed.), *Those Who Live from the Sea: A Study in Maritime Anthropology*, St. Paul.

— CLARK J.G.D., 1948, „The Development of Fishing in Prehistoric Europe”, în *The Antiquaries Journal* 28: 45 – 85. – FIRTH R., 1946, *Malay Fishermen*, Kegan Paul, Trench, Truber.

Londra.

— GEISTDOERFER A., 1984, „Evolution des forces productives d’une communauté de pecheurs aux îles de la Madelaine (Québec)”, în Gunda B. (ed.), *The Fishing Culture of World*, Budapesta.

— LOFGREN O., 1979, „Marine Ecotypes în Preindustrial Sweden: A Comparative Discussion of Swedish Peasant Fishermen” în R. Andersen (ed.), *North Atlantic Maritime Cultures: Anthropological Essays on Changing Adaptations*, Mouton, Haga – Paris – New York.

— SALONEN A., 1970, *Die Fischerei im alten Mesopotamien nach sumerischen akkadischen Quellen. Eine lexikalische und kulturgeschichtliche Untersuchung, mit 51 Tafeln*, Academia Scientiarum Fennicae, Helsinki.

— THOMSEN P, WALLEY T., LUMNIST T., 1983, *Living the Fishing*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

PLANTE CULTIVATE

În anumite regiuni ale zonelor intertropicale și subtropicale, odată cu trecerea de la folosirea resurselor vegetale spontane la producția domestică de resurse vegetale, cea a plantelor cultivate, s-a produs o profundă modificare a raporturilor dintre om și plantele folosite de el. În mare, această modificare poate fi situată între mileniile al XIII-lea și al VII-lea î. Cr., existând posibilitatea unor datări mai îndepărtate în timp în cazul regiunilor tropicale ale Asiei de Sud-Est (Barrau, 1974: 17 – 39).

„Revoluția culturală”, efectele sale asupra plantelor

și sistemelor naturale. Pentru această modificare s-a folosit termenul de „revoluție” (Childe, 1964) în istoria societăților, chiar dacă ea nu a reprezentat un eveniment brusc, ci mai degrabă un „pas decisiv” (Haudricourt, 1962) al unui proces ce continuă și în ziua de azi prin intervenția unor mijloace științifice și tehnici îmbunătățite. De la culesul vegetației spontane se ajunge la răspândirea plantelor în medii pregătite de om în vederea facilitării producerii lor prin asistarea câtorva specii, prin protejarea și recoltarea din ce în ce mai selectivă a unora dintre ele. Într-adevăr, a fost nevoie ca aceste specii vegetale să fie puse la adăpost de atacurile sau de concurența altor organisme; această intervenție a fost însoțită de o transformare progresivă a plantelor cultivate, mai întâi (și pentru multă vreme) printr-o selecție empirică, iar mai apoi prin una științifică: eliminarea sau modificarea caracteristicilor morfologice, fiziologice sau fizico-chimice defavorabile, și chiar creșterea taliei și a cantității părților folositoare. Astfel, aceste plante au devenit din ce în ce mai dependente de om. În cadrul aceluiași proces, practicile culturale modifică mediul natural, creând în interiorul acestuia ecosisteme de populații vegetale din ce în ce mai omogene, care necesită aporturi constante de energie. Chiar dacă vorbim aici de o regulă generală, există totuși o gradație de la sistemele horticole de subzistență până la sistemele agricole de rentă: primele au în general o floră cultivată diversificată și o funcționare ecosistemică apropiată de cea naturală; cele din urmă tind spre o hiperomogenizare a varietăților de floră cultivată și manifestă o dependentă accentuată față de artificiile tehnice ale producției (Barrau, 1978).

O evoluție culturală neuniformă. Cele afirmate mai sus nu implică faptul că domesticirea vegetală ar fi provocat peste tot și întotdeauna o evoluție uniliniară: există societăți în care, până recent, culesul a rămas unica

sursă de aprovizionare vegetală; în alte cazuri, recoltarea de resurse vegetale spontane a persistat în paralel cu producția de plante cultivate; există până în ziua de azi specii vegetale utile, exploatate atât în stare spontană, în stare protejată sau asistată, cât și în stare de cultură (Barrau, 1967). În plus, societăți (de pildă populațiile amerindiene din pădurea neo-tropicală) a căror activitate predominantă a fost odată agricultura au reînceput să acorde recoltatului, culesului, un rol important. Însă la scară mondială tendința evolutivă schițată mai sus se verifică. Astăzi, o plantă cultivată nu poate supraviețui fără sprijin uman și doar o minimă parte a populației mondiale ar putea subzista fără aportul plantelor cultivate „hiperdomesticite” (Harlan, 1975). Există deci o strânsă dependentă între oameni și plantele cultivate. Acestea din urmă, rod al unui efort uman început în zorii cultivării și continuând în era contemporană a agronomiei, geneticii și biotehnologiilor, nu reprezintă, cu excepția plantelor ornamentale, decât cel mult 1% din speciile ce alcătuiesc flora mondială. În plus, în ultimii 40 de ani, se observă o diminuare accelerată a numărului speciilor și mai ales a varietăților (hibrizi) de plante cultivate, în favoarea câtorva hibrizi ai unui număr din ce în ce mai restrâns de „cultigene” sau specii vegetale apărute prin cultivare.

Despre expansiunea mondială a unor „cultigene” și efectele sale. În privința sectorului agro-alimentar, în ordinea descrescătoare a importanței, grâul, orezul, porumbul, cartoful, orzul și maniocul acoperă, cu o producție anuală ce atinge aproape două miliarde de tone, marea majoritate a necesarului de hrană al globului. Dintre aceste șase „cultigene” care, datorită omului, au cunoscut o enormă expansiune, două – grâul și orzul – sunt originare din Orientul Apropiat; unul, orezul, provine din sud-estul Asiei; celelalte trei sunt originare din America. Ele sunt urmate îndeaproape de sorg, ale cărui origini

trebuie căutate în Africa. Expansiunea ariei unor astfel de „cultigene” privilegiate a provocat profunde schimbări ale peisajului, ale societăților și ale economiei acestora; astfel s-a întâmplat în Irlanda prin introducerea cartofului american în secolul al XVI-lea (Salaman, 1986). Fenomenul este însoțit de inegalitățile în privința condițiilor de producere și acces la produsele agricole. Așa se face că în prezent asistăm atât la un surplus (400* de milioane de tone de cereale), cât și la o criză alimentară. În corelație cu degradarea florei cultivate pe parcursul procesului de omogenizare a culturii, se manifestă sărăcirea, uneori dispariția unor metode cutumiare eficace în favoarea modelelor agrotehnice exogene, accentuând situațiile de dependentă și chiar de carență alimentară. Controlul producției vegetale și al surplusurilor acesteia a fost și rămâne un puternic mijloc de exercitare a puterii.

Despre importanta istorică a surplusului de producție vegetală și a depozitării acestuia. Surplusul, depozitarea și gestiunea lui, au jucat un rol determinant în evoluția societăților umane din momentul afirmării domesticirii vegetale, și chiar dinainte de acesta: într-adevăr, în unele cazuri, culesul selectiv a permis în condiții ecologice privilegiate, acumularea de produse vegetale spontane, în cantități ce depășeau necesarul satisfacerii nevoilor imediate de subzistentă. Astfel poate fi explicată, pentru Orientul Apropiat din perioada imediat precedentă „revoluției neolitice” (Childe, 1964), apariția aglomerărilor de culegători sedentarizați (Harlan, op. cit.). Acest fenomen va deschide calea domesticirilor, dar și a generalizării unei sedentarizări rurale și a înmulțirii comunităților sătești, fenomen care precedă urbanizarea. Un alt aspect al acestui proces a fost specializarea progresivă a ocupațiilor umane. Preoții, mediatori între agricultori și fenomenele naturale, și-au asumat administrarea riturilor agrare propițiatorii, gestionarea

producției vegetale și a surplusului acesteia, surplus ce trebuia păzit de gărzi; în paralel s-a dezvoltat un artizanat specializat în producerea de unelte, în timp ce marea majoritate a indivizilor rămânea legată de glie... Acesta pare să fi fost cazul societăților cerealiere din Orientul Apropiat antic, ca și cel al vechii Americi a porumbului, fasolei și bumbacului (Harlan, op. cit.; Barrau, 1978).

Plante de ager și plante de hortus. Printre „cultigenele” alimentare de bază, trebuie distins între cele care furnizează produse uscate, divizibile, transportabile și care pot fi schimbate, așa cum sunt cerealele, și cele ce oferă tuberculi sau fructe feculente mai greu manipulabile. Primele, corespunzând în principal zonelor culturale subtropicale sau tropicale cu un anotimp uscat mai lung, erau mai apte pentru cultivarea intensivă în câmpii, se pretau mai bine la comerțul incipient, facilitând totodată emergenta puterilor centralizate. Ultimele, caracteristice regiunilor cu umiditate mare de la tropice, tin mai degrabă de o cultivare individuală în grădini-livezi, integrându-se mai bine în economiile locale de prestigiu, uneori cu *potlatch* vegetal, ca în cazul civilizațiilor igrnamei din insulele oceanice. Cultura primelor a dat naștere unor ecosisteme domestice specializate, omogenizate (*ager*); ultimele au persistat în cadrul unor ecosisteme domestice diversificate (*hortus*). Această opoziție pare să fie însoțită de raporturi inter-umane, ca și de ideologii foarte contrastante (Haudricourt, op. cit.).

Primele plante cultivate și semnificațiile simbolice ale acestora. Nu trebuie însă, când vorbim de plante cultivate, să ne referim doar la vegetalele alimentare. Se pare că primele plante cultivate în sud-estul Asiei tropicale, fără îndoială cel mai vechi leagăn de cultură, ar fi fost vegetalele cu utilizare multiplă sau mai ales tehnică (Sauer, 1952). Oamenii au cultivat mai întâi „superfluul” vegetal: în situl Tehuacan din Mexic, ardeiul iute apare

acum 9.000 de ani, precedând cu un mileniu mohorul *Setaria* și cu două milenii porumbul (Harlan, op. cit.). Se pune astfel problema vechimii în timp a cultivării vegetalelor de uz magic, ritualic, simbolic sau chiar cu acțiune psihotropă; astfel, prezenta nucii de arce, ingredient în doza de betel, este atestată în Thailanda încă de acum 10.000 de ani (Harlan). În raporturile cutumiare ale oamenilor cu vegetalele cultivate, acestea din urmă sunt rareori considerate ca strict utilitare. Încărcătura lor ideatică e importantă. Ca dovadă se poate cita, în antichitatea mediteraneană, cultul zeitelor simbolizând pământul fecundat de semințe, cult legat de credința în originea divină a plantelor cultivate. Același fenomen e prezent, în diferite variante, în China, în America... (Harlan, op. cit.); În Biblie, resursele vegetale sunt de asemenea un dar divin; apelul la supranatural e prezent încă, pe ici, pe colo, în agriculturile occidentale („Rogațiunile”, procesiuni religioase la câmp). În regiunile umede ale tropicelor, unde domină plantele cultivate care se înmulțesc pe cale vegetativă (de exemplu, ignamele) și nu pe cale sexuată, altfel spus prin semințe (de exemplu, cerealele), originea legendară a cultigenelor e reprezentată, simbolic, de un „butaș” al unui trup omenesc din care iese la iveală planta cultivată primordială: arborele de pâine în Oceania, maniocul în America tropicală... în aceste societăți ale horticulturii prin „clone” (hibridi reproduși pe cale vegetativă), partea consumată a plantelor alimentare e adesea antropomorfizată (de exemplu, tuberculul de ignamă), iar plantele constituie frecvent garanțiile perenității grupului uman în care ele sunt socialmente integrate. Avem aici de-a face cu „civilizații ale vegetalului” (Gourou, 1948) ce contrastează cu „civilizațiile animalului”, născute din străvechea concurență dintre păstori și agricultori, atestată mai ales în Orientul Apropiat.

J. BARRAU

ANDERSON E., 1967, *Plants, Man and Life*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles.

— BAKER H., 1965, *Plants and Civilization*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, California.

— BARRAU J., 1967, „De l'homme cueilleur à l'homme cultivateur: l'exemple oceanien”, în *Cahiers d'histoire mondiale*, 10 (2): 275 - 292; 1974, „L'Asie du Sud-Est, berceau cultural”, în *Études rurales*, 53 - 54 - 55 - 56: 17 - 39. - CHILDE V.G. (1942), 1964, *What Happened in History*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlessex (trad. fr. *Le mouvement de l'histoire*, Arthaud, Paris, 1961).

— GOUROU P, 1948, „La civilisation du vegetal”, în *Indonesie*, I (5): 385 - 396. - HARLAN J., 1975, *Crops and Man*, American Society of Agronomy.

Madison Wisconsin (trad fi *Les plantes cultiv & es et l'homme* PUF Agence de Cooperation

Culturelle et Technique, Paris, 1987).

— HAUDRICOURT A.G., 1961, „Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui”, în *L'Homme*, 2 (1): 40 - 50.

— HAUDRICOURT A.G., HEDIN L. (1943), 1987, *L'homme et les plants cultivees*, AM. Metaille, Paris.

— ISAAC E., 1970, *Geography of Domestication*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

— SALAMAN R.N. (1949), 1986, *The History and Social Influence of the Potato*, Cambridge University Press, Cambridge.

— SAUER C.O., 1952, *Agricultural Origins and Dispersais*, American Geographical Society, New York.

— SIMMONS

N.W. (ed.), 1976, *Evolution of Crop Plants*, Longman, Londra-New York.

PODOABĂ

Deoarece se folosește la ornarea trupului uman, care

rămâne rareori imobil și negrăitor, podoaba ține de o artă vizuală ce se exprimă atât prin sunete și mișcări, cât și prin caracteristici formale statice. În ultimele două decenii, tehnicile cinematografice au permis sesizarea dimensiunii dinamice a decorării trupului și a costumului. Expoziția lui R.-F. Thompson din 1974, „African Art în Motion”, ca și contribuțiile istoricului de artă H. Drewal și ale etnografului coregraf M. Drewal (1983) demonstrează relațiile strânse ce există între cântec, dans, ritual, costum și artă corporală. Aceste studii se sprijină pe lucrările lui F. Boas (1927) și C. Lévi-Strauss (1955, 1958), care subliniază faptul că podoaba, izolată de suportul corpului uman, poate dezvălui, atunci când elementele ei sunt dezasamblate și rearanjate, legături stilistice și conceptuale cu producțiile altor forme de activitate creatoare, cum ar fi țesutul, pictura sau sculptura.

În măsura în care elementele formale ale podoabei și felul în care ele se combină sunt automat definite de tradiție și exploatate de creativitatea individuală, numeroși comentatori au putut vorbi despre podoabă ca despre un „limbaj”. În unele cazuri, lingvistica își aduce aportul mai mult decât printr-o simplă analogie: pornind de la analiza picturii corporale a populațiilor nuba, J. Faris (1972) a construit o gramatică generativ-transformațională ce produce desene „bine formate”, obliterated „construcțiile nongramaticale”. Fie că este vorba despre o marcă perenă (cicatrici, tatuaj, deformarea corpului) sau de o ornamentație provizorie (pictură, coafură, bijuterii, îmbrăcăminte), podoaba traduce un statut. La nivel fundamental, ea constituie un idiom cultural specific, susceptibil de a marca distincția dintre natură și cultură; găurirea urechilor, pilirea dinților sau rasul fetei pot indica apartenența la specia umană, prin opoziție cu animalitatea. Podoaba dă seamă totodată și de diviziunea fundamentală între masculi și femele; chiar în cazul în care cele două

sexe folosesc aceleași materii prime și aceleași tehnici, există întotdeauna variații (de stil, de material sau de design) ce semnifică genul. Decorarea trupului poate semnala apartenența la un grup social aparte (trib, castă, clan sau clasă), etapa de dezvoltare a persoanei (adolescență, nubilitate), poate avea implicații rituale (asocierea cu animale totemice sau spirite tutelare; statutul de inițiat, de preot sau șaman; starea de transă, mâhnire sau poluție menstruală) sau implicații politice (statutul de vârstnic, de căpetenie, de războinic), ea putând marca totodată apartenența la una din grupările interne ale societății și chiar tendințe ideologice (cu ajutorul ei pot fi distinși punkistii, cadrele superioare sau chiar artiștii avangardiști).

Oferind un vast repertoriu de mărci statutare, podoaba, în calitatea ei de practică culturală definită, este totodată un mijloc privilegiat de a scoate în evidență frumusețea, atracția erotică sau prestigiul.

În ciuda faptului că fiecare grup face în mod selectiv apel la propriile sale resurse materiale, podoaba constituie adesea un aspect extrem de diversificat al culturii materiale. Într-un studiu bine documentat, D. Paulme și J. Brosse (1956) au evidențiat diversitatea ornamentației corporale în societățile africane, ilustrată de efectul combinat al coafurilor sculptate, al semnelor corporale, al bijuteriilor extrem de variate și al îmbrăcăminții. A. și M. Strathern (1971) subliniază și ei existența unei codificări sociale date de folosirea culorii, ca și legăturile dintre variabilele estetice și distincțiile de gen, arătând felul în care, la populațiile din Noua Guinee, pictura corporală, împodobirea părului cu pene, ornamentele (de oase și scoici) și îmbrăcămintea se organizează într-o imagine globală a persoanei.

S. PRICE

BOAS F., 1927, *Primitive Art*, Aschehoug, Oslo.

— BRAIN R., 1979, *The Decorated Body*, Hutchinson, Londra.

— DREWAL H.J., THOMPSON M., 1983, *Gelede. Art and Female Power among the Yoruba*, Indiana University Press, Bloomington.

— FARIS J.C., 1972, *Nuba Personal Art*, G. Duckworth, Londra.

— LEVI-sârAUSS C., 1955, *Tristes tropiques*, Plon, Paris. 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris.

— PAULME D., BROSSE J., 1956, *Parures africaines*, Hachette, Paris.

— STRATHERN A., M., 1971, *Self-Decoration in Mount Hagen*, G. Duckworth, Londra.

— THOMPSON R.F., 1974, *African Art în Motion*, University of California Press, Berkeley.

Marcaj corporal

POLANYI Karl

Specialist în istoria economiei, american de origine maghiară (născut la Viena în 1886, își face studiile la Budapesta), Karl Polanyi moare în Canada în 1964. După ce studiază dreptul și filosofia la Budapesta, se stabilește în 1920 la Viena și lucrează ca jurnalist în domeniul economic. În 1933, emigrează în Marea Britanie. Se consacră apoi analizei capitalismului industrial în evoluția sa, ținând totodată o serie de cursuri serale pentru muncitori; aceste experiențe au dus la scrierea a doua lucrări importante (1936 și 1944). Invitat în 1940 în Statele Unite, devine din 1947 profesor de economie la Universitatea Columbia (New York). Va ocupa acest post până la pensionare, în 1953. Alături de colegi și foști studenți, el duce mai departe o uriașă muncă de cercetare istorică asupra comerțului și instituțiilor de piață, ale cărei rezultate vor fi parțial publicate în 1957. Retras în Canada, termină un studiu despre comerțul cu sclavi din Dahomey (publicat postum, 1966). Fără să fi aparținut vreodată

vreunui partid politic, Polanyi a rămas întreaga sa viață un socialist convins.

Polanyi a rupt cadrele tradiționale ale gândirii economice, demonstrând faptul că teoriile liberale „formaliste” ce explică economiile de piață generalizate nu pot fi aplicate în afara contextului istoric al societăților capitaliste. Dând economiei o definiție „substantivistă” (procesul instituționalizat al interacțiunilor omului cu mediul care îi furnizează mijloacele materiale de satisfacere a nevoilor sale), el pune la îndoială postulatul „formalist” (obiectul economiei este ansamblul de reguli ce determină alegerea mijloacelor cu ajutorul logicii acțiunii raționale), respinge determinismul economic în calitate de principiu universal și reformulează datele problemei referitoare la locul economiei în istoria umanității. Polanyi se delimitează totodată și de marxism, căruia îi reproșează centrarea exclusivă pe teoria valorii și acordarea unei importante nemeritate producerii de bunuri materiale, în detrimentul circulației și distribuției lor.

Pe studierea acestor tipuri de fenomene el își întemeiază proiectul de-stabilire a unei tipologii a sistemelor economice, care să explice diferitele moduri în care procesul economic e instituționalizat în societate. Elaborează în acest scop trei metode de analiză, numite „forme de integrare”: reciprocitatea (mișcări între punctele de corelare a grupurilor sociale simetrice), redistribuirea (mișcare de apropiere de un centru, iar apoi, dinspre acesta, mișcarea spre exterior) și schimbul (mișcare de du-te-vino identică celor ce se efectuează pe piață). Aceste forme coexistă în aproape toate sistemele economice, în ciuda faptului că una dintre ele va fi întotdeauna predominantă într-o societate anume, caracterul său integrator măsurându-se în acest caz după gradul în care înglobează pământ și manoperă.

Forma de integrare dominantă presupune totuși un

suport instituțional determinat: în acest fel, reciprocitatea integrează economia în cadrul unor societăți primitive, deoarece există o structură simetric ordonată de grupuri parentale care-i face posibilă funcționarea. Urmându-i în această privință pe Thumwald și Malinowski, Polanyi postulează faptul că economia societăților primitive nu este un domeniu autonom, el fiind „încăstrat” în instituțiile sociale care nu sunt direct economice, spre deosebire de societățile capitaliste unde economia se impune prin intermediul pieței autoreglate, ca agent determinant. Aceste întrebări de ordin teoretic l-au determinat pe Polanyi să se ocupe de istoria instituțiilor economice și mai ales de dezvoltarea comerțului, a piețelor și monedei în societățile noncapitaliste: societăți „primitive” și „mari imperii”.

A. CHAPMAN

1936 (coaut. D.K. Kitchin și J. Lewis), *Christianity and the Social Revolution*, Scribner, New York. 1944, *The Great Transformation*, Farrar, New York (trad. fr. *La grande transformation*, Gallimard, Paris, 1983). 1957 (coaut. CM. Arensberg, H.W. Pearson), *Trade and Market in the early Empires: Economy in History and Theory*, Free Press, Glencoe, Illinois (trad. fr. *Les systemes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, Larousse, Paris, 1975). 1986, *Dahomey and the Slave Trade*, University of Washington Press, Seattle. 1968, *Primitive, Archaic and Modern Economies. Essays of Karl Polanyi*, Doubleday - Anchor Books, New York.

DALTON G., 1971, „Primitive, Archaic and Modern Economies: Karl Polanyi's Contribution to Economic Anthropology and Comparative Economy”, în *Economic Anthropology and Development. Essays on Tribal and Peasant Economies*, Basic Books, New York - Londra.

— HUMPHREYS S.C., 1969, „History, Economics and Anthropology: the Work of Karl Polanyi”, în *History and*

Theory, 8.

POLINEZIA

Ocupând două treimi din Pacificul de sud, Polinezia include o parte occidentală (insulele Tonga și Samoa) și una orientală, întinzându-se din insulele Hawaii, în nord, până în Noua-Zeelandă în sud și Insula Paștelui în sud-vest și sud-est; în mijlocul acestui vast triunghi se găsesc Insulele Societății și arhipelagurile învecinate ce formează Polinezia centrală. Aceste subdiviziuni reflectă o realitate arheologică și etnologică. Lor li se adaugă Polinezia exterioară: ansamblu de insule de limbă polineziană, dispersate la marginile Microneziei și Melaneziei. Odinioară se credea că polinezienii constituie, din punctul de vedere al rasei și al culturii, o populație total diferită de melanezieni, de unde și ipoteza că, venind din Asia nu cu mult timp în urmă, ar fi ajuns în Pacificul oriental, trecând prin Micronezia și nu prin Melanezia (Buck, 1938). Descoperirea, în 1960, în Melanezia și în Polinezia occidentală, a numeroase situri cu ceramică *lapita*, considerată proto-polineziană și datând din 1500 înaintea erei noastre, a condus la modificarea acestei prime scheme de populare. Se crede că strămoșii polinezienilor, care aveau ca sursă de existență marea, ar fi colonizat Pacificul sud-occidental deja ocupat de melanezieni, cultivatori și crescători de animale, cu care întrețineau relații de schimb, la nivel interinsular, fără a ajunge însă la metisaj (Bellwood, 1978). Extinderea acestor rețele de relații i-ar fi împins pe o parte din aceștia către Polinezia occidentală și către insulele Fiji încă neocupate. Învățând sau perfecționând, în contact cu melanezienii, tehnicile horticulturii, ei ar fi reușit să colonizeze interiorul acestor insule și să le asigure prosperitatea timp de mai bine de un mileniu, înainte de a fi constrânși să-și caute noi teritorii și să descopere astfel, la începutul erei noastre, insulele Polineziei centrale și, în decurs de câteva secole,

totalitatea celor ce alcătuiesc Polinezia orientală. Și această ipoteză este pusă azi sub semnul întrebării. Pe de o parte, din perspectiva noilor descoperiri arheologice, distincția între populațiile ce trăiau pe malul oceanului și cele din interiorul insulelor se dovedește a fi nefondată, ambele categorii ducând un mod de viață foarte asemănător; în plus, nu există încă nicio dovadă a unei prezențe anterioare a melanezienilor în insulele Pacificului occidental; în fine, după datele lingvistice, această frecventare reciprocă ar fi avut loc, în Asia de Sud-Est, cu mult înaintea colonizării Pacificului. Pe de altă parte, se consideră aproape unanim că identitatea polineziană, așa cum a apărut ea primilor navigatori europeni, s-a format lent chiar în zona Pacificului, evoluția ei fiind determinată în mare parte de o necesară adaptare la noul mediu natural și de o izolare care, deși relativă, s-a extins încontinuu de la vest la est. Către anii '700 - 800 ai erei noastre, în Polinezia orientală se vor înregistra unele schimbări în cultura materială (atestată prin câteva tipuri de tesle și cârlige), despre care nu se știe încă dacă sunt inovații locale sau doar rezultat al influențelor exterioare, influențe ce nu au afectat nici Polinezia occidentală, nici Melanezia. Ceva mai târziu se construiesc edificii litice cu destinație socio-religioasă, fără echivalent în Pacificul occidental, cum ar fi edificiile *marae* din Polinezia centrală, *heiau* din Hawaii și *ahu* din Insula Paștelui, ale căror platforme susțin statui colosale (*moai*) înfățișându-i pe strămoși.

Atât în Insulele Societății, cât și în Hawaii există o legătură între dezvoltarea structurilor litice și existența, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, a unei societăți complexe. Dar dacă etnologia a făcut pași importanți prin studierea Oceaniei, funcționarea acestor societăți n-a fost înțeleasă decât destul de târziu. Progresul cunoașterii nu s-a făcut liniar și uniform, ci empiric și prin compararea diferitelor

societăți aparținând, în ciuda diversității, unui ansamblu omogen (Buck, 1938; Sahlins, 1958). Societățile polineziene sunt organizate pe ramuri (Firth, 1936) - descendentă uniliniară endogamă -, în care fiecare membru are, prin naștere, un rang, preeminenta aparținând primului născut ce se înrudește în linie directă cu strămoșul fondator. Maorii din Noua Zeelandă erau și ei organizați astfel, de la grupurile de triburi descinzând din una din cele trei pirogi fondatoare și până la familia ramificată. Populațiile din Tikopia prezentau, în plus, un sistem de stratificare ce întretăia structura genealogică, prefigurând organizările politice din Tahiti și Hawaii. Această stratificare pune în evidență *ari-i* (șefi), care aparțineau ramurii mai vârstnice a fiecărei genealogii și formau pătura nobilă a societății, ramurile tinere constituind clasa plebee. La Tikopia, economia polineziană era bazată pe rolul eminent al șefilor ce concentrau și redistribuiau bunurile și a căror putere se sprijinea pe prestigiul pe care-l acumulasă prin manipularea acestora. Bazată pe redistribuire și prestigiu, economia polineziană are ca element fundamental și reciprocitatea: șeful este creditat prin autoritatea pe care i-o conferă în ochii poporului prestigiul pe care acesta i-l recunoaște. În ciuda simplității sale, organizarea socială din Tikopia este comparabilă cu cea mai complexă din Tonga, Tahiti și Hawaii. În aceste arhipelaguri, etnologilor li s-a părut predominantă stratificarea, mult-i savanți lăsându-se sedusți de tentația de a clasifica societățile polineziene după gradul lor de complexitate. În Tahiti și Hawaii maximul de complexitate se atinge prin existența unei duble ierarhii, politice și religioase, însă lucrările recente despre Tahiti permit depășirea acestui schematism. Sistemul parental apare aici mai degrabă nediferențiat decât strict patri-liniar, rezidenta fiind cea care aduce supradeterminarea necesară pentru constituirea

ascendentelor uniliniare (Ottino, 1972). Noțiunea de „titlu” pe care o găsim în Melanezia, dar care caracterizează și sistemul politic și social din Samoa, se regăsește și în Tahiti. Titlul purtat de șef îl asociază pe acesta unui *marae*, receptacul al zeilor care simbolizează puterea (*mana*) pe pământ. Structura socială este formată din șeful care deține cel mai înalt rang în cadrul grupului familial, din *marae* și din pământul la care dă acces acest titlu. Organizarea societății tahitiene pornește de la segmente familiale foarte reduse, ajungând până la unități politice și confederații de unități foarte întinse, *kin-congregations* stabilite pe pământurile reunite în jurul unui *marae* (Oliver, 1974). Sistemul este suficient de flexibil pentru a neutraliza *ari-i* incompetenți, în beneficiul celor mai puțin titrați, dar mai capabili. În aceste societăți, trecerea la modernitate s-a realizat în general printr-o profundă aculturație, însoțită de o importantă scădere demografică, frânată, apoi compensată, printr-o mișcare repetitivă. Acest fenomen de adaptare s-a manifestat în cele mai multe domenii, fiind subliniat de etnologia contemporană (reinterpretarea vechilor instituții, formarea unei noi tradiții, sincretism religios) care explorează neînțelegerile (Sahlins, 1981) ce se nasc în raporturile dintre aceste societăți și europeni din imaginile deformate pe care și le transmit unii altora. Șefii tahitieni și Hawaieni se vor fi așteptat la un protectorat britanic, conceput după termenii politicii tradiționale autohtone, dar au primit în schimb colonialismul francez, respectiv capitalismul american.

J. GARANGER și C. ROBINEAU

BELLWOOD P., 1978, *The Polynesians, Prehistory of an Island People*, Londra, Thames & Hudson.

— BUCK P, 1938, *Vikings of the Sunrise*, Stokes, New York (trad. fr. *Les migrations des Polynesiens. Les Vikings du Soleil levant*, Payot, Paris, 1952).

— *Encyclopédie de la Polynesie*, Gleizal - Multipress,

Papeete - Tahiti, 1986, t. IV coordonat de J. Garanger, *À la recherche des anciens Polynesiens*; 1987, t. V coordonat de A. Lavondes, *La vie quotidienne des Polynesiens d'autrefois*.

— FIRTH R., 1936, *We, the Tikopia. A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*, George Allen & Unwin, Londra; 1929, *Primitive Economies of the New Zealand Maori*, R.E. Owen, Wellington.

— OLIVER D., 1974, *Ancient Tahitian Society*, 3 vol., University Press of Hawaii, Honolulu - OTTINO P, 1972, *Rangiroa. Parente etendue residence et terres dans un atolipolynésien*, Cujas, Paris.

— SAHLINS M., 1958.

Social Stratification in Polynesia, University of Washington Press, Seattle. 1981, *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the early History of the Sandwich Islands Kingdom*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

POLITEISM

Istoria reflecției asupra politeismului a evidențiat dificultatea resimțită de gândirea occidentală de a concepe, în ciuda exemplului grecesc, pluralitatea zeilor. Certitudinea etnocentrică după care adevărata dreptate, ca și adevărata credință, o deține doar un Dumnezeu unic a menținut multă vreme studiul politeismului într-un dublu impas: pe de o parte conceperea lui, exclusiv prin referire la monoteism, ca fiind inversul acestuia și căutarea explicației politeismului în pretensele lui origini istorice, pe de altă parte. Cercetările asupra politeismului au devenit fructuoase din ziua în care s-a constatat că acele culturi ce-l declinau pe Dumnezeu la plural ofereau analizei un obiect perfect identificabil: panteonul, ansamblul organizat al zeilor. S-a pus atunci sub semnul întrebării logica gândirii subiacente unei astfel de organizări, singura problematică pertinentă cu adevărat.

G. Dumezil (1966) a făcut operă de pionierat în acest domeniu. Studiind felul în care atributele diferiților zei se repartizează, în cadrul panteonului „marilor” religii clasice, conform structurii trifuncționale caracteristice ideologiei indo-europene, el a stabilit că fiecare zeu se definește *în raport* cu un alt zeu în funcție de modul lui de intervenție, indiferent de domeniul activităților terestre în care își exercită competența. Relațiile astfel întreținute prin puterile divine articulează celelalte categorii majore ale fiecărei culturi în care aceste puteri au prins formă.

M. Detienne și Jean-Paul Vernant (1974) au demonstrat validitatea acestei orientări de metodă pentru vechea lumea greacă, confruntând, spre exemplu, activitatea lui Poseidon cu cea a Atenei în domeniile comune celor două divinități. Dacă îi întâlnim pe amândoi în același timp în relație cu calul, *hippios* și *hippia*, identitatea fiecăruia rezidă de fapt în distanța diferențială stabilită între ei. Unul, Poseidon, își asumă atitudinea războinică și neliniștitoare a acestui animal imprevizibil, gata să o ia oricând la goană, stârnit sau strunit de zeu după bunul său plac; cealaltă, Atena, încarnează stăpânirea animalului prin mijloacele tehnice ale artei hipice, de la zăbală la șaretă. Inteligentei practice și abile ale acesteia din urmă i se opune deci suveranitatea francă și aprigă ce constituie apanajul celui dintâi. Astfel niciun zeu grec nu poate să se teamă de izolare. La fel ca în lumea umană, devoțiunea exclusivă față de o putere divină antrenează în mod necesar impietatea față de-o putere concurentă. Euripide a pus în scenă această situație în *Hipolit*, unde eroul moare pentru că nu cunoștea legătura dintre Artemis, patroana efebilor, și Afrodita, garantă a apropierei erotice între cele două sexe și, prin aceasta, a intrării în maturitate. Panteonul îmbracă deci aspectul unei formațiuni „de cristal”, în interiorul căreia fiecare putere apare ca ansamblu al raporturilor pe care le întreține cu

celelalte. După logica gândirii politeiste, nu ar exista decât mini-panteonuri; fiecare zeu, luat în parte, nu ar fi decât o parte din el însuși.

Totuși, această orientare de metodă privilegiază analiza unui anumit tip de configurație în care elementele sunt reperabile sub forma zeilor. Politeismul se confundă cu o epură „panteonică” în cadrul culturilor în care textele fondatoare, epice sau teogonice, sau tradițiile mitologice individualizează entitățile divine. Or, în Grecia antică, spre exemplu, există o multitudine de ființe fără notorietate mitologică, ba chiar sortite anonimatului ritualurilor ofrandei. O entitate ca Gea (Pământul), al cărei rol este determinant în reprezentarea grecească a socialului (Durand, 1986), nu este singularizată printr-un mod specific de intervenție. La fel, locul eminent al lui Dionysos scapă îngrădirii ierarhice a titulaturilor oficiale (Detienne, 1988).

Vestul african oferă, prin societățile din Benin sau prin cultura yoruba (Nigeria), exemple foarte elaborate de construcție panteonică. Totuși, Africa neagră oferă spre analiză sisteme de relații de natură foarte diferită, susceptibile să regroupeze la scara unui singur sat mai bine de o sută de locuri de cult sau altare de sacrificiu, ca cele ale populației bobo din Burkina Fasso. De la creatorul și stăpânul suprem până la „spiritele” și „geniile” supuse entităților superioare, fiecare putere, integrată într-o clasificare ierarhică ce include opt categorii, are un altar permițând oamenilor să intre în contact cu ea. Detaliul concret al ritualului pune în relație, prin intermediul unui „cod” sacri-ficial unificat, un mare număr de valori simbolice care formează un ansamblu de o extremă coerentă și în care se încarnează, prin legăturile pe care le întrețin unele cu altele, categoriile specifice acestei culturi. Sistemul astfel rezultat, aplicat cu suplețe în practica de zi cu zi a riturilor, permite definirea

diferențială a entităților „spirituale”, imposibil de deosebit izolat în altă parte, mergând de la *wuro*, întemeietorul originilor, până la entități difuze ivite din hățșuri (*soxo*) și din ape (*zo*). Această totalitate simbolică vine în sprijinul regulilor ce tind să stabilească o incompatibilitate logică între unitatea și pluralitatea ființelor superioare, dar fără edificarea unui ansamblu panteonic cu funcție ordonatoare. Acestora li se adaugă elaborările complexe legate de instituția măștilor. Numărul acestor puteri este nesfârșit, fixat în taxonomii repetitive. Fiecare om, la populația bobo (dar și la yoruba), este abilitat să-și construiască propria putere, sub forma unui obiect fetiș, creat uneori din tot felul de bucăți pe baza rezervei de elemente furnizate de categoriile culturii. Practica sacrificială va da viață acestei noi entități, integrând-o în ansamblurile preexistente. Astfel elaborat, politeismul apare ca infinit deschis asupra lui însuși, remaniat perpetuu din interior.

Politeismul oferă reflecției un imens domeniu în care s-ar cuveni, poate, să fie incluse și construcțiile elaborate prin referire la unicitatea divinului. Rămâne doar să se găsească metoda; dar ea va trebui să respecte această idee, adevărat fundament al studiilor asupra politeismului, după care esențialul constă în dezvăluirea pozițiilor de semnificare în interiorul fiecărui ansamblu de puteri, ansamblu perceput în dimensiunea sa evolutivă.

J.-L. DURAND

AUGE M., 1982, *Genie du păgânisme*, Gallimard, Paris.

— BONNE J.

— C, SCHMITT J.-C. (ed.), 1988, *Le polythéisme des images chrétiennes médiévales*, Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, Paris.

— DETIENNE M., 1986, *Dionysos a ciel ouvert*, Hachette, Paris.

— DETIENNE M., VERNANT J.

— P, 1974, *Les russes de l'intelligence. La metis des Grecs*, Flammarion, Paris.

— DUMEZIL G., 1966, *La religion romaine archaïque*, Payot, Paris.

— DURAND J.-L., 1986, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, La Découverte, École Française de Rome, Paris.

— LE MOAL G., 1980, *Les Bobo. Nature et fonction des masques*, Editions de l'ORSTOM, Paris.

— SCHMIDT F (ed.), 1988, *L'impensable polytheisme*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

— VERGER P, 1982, *Orisha, AM*. Metaille, Paris.

POLITIC (SISTEM ~)

Noțiunea de „sistem politic” a fost introdusă în antropologie de autori britanici. Odată cu publicarea lucrării *African Political Systems* (1940), antropologii școlii funcționaliste engleze, influențați de sociologia politică a lui Max Weber, au început să descrie și să analizeze fenomenele politice din cadrul societăților „primitive”, „arhaice”, „tradiționale” sau „tribale” din perspectiva „funcțiilor”, „proceselor” și „reprezentărilor”, societatea fiind considerată o totalitate. Conceptul de „sistem” a fost preluat din fiziologie, organismul, sistem biologic, fiind conceput ca o totalitate homeostatică. Conform acestui punct de vedere, sistemul e caracterizat de structura sa și mai puțin de funcționarea sa. Sistemul politic ar fi deci un subsistem relativ autonom al sistemului social în întregul lui, alături de alte subsisteme: economic, religios sau parental. Această conceptualizare a sistemului politic a pătruns și în sociologie (T. Parsons) și în științele politice (D. Easton). La rândul lor, științele politice au influențat antropologia. Analiza comparativă a sistemelor politice la scară mondială și studiul caracteristicilor generale comune acestor sisteme au devenit obiect al cercetării antropologice (S.N. Eisenstadt).

Sistemul politic a fost conceput ca o componentă a sistemului social, gratie căreia sistemul social în totalitatea sa poate funcționa în situații de echilibru intern și extern.

Preocuparea pentru menținerea unității grupului, în cazul unor eventuale amenințări externe, face din sistemul politic o instanță ce controlează folosirea forței.

În *African Political Systems*, M. Fortes și E.E. Evans-Pritchard disting în principal două mari tipuri de sisteme politice: sistemele nestatale și cele statale. În societățile cu sistem nestatal, echilibrul intern al grupului este asigurat de ajustarea relațiilor „segmentare” între unități sociale bazate pe consangvinitate, grupul în ansamblul său dispunând doar de slabe mijloace de coerciție. Societățile statale asociază organizarea segmentară și cea teritorială; în plus, ele cunosc în general, dincolo de divizarea în grupuri de consangvinitate, o anumită diferențiere socială. Statele africane studiate de antropologii britanici au fost calificate drept „primitive”, „tradiționale” sau „tribale”, date fiind diferențele considerabile dintre acestea și statele europene moderne: în vreme ce acestea din urmă dețin monopolul în folosirea forței, statele „arhaice” (*early states*) sunt caracterizate mai ales de căutarea consensului.

Studiul sistemelor nestatale sau „acefale” s-a dezvoltat odată cu lucrări deja clasice ca aceea a lui Evans-Pritchard (1940) asupra populației nilotice nuer (Sudan) sau a lui Fortes (1945, 1949) asupra populației tallensi (în nordul Ghanei). Societatea nuer reunește unsprezece triburi, fiecare corespunzând unei organizări ierarhice de unități segmentare, articulată pe o organizare în clanuri și pe grupe de vârstă. La diferitele niveluri la care pot fi percepute autonom, segmentele sunt supuse unor mișcări de fuziune sau de fisiune, fondate în principal pe exigenta răzbnării de sânge. Rezolvarea conflictelor poate fi pacifistă sau poate face apel la violentă, în funcție de

nivelul segmentar avut în vedere; într-un conflict poate interveni un mediatorfeste vorba de „șeful cu piele de leopard”, a cărui funcție nu ține însă nici pe departe de autoritatea politică. Această viziune a sistemului nuer a fost criticată pentru lipsa ei de dinamism și pentru confuzia pe care o întreține între modelul ideologic de funcționare și funcționarea reală a instituțiilor socio-politice (Holy, 1979). Analiza întreprinsă de Fortes asupra sistemului tallensi a fost criticată dintr-un alt punct de vedere. Fortes consideră că triburile tallensi formează o societate autonomă, în timp ce noi le vedem azi ca pe un element al populației autohtone a regatului din nordul Ghanei, a cărui dinastie regală și ai cărui șefi - mamprusi - se trag dintr-un grup de cuceritori străini. Generalizând, împărțirea în două mari tipuri de sisteme politice a fost criticată ca fiind reduționistă, mecanicistă și străină de orice perspectivă istorică. Astfel, E.R. Leach (1954) a arătat că sistemul politic al kasinilor din Birmania putea oscila de la sine între două formulări, una egalitară, cealaltă ierarhică. A. Southall (1956) a propus denumirea de „stat segmentar” pentru tipul de sistem politic ce asociază caracteristici referitoare atât la sisteme acefale, cât și la sisteme centralizate. În plus, s-a dovedit că sistemele segmentare îmbracă forme mult mai variate decât se credea (Middleton, Tait, 1958); ca urmare, au fost aduse în discuție subsistemele: comunitățile sătești, pe de o parte, și categoriile de vârstă, pe de altă parte. M.G.M. Smith a sugerat deplasarea punctului de aplicare a analizei sistemului politic spre „guvern”, considerat ca instanță pentru rezolvarea conflictelor și pentru luarea în considerare a intereselor constitutive ale societății. I. Schapera (1956) a propus utilizarea conceptului de „comunitate politică” pentru desemnarea unității locale de bază, punct de articulare între grupele de rudenie și grupele de vârstă. L. Mair (1962) a subliniat importanta

acestor grupe de vârstă, a căror etajare se suprapune celei a grupelor de rudenie, astfel încât acestea constituie un veritabil liant politic al societății. Cea mai mare parte a autorilor împărtășesc ideea conform căreia ritualurile și consangvinitatea formează un fel de matrice socială, punct de plecare pentru diferențierea politicului în societățile arhaice; unii au considerat însă că rolul activității rituale legate de acțiunea politică a fost uneori supraestimat de către antropologi, care nu voiau să conceapă sectorul politic ca pe un domeniu autonom în cadrul socialului în general și deci distinct de cel religios. În timp ce primele analize încercau să împingă sistemul politic spre faptele de structură, până la a distinge în unele cazuri între „sisteme” și „structuri” politice, în zilele noastre accentul se pune pe practica politică. F. Barth (1959), care a studiat populația swat pathan din Pakistan, a descris sistemul politic al acestei societăți din perspectiva dinamismului pragmatic, pe baza stabilirii și ruperii alianțelor, a alegerilor și respingerilor, a contractelor și a tranzacțiilor.

Rigiditatea vechilor distincții între tipurile de sisteme politice n-a fost influențată de introducerea noilor noțiuni precum cea de *early state* (Claessen, Skolnik, 1978). În zilele noastre constatăm caracterul inoperant al tipologiilor. Mult mai interesant se dovedește studiul aprofundat al proceselor politice în societățile arhaice. Lucrările recente asupra regalității în Africa (Adler, 1982; Heusch, 1972; Izard, 1985; Müller, 1980) au arătat că sacralitatea puterii este legată de deținerea monopolului asupra forței. Formarea statului ar putea fi asociată cu constituirea acestui monopol (mai ales în războaiele de cucerire: vezi Bazin, Terray, 1982), dar nu putem considera existența pe termen lung a sistemelor politice ale puterilor centralizate, fără a lua în calcul producerea ideologiilor ce legitimează sistemele sociale inegalitare. Rolul ritualurilor, al simbolurilor de putere, al religiilor statului este crucial.

Acceptarea dominării pare să joace un rol mai important în menținerea statului decât punerea în practică a diferitelor forme de coerciție (Clastres, 1974; Godelier, 1984). Sacralizarea suveranului, a cărui origine dinastică poate trimite la o faptă de arme, permite punerea în practică a procesului de unificare a diferitelor componente ale societății, ce țin de o administrație centrală: regele este un simbol al unității.

Pe lângă profunzimea descrierilor și diversitatea analizelor, problema care se pune în antropologia politică este cea a „naturii” politicului. Poate fi acesta redus la o realitate instrumentală, sau ține de o instaurare simbolică specifică socialului, ce ar atinge deplina autonomie prin separarea de stat? Antropologia de azi adoptă în general cea de-a doua ipoteză.

P. SKALNIK

ADLER A., 1982, *La mort est le masque du roi. La royauté sacree des Moudang du Tehad*, Payot, Paris.

— BARTH F., 1959, *Political Leadership among Swat Pathans*, Athlone Press, Londra.

— BAZIN J., TERRAY E. (ed.), 1982, *Guerres de lignage et guerres d'Etats en Afrique*, Editions des Archives Contemporaines, Paris.

— CLAESSEN H.J.M. și SKALNIK P. (ed.), 1978, *The early State*, Mouton, Haga - Paris - New York.

— CLASTRES P., 1974, *La société contre l'état*, Editions de Minuit, Paris.

— EVANS-PRITCHARD E.E., 1940, *The Nuer*, Oxford University Press, Londra.

— FORTES M., 1945, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Oxford University Press, Londra; 1949, *The Web of Kinship among the Tallensi*, Oxford University Press, Londra.

— FORTES M., EVANS-PRITCHARD E.E. (ed.), 1940, *African Political Systems*, Oxford University Press, Londra

(trad. fr. *Sistemes politiques africains*, PUF, Paris, 1964).

— GODELIER M., 1984, *L'ideel et le materiel. Pensée, economies, sociétés*, Fayard, Paris.

— DE HEUSCH L., 1972, *Le roi ivre ou l'origine de l'état*, Gallimard, Paris.

— HOLY L., 1979, „Nuer Politics” în L. Holy (ed.), *Segmentary Lineage Sistems Reconsidered*, The Queen's University Press, Belfast.

— IZARD M., 1985, *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche)*, Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris.

— LEACH E.R., 1954, *Political Sistems of Highlandburma: A Study of Kachin Social Structure*, Beacon Press, Boston (trad. fr. *Les sistemes politiques des hautes terres de Birmanie*, François Maspero, Paris, 1972).

— MAIR L., 1962, *Primitive Government. A Study of Tradition Political Sistems în Eastern Africa*, Penguin Books, Harmondsworth.

— MIDDLETON J., TAIT D., 1958, *Tribes without Rulers: Studies în African Segmentary Sistems*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— MULLER J.

— C., 1980, *Le roi bouc emissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigeria*, Serge Fleury, Québec.

— POTHOLM CP, 1970, *Four African Political Sistems*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

— SCHAPER A I., 1956, *Government and Politics în Tribal Societies*, Londra, Watts.

— SOUTHALL A., 1956, *Alur Society A Study în Processes and Types of Domination*, Heffer, Cambridge.

POLITICĂ (ANTROPOLOGIE ~)

Dacă prin antropologie politică înțelegem știința comparativă a modalităților de organizare politică, atunci

data apariției sale este greu de stabilit. De la Aristotel la Montesquieu, compararea și clasificarea formelor de guvernământ au alimentat o vastă literatură. Acest discurs despre omul definit ca „animal politic” a pus bazele filosofiei politice ca știință politică modernă. Acesta e terenul pe care s-a dezvoltat la rândul ei antropologia politică, sintagma desemnând însă în ziua de azi un domeniu de cercetare specific care a apărut din investigațiile etnografice realizate de-a lungul acestui secol.

Extinderea cunoașterii noastre despre societățile îndepărtate nu a dus imediat la o mai bună înțelegere a fenomenului politic. Primele descoperiri ale antropologilor au scos în evidență caracteristici până în acel moment puțin cunoscute ale organizării sociale așa – zis primitive. La capătul unei anchete întreprinse în cadrul a numeroase societăți, L.H. Morgan (1877) a demonstrat faptul că legăturile parentale constituie în cazul lor adevărata armătură a socialului. Distincția pe care el o propune, între societățile gentilice și societățile statale, caracteristică unui punct de vedere evoluționist, a influențat foarte mult evoluțiile ulterioare ale antropologiei. Ea a avut ca efect pozitiv faptul că i-a determinat pe cercetători să-și multiplice anchetele privitoare la formele parentale, însă acestea se mărgineau să repereze în cadrul societăților studiate ceea ce ar fi putut apărea ca schiță sau germen al structurilor politice în înțelesul modern al cuvântului. Expresia de „societate nestatală” rezumă destul de bine această problematică ce a prevalat până în anii '30. Problema originii statului mobiliza spiritele: interesul era stârnit mai ales de reconstituirea verigilor lipsă dintre absenta politicului (societățile „primitive”) și politicul în exces (statul birocratic contemporan).

Această problematică va fi repusă în discuție de lucrările lui R.H. Lowie (1927), apoi de cercetările de

africanistică ale antropologilor britanici. Analizând organizarea socială a nuerilor din Sudan, E.E. Evans-Pritchard (1940) a arătat că, în absenta oricărei forme instituționalizate de guvernământ, relațiile dintre grupurile teritoriale se supun principiului opoziției complementare: în caz de conflict, segmentele izolate fuzionează pentru a constitui o unitate mai vastă, de o extensiune echivalentă celei a grupării adverse. Viața politică e marcată de o alternanță de alianțe și confruntări, de scindări și fuziuni.

Gratie acestui dispozitiv, se păstrează unitatea societății globale, se menține echivalența dintre grupuri, și asta fără o instanță ierarhic superioară înzestrată cu putere de coerciție. „Anarhia ordonată” a nuerilor nu este un caz izolat; caracteristici analoage sunt prezente și în alte societăți. Într-o lucrare consacrată sistemelor politice africane, Evans-Pritchard și M. Fortes (1940) au realizat un tablou comparativ al formelor de organizare politică, tablou în care, alături de societățile statale, ei introduc categoria societăților segmentare, în care includ grupurile a căror reglare nu este asigurată de o organizare administrativă, juridică și militară, ci de ansamblul relațiilor dintre segmentele definite prin localitate și filiație.

Această încercare tipologică marchează de fapt adevărata naștere a antropologiei politice. De acum înainte, lucrările consacrate politicului din societățile așa-zis acefale se vor multiplica. Treptat, se impune un nou punct de vedere care Vizează depășirea aparent celor instituționale, pentru a scoate în evidență politicul, conceput acum ca un subsistem al unui sistem social global, la fel ca relațiile parentale sau religia. În cadrul concepției structural - funcționale ce preuala la Evans-Pritchard și la majoritatea antropologilor britanici, politicul este ceea ce asigură indispensabila unitate a structurii sociale. Dacă această funcție integratoare a

politicului e manifestă în societățile statale, în care aparatul administrativ garantează coeziunea și ordinea, aceasta nu înseamnă că ea ar fi mai puțin prezentă în organizările segmentare, în care echilibrul e menținut grație relațiilor de opoziție complementare.

Această abordare a politicului a suscitat diverse critici. În primul rând, înmulțirea cercetărilor de teren a condus la nuanțarea distincției clasice între societăți segmentare și state. S-a subliniat mai ales faptul că sistemul genealogic ocupa un loc fundamental în cadrul statelor tradiționale, iar acestea din urmă combinau uneori centralizarea puterii cu relațiile de opoziție dintre unitățile genealogice. Alte critici au vizat concepția structural-funcțională a politicului, concepție ce pretinde izolarea unui subsistem politic și privilegiază echilibrul și coeziunea, în detrimentul tensiunilor și al raporturilor de forțe. Studiind populația kasin din Birmania, E.R. Leach (1954) a evidențiat caracterul dinamic al procesului politic din cadrul acestei societăți care oscilează neîncetat între un model democratic și un model ierarhic.

Un alt antropolog britanic, M. Glückman (1963), a încercat să determine rolul conflictelor în funcționarea unor state africane. Rebeliunea apare aici ca un element inherent sistemului; ea oferă unei societăți mijlocul de a surmonta tensiunile, aducându-le la viață în forme repetitive, adesea ritualizate. Fără a pune la îndoială concepția funcționalistă a societății ca totalitate ce-și reproduce în mod circular echilibrul, Glückman nu se ferește să vină cu ideea că acest echilibru e instabil. Antropologia politică, așa cum o concep Glückman și discipolii săi de la școala din Manchester, are sarcina de a sonda această instabilitate.

Din această perspectivă, politicul va fi conceput de acum înainte ca *proces*; interesul antropologilor se îndreaptă mai degrabă spre acțiune decât spre structuri.

M. Schwartz, V. Turner și A. Tuden conferă precizie acestei idei, dând antropologiei politice următoarea definiție: „studiul proceselor implicate în alegerea și realizarea obiectivelor publice și folosirea diferențiată a puterii de către membrii unui grup, membri interesați de aceste obiective” (1966: 7). Teoreticienii acțiunii politice studiază interacțiunea indivizilor și/sau a grupurilor în raporturile de putere. Unii antropologi tratează politicul ca pe o formă elaborată de joc, în care se aplică două tipuri de reguli: regulile normative, reguli de joc acceptate oficial de adversari, și regulile pragmatice, care pun în practică strategiile concurente.

Aceste analize scotea în evidență noțiunea de „decizie” (*decision-making process*). Dispunând de un ansamblu dat de resurse, fiecare jucător trebuie, pentru a obține rezultate satisfăcătoare, să ia decizii compatibile atât cu mijloacele ce-i stau la îndemână, cât și cu regulile în vigoare. El trebuie să realizeze simultan maximizarea câștigurilor și minimizarea costurilor. Recursul la teoria jocului, și chiar la cibernetică, dovedește o preocupare comună a antropologilor, datând din anii '60: a gândi politicul dintr-o perspectivă dinamică, utilizând – uneori într-o manieră aproximativă – instrumente conceptuale preluate de la alte științe. Mișcarea de decolonizare din lumea a treia i-a condus totodată pe cercetători la repunerea în discuție a viziunii oarecum etnocentriste a unei împărțiri în două a societăților: societăți fără istorie și o lume modernă cunoscătoare unică a istoricității. Pentru G. Balandier (1967), în orice societate politicul poartă marca istoriei: el este locul privilegiat al tensiunilor și contradicțiilor din cadrul unei formațiuni sociale.

În aceeași epocă, renașterea marxismului a contribuit la reactualizarea problemelor ce țin de originea statului și de tranziția de la o societate fără clase la societatea divizată în clase. Antropologii marxiști se diferențiază de

teoreticienii acțiunii sub două aspecte: pe de o parte, ei reînscriu procesul politic în contextul său social și istoric: puterea nu poate fi concepută în afara totalității structurate a constrângerilor socio-economice; pe de altă parte, viziunea dinamistă a puterilor, concepute ca un rezumat al conflictelor și strategiilor concurente, le părea insuficientă. Politicul este ansamblul de metode prin care un grup își impune hegemonia într-o societate dată. Demersului acționalist i se substituie o abordare având ca obiect mecanismele de dominare (Meil lassoux, 1977).

Dezbaterea legată de legitimitatea transferului modelului marxist al lumii capitaliste asupra unui tip de societate diferit a ocultat oarecum problema structurilor de putere. Se pare că politicul era considerat doar în calitatea lui de expresie a unei dominări, ale cărei rădăcini trebuiau căutate în procesul de producție. Concepție legată, în fond, de definirea „suprastructurală” a politicului, concepție dragă lu-i Marx și discipolilor săi. Putem observa că problematica dominării nu a favorizat aproape deloc dezvoltarea analizelor specifice ale procesului politic. Antropologii care acordă mare atenție antagonismelor sociale tind mai degrabă să se ocupe de condițiile socio-economice ale exercitării puterii decât să analizeze impactul pe care ierarhiile și mecanismele politice îl au asupra funcționării globale a grupurilor.

Dintr-o perspectivă diferită, antropologii au încercat să rezolve problema locului acordat politicului în societățile în care noțiunea de „putere” nu este, ca în societățile noastre, asociată celor de „autoritate” și „coerciție”. Exemplul instituției „șefiei” din America de Sud este revelator. Așa cum a arătat Lévi-Strauss în legătură cu populația nambikwara din Brazilia (1944), „puterea” „șefiei” se întemeiază pe consimțământ. S-ar părea că în aceste societăți amazoniene, grupul, recunoscând totuși rolul eminent al unui individ în

organizarea unor anumite activități colective, încearcă să se ferească de implicațiile exercițiului puterii.

Constatarea menționată l-a condus pe P. Clastres (1974) la interpretarea acestei atitudini din unele societăți indiene ca pe manifestarea unei veritabile rezistențe practice și filosofice la violența coercitivă în care, după opinia lui, rezidă însăși esența puterii. Izolat, adoptând un „limbaj dur ce nu așteaptă răspuns”, „șeful” e constrâns să rămână la periferia schimburilor interumane. Teza lui Clastres, rezumată într-o formulă – „societatea împotriva statului” –, pune în lumină incompatibilitatea acestor două tipuri ideale: societățile primitive și statul centralizat. Dezbaterile filosofice alimentate de această teză aproape că au eclipsat analizele referitoare la natura puterii și, mai precis, contraserviciile pe care societățile insuficient stratificate le impun puterii. „Consimtământul”, pentru a relua o expresie utilizată de Lévi-Strauss și, mai recent, într-un alt context, de M. Godelier (1984), nu implică oare faptul că societatea exercită un veritabil control asupra celui care întrupează puterea?

Cercetări recente, având ca obiect societăți africane în care politicul comportă o dimensiune instituțională mai accentuată, ilustrează felul în care aceste societăți nu conțin să-i reamintească puterii precaritatea ei esențială. Într-o lucrare celebră și controversată, J.G. Frazer (1890) a descris unele din aceste „monarhii divine” ce se întemeiază pe relația privilegiată pe care o întreține suveranul cu forțele supranaturale și divine. Frazer arăta mai ales că una din caracteristicile acestor monarhii este uciderea rituală a suveranilor la primul semn de neputință fizică. Cercetările lui A. Adler (1982) la moundangii din Ciad și cele ale lui J.-C. Müller (1980) la triburile rukuba din Nigeria au demonstrat că regicidul ritual se înscrie în însăși logica relațiilor ce-l leagă pe suveran de ceilalți membri ai societății. Fiecare domnie descrie un veritabil

ciclu, la sfârșitul căruia se operează o reasezare a lumii. Prin uciderea regelui, societatea își asumă inevitabilul: discontinuitatea ciclurilor. Producând ea însăși ruptura, societatea își rezervă metodele de a controla esențialul acestui proces.

În acest univers, în care nu există o separație strictă între politic și religios, puterea nu putea să se identifice numai cu instituția politicului. Ea nu este decât *una* dintre puteri, fiind nevoie să fie redefinită în cadrul totalității concepțiilor relative la persoană și societate. M. Auge (1977) numește „ideologică” această configurație a puterii și a puterilor ce organizează simultan raporturile de forță și raporturile de sens. Confrunțați cu evenimente precum boala sau moartea, individul și societatea încearcă să le prevină sau, cel puțin, să și le asume, recurgând la această teorie implicită și totalizantă a puterilor, prin practici foarte diferite precum vrăjitoria sau ritualurile de încoronare. Antropologul e mai puțin preocupat de identificarea formelor de organizare politică, cât de meditația asupra eficacității practice și simbolice a puterilor. Antropologie a reprezentărilor, antropologie politică: granițele par să fie abolite.

Descrierea fenomenelor de putere din culturile neoccidentale ne obligă, ca o consecință indirectă, să reflectăm asupra statutului politicului din societățile noastre. Studiul lui L. Dumont (1966) consacrat sistemului indian al castelor este, din acest punct de vedere, exemplar. Reluând distincția weberiană dintre putere și statut, acest autor demonstrează faptul că, în opoziție cu cultura noastră în care primează referința la putere, în India, principiul ierarhic este cel care organizează societatea ca tot, determinând aria efectivă a puterii regale. Opunând cele două tipuri ideologice încarnate de *homo hierarchicus* și *homo aequalis*, Dumont invită antropologia să studieze, dintr-o perspectivă comparativă

mai riguroasă, eterogenitatea culturilor politice. Oricât de ambițios ar putea părea acest proiect, dezvoltările recente ale etnologiei societăților europene ne permit să ne imaginăm o abordare comparatistă a unor fenomene precum organizarea teritoriilor politice, rețelele și ritualurile legate de putere. Acest du-te-vino între societățile îndepărtate și cele moderne poate îmbunătăți substanțial cunoașterea fenomenului politic din societățile moderne.

Marc ABELES

ADLER A., 1982, *La mort est le masque du roi*, Payot, Paris. - „L'anthropologie politique aujourd'hui”, 1988, în *Revue française de sciences politiques*, 38 (5).

— AUGÉ M., 1977, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Flammarion, Paris.

— BALANȚIIER G., 1967, *Anthropologie politique*, PUF, Paris.

— CLASTRES P., 1974, *La société contre l'Etat*, Editions de Minuit, Paris.

— DuMONT L., 1966, *Homo hierarchicus*, Gallimard, Paris.

— EVANS-PRITCHARD E.E., 1940, *The Nuer*, Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *Les Nuer*, Gallimard, Paris, 1968).

— EVANS-PRITCHARD E.E., FORTES M. (ed.), 1940, *African Political Systems*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Systèmes politiques africains*, PUF, Paris, 1964).

— FRAZER J.G., 1911 - 1915, *The Golden Bough. Studies on Magic and Religion*, 12 vol., Macmillan, Londra (trad. fr. *Le rameau d'or*, 4 vol., Robert Laffont, Paris, 1981 - 1984).

— GLÜCKMAN M., 1963, *Order and Rebellion in Tribal Societies*, Cohen & West, Londra.

— GODELIER M., 1984, *L'idéal et le matériel. Pensée, économies et sociétés*, Fayard, Paris.

— LEACH E.R., 1954, *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, Beacon Press, Boston (trad. fr. *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, François Maspero, Paris, 1972).

— LEVI-STRAUSS C., 1944, „The Social and Psychological Aspects of Chieftain-ship înin a Primitive Tribe: The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso”, în *Transactions of the New York Academy of Science*, 7: 16 – 32. – LOWIE R.H. (1927) 1962, *The Origin of the State*, Russel & Russel, New York.

— MEILLASSOUX C., 1977, *Terrains et theories*, Anthropos, Paris.

— MORGAN L.H., 1878, *Ancient Society*, H. Holt, New York (trad. fr. *La société archaïque*, Anthropos, Paris, 1971).

— MULLER J.

— C., 1980, *Le roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigeria*, Serge Fleury Québec.

— SWARTZ M., TURNER V., TUDEN A., 1966, *Political Anthropology*, Aldine, Chicago.

POPULAȚIE 1. Populare

Cuvântul „populare” trimite la „a popula” (a se stabili, a se instala) și „a locui” (a ocupa). În primul caz, un fenomen dinamic; în cel de-al doilea, unul static. În prima accepție, cuvântul face referire la felul în care un teritoriu e populat (lent sau rapid) și la exploatarea resurselor lui. Acestui prim sens i se alătură expresiile și cuvintele: val și interval (de populare), front (pionier), deplasare, colonizare, oekumena (M. Sorre, 1943). A doua accepție exprimă starea momentană a repartiției populației într-un spațiu de referință, modalitatea în care societățile ocupă și marchează oekumena. Se spune despre populare că este continuă, discontinuă, grupată, dispersată, urbană, rurală. Se vorbește de asemenea de contrast sau dezechilibru (de populare) sau de pondere (a populației). Trebuie remarcat

faptul că termenul „populare” („populație”) e adesea utilizat ca atribut (implantare de populație, formă de populare) sau este urmat de un calificativ (populație stabilă).

Cuvântul „populare” sugerează o stare transformabilă și nu are sens decât prin raportare la spațiu și la natura teritoriilor locuite. Termenul acoperă totalitatea proceselor demografice, naturale (natalitate, fecunditate, mortalitate) și migratorii (emigrație, imigrație) ce fac ca un teritoriu dat să fie ocupat în forme susceptibile de a fi modificate.

Trebuie să apelăm la istorie pentru a explica opțiunile (hazard sau necesitate) pe care, într-o anumită perioadă, a trebuit să le facă o populație sau alta (Braudel, 1986). Unele tipuri de populare semnifică, de exemplu, faptul că o populație a putut fi obligată să se grupeze din motive de securitate (refugiul populațiilor bandiagara sau hombori, Mali) sau, mai recent, pentru a se conforma unor obligații administrative (bantustanele din Africa de Sud, taberele canacilor din Noua Caledonie, rezervațiile indienilor din America de Nord). În mod contrar, o populare discontinuă, cu densitate scăzută, poate traduce împrăștierea în fața unui agresor sau dificultatea de a se menține ca unitate (populație mobilă), dificultate datorată factorilor naturali (raritatea resurselor de apă, endemie).

Încercări de dată recentă vizează modificarea repartiției populației, fie pe scară mare (transmigrația indoneziana, popularea Amazoniei și a cerrados-urilor braziliene), fie având o mai mică amploare (colonizarea agricolă a părții centrale a statului Togo, amenajarea văilor ocupate de populația volta în Burkina Fasso). Aceste fenomene au provocat efecte diverse. Există într-adevăr praguri de populare, dincolo de care un sistem de producție nu-și poate asigura reproducerea. Decizia de a aloca, prin transfer de populație, resurse umane unor

regiuni nepopulate sau socotite a fi subpopulate, determinând migrații interregionale sau impunând în mod autoritar deplasarea, sub pretextul „dezvoltării” sau din rațiuni politice (Etiopia), nu atinge întotdeauna idealul de populare dorit (noțiunea de *carrying capacity*; Marinov, 1974).

Popularea se măsoară în densitate, aceasta fiind raportul dintre cifra populației care ocupă un anumit spațiu și suprafața acelui spațiu. Exprimată în locuitori pe kilometru pătrat, densitatea permite compararea din punct de vedere cantitativ a ponderii în teritoriu a diferitelor tipuri de populație. În relațiile dintre societăți, teritorii și ecosisteme, ponderea numerică a oamenilor în teritoriu măsoară acțiunea societății asupra mediului. „Fără excepție, ponderea demografică scăzută vorbește despre o simplă prelevare: valorile cele mai mari sunt legate de societățile de defrișori care manipulează ecosistemul și reorientează în folos propriu transformările energetice din natură. Valorile ridicate semnifică o restructurare totală a sistemelor naturale” (sau ignorarea lor totală: societățile industriale) (Sautter, Barrau, Gourou, 1979).

Scala densităților nu are, totuși, o aplicare universală. Cifrele nu dobândesc semnificație decât prin raportare la o situație particulară, cunoașterea acesteia permițând stabilirea diagnosticelor regionale. Interpretarea provoacă totuși controverse, m-ai cu seamă atunci când ele susțin sau sunt susținute de ideologii sau priorități politice (spațiu vital, expansiune colonială, teorii malthusiene). Așadar, noțiunile de „suprapopulare” și „subpopulare” sunt relative, ca și aceea de „densitate”. De exemplu, densitatea populației Olandei, foarte ridicată, nu este neapărat un indiciu de suprapopulare. Sahelul și Australia aborigenă sunt subpopulate? Trebuie pusă în discuție „suprapopularea” Ruandei (Cambrezy, 1984)? Similar, practicile nataliste pot fi explicate prin constatarea

unei subpopulări a spațiului național, așa cum se întâmplă în Libia, în Algeria și în unele state ale Africii negre (Retel-Laurentin, 1974). Dimpotrivă, propaganda pentru contracepție e consecința unui diagnostic de suprapopulare (China, India).

Studiul demografic necesită definirea exactă a scalei de observație și a condițiilor locale de viață. Insulele Polineziei pot părea suprapopulate dacă nu se ia în considerare suprafața biotopului marin ce generează esențialul de resurse proteice al populațiilor insulare. De fiecare dată, punctul de vedere al analistului, ideologia de la care se reclamă, ca și credințele religioase sau filosofice pot influența diagnosticul.

B. ANTHEAUME, J.-Y. MARCHAL

BOSERUP E., 1965, *The Conditions of Agricultural Growth; the economics of Agrarian Change under Population Pressure*, Allen & Unwin, Londra (trad. fr. *Evolution agricole et pression démographique*, Flammarion, Paris, 1970).

— BRAUDEL F., 1986, *L'identité de la France*; t. II, *Les hommes et les choses*, I parte: „Le nombre et les fluctuations longues”, Arthaud - Flammarion, Paris.

— CAMBREZY L., 1984, *Le surpeuplement en question. Organisation spatiale et ecologie des migrations au Rwanda*, ORSTOM, Paris.

— MALTHUS T.R., 1803, *An Essay on the Principle of Population* (trad. fr. *Essai sur le principe de population*, Gontier, Paris, 1963).

— MARINOV H., 1974, „Optimum spațial, ressources et environnement”, în *L'Espace géographique*, III (4): 287 - 293. - PELISSIER P., S. DIARRA, 1978, „Stratégies traditionnelles, prise de décision moderne et aménagement des ressources naturelles en Afrique soudanienne”, în *Amenagement des ressources naturelles en Afrique: strategies traditionnelles et prise de décision*

moderne, UNESCO, Paris: 37 - 57. - RAISON J.

— P, 1968, La colonisation agricole des terres neuves intertropicales, în *Études Rurales*, 31: 5 - 112.

— RETEL-LAURENTIN A., 1974, *Infecondite en Afrique noire. Maladies et conséquences sociales*, Masson, Paris.

— SAUTTER G., 1966, *De Y Atlantique au fleuve Congo. Une géographie du sous-peuplement. République du Congo, République gabonaise*, 2 vol., Mouton, Paris - Haga.

— SAUTER G., BARRAU J., GOUROU P, 1979, „Populations, civilisations et sociétés humaines”, în *Ecosystemes forestiers tropicaux*, UNESCO, Paris.

— SORRE M., 1943, *Les fondements biologiques de la géographie humaine. Essai d'une écologie de l'homme*, Armand Colin, Paris.

2. Migrații

Dezechilibrele demo-economice din teritoriul național și internațional al țărilor lumii a treia, consecințe ale strategiilor economice coloniale și postcoloniale ale țărilor industrializate, favorizează și întrețin migrația forței de muncă dinspre mediul rural către zonele de extracție a materiilor prime și către regiunile agricole de rentă, ca și către zonele urbane unde se concentrează investițiile publice de ordin economic, școlar și sanitar. Acest cadru de dependentă (Amin, 1974; Singer, 1975) permite înțelegerea următorului fenomen: în 1980, 20 de milioane de lucrători originari din lumea a treia s-au îndreptat, jumătate spre Europa și Statele Unite, cealaltă jumătate spre Venezuela, Arabia Saudită, Africa de Sud și țările de pe coasta de vest a Africii. Cât privește migrațiile interne, acestea participă în procent de 40% la dublarea, la 8 - 12 ani o dată, a populației majorității capitalelor lumii a treia, având un rol important în fronturile de colonizare agricolă, ca în cazul Amazoniei braziliene și Indoneziei, fronturi

deschise la inițiativa politicii de dezvoltare duse de organisme internaționale. Însă proletarizarea țăranimii nu este totală; într-adevăr, numai câțiva membri ai grupului domestic de deplasează: femeile cel mai adesea în orașe, bărbații, în zonele agricole sau în străinătate. Acești emigranți asigură reproducerea grupului lor domestic în mediul lui original (Meillasoux, 1975; Arizpe, 1981). Apoi, ei favorizează inserția altor membri ai grupului sau ai comunității în regiunile de adopție.

Se constituie astfel filiere sau rețele de migrație familială, fenomen ce are ca efect intensificarea mobilității acestor grupuri. Oricum, noile generații de imigranți se înserează din ce în ce mai greu în mediile de adopție, tentativele lor de integrare se multiplică pentru fiecare teritoriu și pentru toate sectoarele de activitate, mai cu seamă pentru sectorul nestructurat. Acești imigranți alcătuiesc o populație flotantă, de periferie: a orașelor, a polilor de dezvoltare și a fronturilor de colonizare. Deplasările lor nu mai sunt ciclice sau definitive așa cum erau în trecut; sunt, dimpotrivă, multipolare, de durată și cu parcurs variabil, reversibile (Pispal, 1986). Absenta îndelungată a acestor imigranți implică o transformare a raporturilor sociale cu comunitatea și grupul domestic original, necesitând o redefinire a regulilor din interiorul comunității, ca și a rolurilor din cadrul grupului. În ceea ce-i privește pe emigranți, ei participă din ce în ce mai mult la o singură cultură, cea a absenței.

A. QUESNEL

AMIN S., 1974, „Introduction” la S. Amin (ed.), *Mocern Migrations in Western Africa*, Oxford University Press, Londra.

— ARIZPE L., 1981, „Relay Migration and the Survival of the Peavant Household” în J. Balan (ed.), *Why People Move*, UNESCO, Paris Press.

— MEILLASSOUX C., 1975, *Femmes, greniers et*

capitiaux, Maspero, Paris.

— PISPAL (Programa de Investigaciones Sociales sobre Población en America Latina), 1986, *Se fue a volver*, Seminar despre migrațiile temporare în America Latină, Colegio de México, México.

— SINGER P, 1975, *Población y desarrollo*, México, Siglo XXI.

PORTUGALIA. Antropologia portugheză

Dacă luăm cuvântul „antropologie” în înțelesul lui cel mai cel mai larg, acela al reflecției asupra alterității culturale, apariția antropologiei portugheze datează încă din epoca marilor descoperiri. Printre scrierile cele mai importante ale acelei perioade am putea cita descrierea primelor contacte cu populațiile amerindiene realizată de Pero Văz de Caminha (1550), *Călătoriile aventuroase* în Orient ale lui Fernão Mendez Pinto, publicate în 1614, celebra *Suma Orientalis* a lui Tomas Pires, mort în 1524 într-o închisoare chineză, și *Historia da Etiopia* (1622) a iezuitului Pero Păiș, care a trăit douăzeci și nouă de ani în Etiopia și a cărui lucrare constituie un model de rigoare istorică.

Cu toate acestea, etnologia, antropologia și folclorul nu se constituie în domenii de cunoaștere decât în prima parte a secolului al XIX-lea. Influențați, în timpul exilului lor la Londra, de ideile romantice, Alexandro Herculano și Almeida Garret au fost cei dintâi portughezi care s-au consacrat culegerii formelor populare de literatură. După exemplul lor, au fost numeroși cei care s-au dedicat cu plăcere studiului tradițiilor și folclorului (Adolfo Coelho, Consiglieri Pedroso, Teofilo Braga, Tomas Pires, Leite de Vasconcelos, Manuel Viegas Guerreiro etc). Unei întregi generații de cercetători, originari din Porto, îi revine meritul de a fi elaborat, la sfârșitul secolului trecut, o metodă de abordare a „culturii populare”, metodă aplicabilă ar tei, literaturii, comportamentelor lingvistice,

ca și istoriei sociale, arheologiei sau antropologiei fizice. Ideea că în cultura populară se regăsesc reminiscențe ale vechilor stadii religioase asigură, în opinia acestor cercetători, unitatea acestui domeniu de studiu. Lucrarea *Elementos de antropologia* (1881) a lui Oliveira Martin, un veritabil tratat de antropologie de inspirație evoluționistă, sau lucrarea despre ȝigani a lui A. Coelho (1892), devenită clasică, dovedesc vitalitatea cercetărilor acelei perioade.

Multe lucrări de valoare, datând de la sfârșitul secolului al XIX-lea, au fost recent salvate de la uitare la care fuseseră pe nedrept condamnate: cercetarea cu privire la *fado* a lui Pinto de Carvalho, studiul despre obiceiurile rurale din Alentejo realizat de Silva Picao sau lucrarea lui Santos Cruz despre prostituția din Lisabona. Un alt cercetător de talent, A.A. Rocha Peixoto, a lăsat o valoroasă operă ce cuprinde subiecte foarte diverse (ofrandele votive, tatuajul, habitatul pescarilor, blazonul...); totuși, principala sa contribuție este fără îndoială studiul despre „reminiscențele regimului comunitar în Portugalia” (*Obras*, 1967 - 1975). Într-adevăr, pentru prima dată era formulată o problemă ce va deveni o temă majoră a cercetărilor etnologice în Portugalia: cea a sistemului comunitar și a raporturilor lui cu egalitarismul.

José Leite de Vasconcelos, unul dintre cei mai tineri membri ai generației din Porto, a exercitat o notabilă influență intelectuală chiar dincolo de cercurile etnologice, mai cu seamă datorită celor zece volume ale lucrării *Etnografia Portuguesa* (publicate între 1933 și 1985). Concepută la granița dintre veacuri, ea furnizează un soi de inventar al „vieții populare” din Portugalia. Această operă, continuată după moartea lui Leite de Vasconcelos, a contribuit la modificarea atitudinii portughezilor față de propria lor cultură și tradiție. Într-adevăr, la originea întreprinderilor etnografice ale cercetătorilor acestei

generații se află problema identității naționale portugheze. Leite de Vasconcelos e pe deplin explicit în această privință atunci când definește etnografia ca „studiu a ceea ce conferă caracter specific și coeziune unui popor, și prin acestea îl distinge de celelalte” (op. cit., t. I, p. 2). Această concepere a etnografiei va domina și primele cercetări ale lui Jorge Dias.

Preocuparea etnologilor portughezi de a înțelege în primul rând fenomenul propriei culturi explică fără îndoială întârzierea apariției antropologiei coloniale. Întemeierea, în 1875, a Sociedade de Geografia de Lisboa, a constituit prima tentativă de a spori cunoștințele despre popoarele colonizate. Într-adevăr, Societatea a încurajat publicarea scrierilor exploratorilor și a lucrărilor de istorie și de geografie. Nu e mai puțin adevărat însă că singura monografie etnologică despre o populație colonizată de Portugalia (thonga, sudul Mozambicului) se datorează unui misionar metodist elvețian, H. Junod (1927). De la mijlocul anilor '30 și până la începutul anilor '50, singurele publicații oficiale sunt cele de antropologie fizică, realizate de autori precum Mendès Correa și discipolul său Santos Junior.

La mijlocul anilor '50, tentativele de modernizare a sistemului colonial, ca și influență exercitată de antropologia culturală americană asupra unor autori precum J. Dias au modificat situația etnologiei în Portugalia. În primul rând, se constituie o etnografie „exotică”. Ca dovadă, pe lângă lucrările lui Dias despre populația macondo din Mozambic (1964), ale lui Carlos Esterman despre populațiile din sud-vestul angolez sau ale lui Ruy Cinatti, discipol al lui E.E. Evans-Pritchard, despre Timor, cercetările unei noi generații de etnologi, apărute în anii '60 - 70, între care cele mai reprezentative sunt cele ale Mesquitei Lima despre populația kyaka (yaha, Angola-Zair) și ale lui Rodriguez de Aria despre divinația

chokwe (Angola-Zair). În al doilea rând, conceperea însăși a antropologiei s-a modificat, în sensul că ea va fi de acum înainte definită ca studiu al *diferențelor* sociale și culturale și nu doar ale celor ce țin de identitatea națională.

Imediat după căderea dictaturii, în 1974, are loc o schimbare profundă a contextului instituțional al etnologiei portugheze și a cadrelor sale de referință teoretică și metodologică. Prima monografie publicată în Portugalia, în 1977, înscriindu-se pe deplin în perspectivele antropologiei sociale, este lucrarea lui José Cutileiro, *A Portuguese Rural Society* (ed. engleză, 1971). Monografia e consacrată studierii formelor de stratificare a claselor, de proprietate asupra pământului, de patronaj și de exploatare economică în Alentejo, regiune marcată de proletarizarea lucrătorilor agricoli și de tensiuni socio-politice. Autorul critică ideologia care ține de concepția despre comunitatea rurală dezvoltată de Jorge Dias, concepție care, așa cum a arătat Păiș de Brito (1980), era în deplin acord cu discursul oficial al regimului Salazar. Două monografii recent publicate continuă drumul deschis de Cutileiro: una a unui sat din apropiere de Rio de Onor, studiat de Dias, în care Brian Juan O'Neill destramă mitul egalitar și comunitar, și una realizată de João de Pina-Cabral în două parohii din Minho, în care autorul se străduiește să înfățișeze felul în care țăranii conciliază două sentimente, cel al apartenenței comunitare și cel al unui destin împărtășit, marcat de existența diferențelor tranșante de statutul socio-economic și de experiența exploatării.

Lucrările etnografice ale anilor '80 sunt legate de o temă cu puternice rădăcini în antropologia portugheză: rolul și puterea femeilor în cadrul familiei. Însă vechea dezbatere asupra matriarhatului la țăranimea din nord a lăsat locul unei noi probleme: influența femeilor în procesele de emigrare masculină, rolul pe care îl joacă acestea în creșterea numărului de nașteri nelegitime, locul

lor în organizarea domestică în general (B.J. O'Neill, J. de Pina-Cabral, C. Bretell, M. Espírito Santo). Numeroși cercetători străini aflați în anchete de teren în Portugalia (E. Willems, C. Callier-Boisvert, J. Riegelhaupt etc.) s-au îndreptat și ei spre aceste nuclee de interes ale cercetătorilor portughezi.

În fine, trebuie să subliniem importanta metodologică a relațiilor strânse pe care etnologia portugheză le întreține cu istoria socială (Rowland, 1987). Acestea transpar atât din lucrările deja menționate despre structurile familiale, cât și din cercetările făcute în alte domenii, cum-ar fi de pildă monografia lui J. de Freitas Brânco despre utilajele agricole din Madera, sau lucrarea lui João Fatela consacrată marginalității sociale și violentei din Portugalia anilor '30—40.

În prezent există trei departamente de antropologie la Lisabona (Universitatea Nouă, Instituto Superior de Ciencias Sociais e Politicas - ISCP -, Instituto Superior de Ciencias de Trabalho e da Empresa - ISCTE), disciplina fiind predată în majoritatea universităților din provincie. Atât Museu e Laboratorio Antropologico din Coimbra, cât și Museu de Etnologia, fondat la Lisabona de Dias, prezintă azi semnele incontestabile ale reînnoirii.

DE PINA-CABRAL

COELHO A., 1892, *Os Ciganos em Portugal. Com um estudo sobre calã*, Imprensa Nacional, Lisabona.

— CUTILEIRO J., 1971, *A Portuguese Rural Society*, Clarendon Press, Oxford.

— DIAS A.J., 1964, *Os Macondes de Mocambique. Aspectuos Historicos e Economicos*, Junta de Investigacoes de Ultramar, Lisabona. 1964, *Os Macondes de Mocambique. Cultura material*, Junta de Investigacoes de Ultramar, Lisabona. 1970, *Os Macondes de Mocambique. Vida Social e Ritual*, Junta de Investigacoes de Ultramar, Lisabona. 1981 (1953), *Rio de Onor. Comunitarismo Agro-*

Pastoril, Presenca, Lisabona.

— JUNOD H., 1927 (1962), *The Life of a South African Tribe*, 2 vol., University Books Inc., New York.

— LEITE DE VASCOELOS J., 1933 - 1985, *Etnografia Portuguesa*, 9 vol., Imprensa Nacional, Lisabona.

— OLIVEIRA MARTIN J.P. 1881, *Elementos de Anthropologia*, Bertrand, Lisabona.

— O'NEILL B.J., 1984, *Proprietários, Lavradores e Jornaleiras*, D. Quixote, Lisabona.

— PĂIȘ DE BRITO J., 1982, „O Estado Novo e a aldeia mas portuguesa de Portugal”, în *O Fascismo em Portugal, Actas de Colóquio, Faculdade de Letras, 1980*, Regras de Jogo, Lisabona.

— PINA-CABRAL J. de 1986, *Sons of Adam, Daughters of Eve: The Peasant Worldview of the Alto Minho*, Clarendon Press, Oxford.

— ROCHA PIXOTO A.A., 1967 - 1975, *Obras*, 3 vol., Cam Municipal, Pova de Varzim.

— ROWLAND R., 1987, *Anthropologia, Historia e Diferença*, Afrontamento, Porto.

POSESIE

Spre deosebire de majoritatea fenomenelor ce țin de domeniul antropologiei, cultele de posesie au dispărut din cea mai mare parte a societăților occidentale contemporane - cu excepția Italiei meridionale, unde apare în forma deosebit de atipică a tarantulismului (de Martino, 1966) -, în vreme ce în marea majoritate a societăților lumii a treia ele pot fi încă întâlnite. Astfel, percepția obișnuită pe care o au occidentalii asupra fenomenelor de posesie e indirectă și se află în contradicție cu semnificațiile pe care aceste fenomene le presupun de fapt în societățile unde ele sunt curente.

Principiul de bază al posesiei este același peste tot: zei, spirite sau genii (are mai puțină importanță cum le

numește etnologul), care constituie adesea un panteon antropomorfic mai mult sau mai puțin structurat, „asediază” corpul unei ființe umane aflate în transă, în general în afara vreunei ceremonii organizate în acest scop. Cel „posedat”, „mediumul” (considerat adesea în societatea sa „calul” zeului care îl „călărește” sau „soț” al acestuia), adoptă în acele momente comportamentul presupus al zeului în cauză. Zeii alcătuiesc astfel un soi de repertoriu de roluri, iar posesia semnifică pentru un subiect faptul de a „întrupa”, în sens strict, un rol dat, în jurul căruia el improvizează în stare de transă (sau, după expresia saxonă, într-o „stare alterată de conștiință”, stare care, în ciuda aspectelor sale spectaculare, este – deși în mod inconștient – construită socialmente). Tot timpul cât durează posesia, subiectul nu este el însuși, el „este” zeul, iar dacă se întâmplă ca în timpul transei să vorbească, zeul este cel ce vorbește prin gura lui (ceartă, cheamă, dezvăluie, profetește, conform unor coduri sociale destul de bine definite). Sfârșitul transei semnifică plecarea zeului; subiectul, căzut într-o stare de prostrație, redevine el însuși, nemaiaducându-și aminte nimic.

În jurul acestei scheme, variațiile sunt infinite, fiind foarte dificil să formulăm o tipologie a cultelor de posesie. Acestea „comunică”, în fiecare cultură considerată, cu alte sisteme magico-religioase, la rândul lor în vigoare (cultul strămoșilor, culte „de altar” dedicate zeilor locali sau importati, societăți ale măștilor, sisteme divinatorii, proceduri antivrajitoarești, magie sau șamanism etc.): un cult de posesie nu este de fapt niciodată un sistem suficient construit în jurul posesiei înseși, considerându-se că între cultele de posesie din Asia (Vietnam sau Bali, de exemplu) și cultele de posesie africane (cf. impozanta bibliografie a lui Zaretski și Shambauh, 1978) comparațiile sunt dificile (sau artificiale), datorită deosebirii de contexte simbolice, religioase și sociale.

Se poate totuși propune următoarea generalizare, măcar în ceea ce privește culturile africane și afroamericane: cultele de posesie practicate în societățile dominate de monoteisme cu pretenție universalistă (creștinism și islam) tind mai degrabă să funcționeze ca sisteme relativ autonome și enc lavizate (preferențial în cadrul grupurilor dominate sau marginale în raport cu clerul), în vreme ce, sub regim explicit „politeist”.

sau „animist”, posesia e mult mai diluată printre modalitățile multiforme de comunicare cu zeitățile, în cadrul unei rețele de practici rituale în care transa nu este în mod necesar un fenomen central. La prima situație se raportează principalele culte de posesie saheliene din contextul islamizat: *ndoe* la wolofi (Zempleni, 1966), *ține don* la mandingi (Gibbal, 1982), *holley* la songhai-zarma (Rouch, 1960), *bori* la hausa (Monfouga-Nicolas, 1972), *zar* la etiopieni (Leiris, 1958) și somalezii etc. Există desigur culte analoage (aduse de sclavii Sahelului) în țările arabe (Maroc, Tunisia, Egipt). Acest prim caz include și cultele de posesie afro-americane (Bastide, 1973) din context creștin: *candomble* sau *macumba* în Brazilia (Bastide, 1960), sau *voodoo* în Haiti (Metraux, 1957) etc. Aceste ultime culte, venite și ele din Africa neagră pe calea comerțului cu sclavi, au ca origine două mari sisteme magico-religioase înrudite din Golful Guineii, centrate pe *vodun* la aja-fon și pe *orisha* la yoruba (Verger, 1957), ce au servit ca matrice adaptărilor și inovațiilor sincretice aduse de sclavii plantațiilor din Lumea Nouă, inovații constând într-o „recentrare” pe transa posesiei ca secvență rituală fundamentală. În sistemele magico-religioase aja-fon și yoruba, în Benin, ca și în Nigeria, deși posesia este un element foarte important al practicilor religioase, ea este departe de a fi singura modalitate de comunicare cu divinitățile; acestea i se alătură măști, altare și „fetișuri”, toate jucând neîndoielnic un rol mai important, fără a se

putea însă trasa niște frontiere. Putem așadar să considerăm că am trecut deja la a doua situație, o situație comună în numeroase culturi religioase din Africa Occidentală sau Orientală precolonială, locuri în care posesia nu formează o „instituție” distinctă, însă constituie o modalitate de comunicare cu zeitățile, ce se întrepătrunde cu alte asemenea modalități *în cadrul aceleiși complex ritualic*.

Orice sociografie a posesiei evidențiază în general faptul că anumite grupuri sociale sunt mai legate de aceste culte decât altele. Predominanta, printre posedatii din societățile africane, a femeilor și populațiilor socialmente marginalizate, a servit ca suport pentru o viziune „cathartică” asupra posesiei, fenomen care ar juca rolul de executor simbolic-religios al celor excluși - excluși social aflați în căutare de compensații sau conspirații sau grupuri marginalizate de religiile universaliste dominante (Lewis, 1977). Fie că fenomenele de posesie sunt înfățișate ca fiind „conspirații” sau „supape de siguranță”, fie că sunt socotite o „rezistentă” simbolică sau un „limbaj al celor oprimați”, caracteristic interpretărilor funcționaliste (Beattie, Middleton, 1969) este, în general, faptul că acestea propun, în fața unor întrebări reale, soluții prea unilaterale și simpliste: dacă e limpede faptul că aceste culte de posesie nu sunt lipsite de raporturi cu structura socială, simbolică, religioasă și politică globală, e la fel de limpede că ele își pot asuma și alte funcții, chiar inverse (de pildă aceea de a constitui, *în anumite cazuri*, sistemul ritual al grupurilor dominante sau, în alte situații, chiar de a-și găsi recruți în toate păturile sociale), nefiind convenabil să le „reducem” la „funcțiile sociale” pe care se presupune că și le asumă.

J.-P. OLIVIER de SARDAN

BASTIDE R., 1960, *Les religions africaines au Brésil*, PUF, Paris; 1973, *Les Ameriques noires*, Payot, Paris.

— BEATTIE J., MIDDLETON J. (ed.), 1969, *Spirit Mediumship and Society in Africa*, African Publishing Corporation, New York.

— CERTEAU M. de 1970, *La possession de Loudun*, Julliard, Paris.

— DE HEUSCH L., 1971, *Pourquoi l'épouser? et autres essais*, Gallimard, Paris.

— DE MARTINO M., 1966, *La terre du remords*, Gallimard, Paris.

— GIBBAL J.-M., 1982, *Tambours d'eau*, Le Sycomore, Paris.

— LEIRIS M., 1958, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens du Gondar*, Plon, Paris.

— LEWIS I.M., 1977, *Les religions de l'extase*, PUF, Paris.

— LEWIS I.M., 1986, *Religion in Context. Cults and Charisma*, Cambridge University Press, Cambridge.

— MONFOUGA-NICOLAS J., 1972, *Ambivalence et cultes de possession*, Anthropos, Paris.

— METRAUX A., 1957, *Le vaudou haïtien*, Gallimard, Paris.

— PRINCE R. (ed.), 1968, *Trance and Possession States*, R.M. Bucke Memorial Society, Montreal.

— ROUCH J., 1960, *La religion et la magie songhay*, PUF, Paris.

— ROUGET G., 1980, *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des rapports de la musique et de la possession*, Gallimard, Paris.

— STOLLER P., 1989, *Fusion of the Worlds. An Ethnography of Possession among the Songhay of Niger*, University of Chicago Press, Chicago.

— VERGER P., 1957, *Notes sur le culte des Orisha et Vodun*, Institut Français d'Afrique Noire, Dakar.

— ZARETSKY I.I., SHAMBAUGH C., 1978, *Spirit Possession and Spirit Mediumship in Africa and Afro-*

America. An Annotated bibliography, Garland Publ., New York - Londra.

— ZEMPLÉNI A., 1966, „La dimension thérapeutique du culte des Rab, Ndop, Tuuru et Samp. Rites de possession chez les Lebou et les Wolof, în *Psychopathologie africaine*, 2 (3): 295 - 439.

POTLATCH

Termenul *de potlatch*, provenind din jargonul chinook, limbă a negustorilor de la sfârșitul secolului al XVIII-lea vorbită pe Coasta de nord-vest a Pacificului (America de Nord), înseamnă „dar” sau „a da” într-un context ceremonial. El definește un ansamblu de manifestări (sărbători, dansuri, discursuri, împărțire ostentativă de bunuri) practicate de populațiile de pescari-vânători-culegători de pe coastă. Organizate cu prilejul evenimentelor importante ale vieții individului (căsătorie, înmormântare, moștenire, inițiere, schimbarea numelui ca urmare a schimbării statutului) și în contextele de rivalitate între șefi (în special la populația kwakiutl), aceste ceremonii își află expresia deplină în împărțirea de bunuri de prestigiu și de hrană de către o gazdă unor invitați întruniți formal pentru validarea publică a prerogativelor familiale (Baurmet, 1938). *Potlatch-ul* este modalitatea prin care un individ dobândește și își menține influența politică și poziția socială în cadrul unui sistem ierarhic de *ranguri* *Potlatch-ul* ratifică atât statutul celui ce face darul, cât și pe al celui care-l primește. Acesta din urmă are obligația de a înapoia, cu prilejul *potlatch-ului* pe care îl va organiza ulterior, cel puțin echivalentul darului primit. Obligația de a întoarce îndoit darul, explicitată ca atare de F. Boas (1899) și reluată apoi de H. Codere (1950), prin analiza modelului kwakiutl, a fost infirmată de P. Drucker și R. Heizer (1967). Relația dintre dar și împrumutul cu dobândă (Boas) a contribuit la dezvoltarea unei interpretări economice a *potlatch-ului*, însă împrumutul nu

era decât o modalitate indirectă de a acumula bogății pentru a le redistribui. M. Mauss (1923) vorbește despre această instituție ca despre o „prestație totală de tip agonistic” legată de principiul de rivalitate ce susține sistemul schimb - dar. Ivit în context colonial, termenul *de potlach* aparține vocabularului clasic al antropologiei. Practica *potlatch*-ului a fost interzisă de către guvernul canadian în 1884. Simbol al rezistenței indiene și semn contemporan al „renașterii culturale”, *potlach*-ul a devenit suportul noilor mize politice.

M. MAUZE

ADAMS J.W., 1973, *The Gitskan Potlatch*, Holt, Rinehart & Winston, New York.

— BARNETT H.G., 1938, „the nature of the Potlatch”, în *American Anthropologist*, 40: 349 - 358. - BOAS F, 1899, „Twelfth and Final Report on the North-Western Tribes of Canada”, în *Twelfth and Final Report for the Advancement of Science for 1898*: 40 - 61.

— CODERE H. (ed.), 1966, *Kwakiutl Ethnography*, University of Chicago Press, Chicago - Londra.

— DRUCKER P, HEIZER R., 1967, *To Make My Name Good, A Reexamination of the Southern Kwakiutl Potlatch*, University of California Press, Berkeley.

— GOLDMAN I., 1975, *The Mouth of Heaven. An Introduction to Kwakiutl Religious Thought*, John Wiley, New York.

— IRVIN T.T., 1977, „The Northwest Coast Potlatch since Boas, 1897 - 1972”, în *Anthropology*, 1 (1): 6577. - MAUSS M. (1923 - 1924), 1978, „Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques”, în *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.

— MAUZE M., 1986, „Boas, les Kwagul et le potlatch”, în *L'Homme*, XXVI (4): 21 - 63.

— ROSMAN A., P RUBEL, 1971, *Feasting with Mine Enemy. Rank and Exchange among Northwest Coast*

Societies, Columbia University Press, New York.

— SCHULTE-TENCKHOFF I., 1986, *Potlatch: conquête et invention*, Editions d'en Bas, Lausanne.

— SUTTLES W., 1960, „Affinal Ties, Subsistence and Prestige among the Coast Salish”, în *American Anthropologist*, 62: 296 - 305.

PRESTIGIU

Antropologia nu poate să propună o definiție generală a prestigiului; deși cu un câmp de aplicație universal, noțiunea are totuși un conținut ce variază de la o societate la alta. Toate societățile își repartizează membrii în funcție de o anumită ierarhie de prestigiu, adică după aptitudinea, recunoscută fiecărui individ, de a încarna în mod exemplar, în aspirațiile și comportamentele sale, valorile lor esențiale. Acestui fundament de prestigiu i se asociază, în funcție de tipurile de societăți, atribuite personale diverse cum ar fi cunoașterea, competența, bravura, genialitatea sau deținerea unor capacități deosebite ce se manifestă în sfera supranaturalului. Aceste atribute sunt asociate, în maniere extrem de diferite, statutului social, economic și politic și poziției (moștenite sau cucerite) pe care o ocupă fiecare. În anumite locuri, prestigiul întemeiază o ierarhie, în altele le întărește pe cele deja instituite.

Cercetările etnologilor, consacrate mai ales societăților de tip *potlach* (Coasta de nord-vest a Pacificului), sistemelor politice de tip Big Men (Oceania), societăților războinice (Amazonia, Câmpiile din America de Nord) și celor în care onoarea este o valoare dominantă (lumea mediteraneană), au arătat că, spre deosebire de alte principii de stratificare, prestigiul este singurul care nu stabilește o structură ierarhică stabilă, un ansamblu ordonat de statute dobândite. Legate de un proces permanent de competiție în urmărirea unor scopuri ce nu pot fi atinse decât parțial, inegalitățile în privința

prestigiului sunt obiectul unei revizuirii permanente. Mai mult decât alte tipuri de inegalitate, care au caracter de sistem, ele fac simțită latura contingentă specifică destinului individual.

G. LENCLUD, M. MAUZE

BOAS F., 1966, *Kwakiutlethnography*, University of Chicago Press, Chicago.

— CLASTRES P., 1980, *Recherches d'anthropologie politique*, Le Seuil, Paris.

— DRIVER H.E., 1969, *Indians of North America*, ed. a II-a revizuită, University of Chicago Press, Chicago.

— HOGGIN I.H., 1937 - 1938, „Social Advancement în Guadalcanal, Solomon Islands”, în *Oceania*, 9: 127 - 151.

— LOWIE R.H., 1935, *The Crow Indians*, Farrard & Rinehart, New York.

— PERISTIANY J.G. (ed.), 1966, *Honour andăhame. The Values of Mediterranean Society*, University of Chicago Press, Chicago.

— SAHLINS M., 1963, „Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types în Melanesia and Polynesia”, în *Comparative Studies în Society and History*, 5: 285 - 303; 1972, *Stone Age Economics*, Aldine - Athertone, Chicago (trad. fr. *âge de Pierre, âge d'abondance*, Gallimard, Paris, 1976).

PRIMITIV

Noțiunea de „primitivism” aplicată societăților neoccidentale este o invenție a secolului al XVIII-lea: ea se bazează pe ideea că sălbaticii - cu precădere amerindienii - sunt strămoșii sociali ai „civilizaților”, ilustrând un stadiu înapoiat de dezvoltare al acestora. Această noțiune, ca și cea de „civilizație” care îi este simetrică, nu poate fi disociată de o concepție a istoriei care înfățișează ansamblul societăților umane într-o mișcare uniformă, liniară și ascendentă. Substantivul „primitiv”, încă puțin

utilizat în secolul al XVIII-lea, devine frecvent începând cu 1850, adesea ajungându-se ca elaborarea conceptului să-i fie atribuită etnologiei evoluționiste. Cu toate acestea, primitivismul antropologiei din secolul al XIX-lea este mai puțin coerent decât cel al Luminilor: prin extinderea cadrului temporal în care se înscrie dezvoltarea omenirii și prin influența crescândă a tezelor rasiale, sciziunea între sălbatici și civilizați se adâncește, ajungând să fie de ordin biologic; oamenii primitivi și cei evoluți au încă o istorie comună, dar nu mai au aceeași esență și nici destine identice. „Primitivi” în sensul că sunt mai aproape de starea originară a omenirii, sălbaticii încarnează o metaforă sărăcită a istoriei trecute a civilizațiilor, fiind condamnați prin „blestem organic” la stagnare culturală. Viziunea istorică în care își află rădăcinile noțiunea de „primitivism” este acum respinsă; cu toate acestea, termenul e folosit adesea atât de publicul larg, încă tributar ideii conform căreia „sălbaticii” contemporani ar fi reflectarea vie a oamenilor din epoca pietrei, cât și de către etnologi. Printre alți factori care explică menținerea acestui cuvânt trebuie să notăm alunecarea noțiunii către ideea de anterioritate logică și nu istorică: din această perspectivă, societățile arhaice pot fi numite primitive nu pentru că ar fi „retardate”, ci pentru că aceste societăți încarnează forme structurale primare din punct de vedere logic.

A.-C. TAYLOR

BRYSON G., 1945, *Man and Society: The Scottish Inquiry of the eighteenth Century*, Princeton University Press, Princeton, N.J.

— BURROW J.W., 1966, *Evolution and Society: A Study in Victorian Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.

— DUCHET M., 1984, *Le partage des savoirs: discours historique, discours ethnologique*, La Découverte,

Paris DURKHEIM E 1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse* Alcan Paris LEVY-BRUHL L., 1922, *La mentalité primitive*, Alcan, Paris.

— LOVEJOY A.O., 1948, *Essays in the History of Ideas*, John Hopkins University Press, Baltimore.

— LOVEJOY A.O., BOAS G., 1935, *A Documentary History of Primitivism and Related Ideas în Antiquity*, John Hopkins University Press, Baltimore.

— LUBBOCK J., 1865, *Prehistoric Times, as Illustrated by Ancient Remains, and the Manners and Customs of Modern Savages*, Murray, Londra.

— MEEK R.L., 1976, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge University Press, Cambridge.

— TYLOR E.B. (1871) 1958, *Primitive Culture. Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, 2 vol., Smith, Gloucester.

PRIMITIVISM (UL ÎN ARTĂ)

Termenul de „primitivism”, apărut la începutul secolului al XX-lea, se referă la o atitudine a sensibilității estetice occidentale ce constă în valorizarea formelor artistice arhaice, populare sau antice, forme care constituie, într-o măsură diferită de la un artist la altul, sursă de inspirație. Mai exact, el desemnează interesul manifestat pentru artele primitive înțelese ca artă a primitivilor; din acest punct de vedere, evoluția sa e inseparabilă, cel puțin în cazul Europei Occidentale, de „descoperirea” artei Africii negre și Oceaniei, de la început puse laolaltă într-o rubrică generală: „artă neagră” (Fauchereau, 1982; Laude, 1968; Leiris, Delange, 1967).

Pentru Gauguin, termenul de „primitiv” îl desemna nediferențiat pe indian, egiptean sau polinezian, adică „naturalul”, „barbarul”, „simplul” (Goldwater, 1988); reprezentanții fauvismului (Vlaminck, Derain, Matisse) situau în același orizont primitiv unele sculpturi africane și

imaginile Epinalului; pentru reprezentanții grupărilor Brücke și Blaue Reiter, sculptura popoarelor exotice în general, desenele copiilor și propria lor artă populară provincială țineau de primitivism; pentru Braque și Picasso, epitetul „primitiv” se aplică atât sculpturilor din Coasta de Fildeș sau Gabon, izolate pe atunci de contextul lor, cât și picturilor vameșului Rousseau. Pentru artistul începutului de secol, „primitivitatea” acestor arte diverse nu constă atât în calitatea comună a simpli-citații ce le este atribuită în general, cât în respingerea „naturalismului”: aceste opere primitive, „ai căror autori par să nu fi căutat să realizeze asemănarea, ci doar să le permită personajelor reprezentate să apară, posedau calitatea suverană de a fi „mai reale decât realul” (Leiris, Delange, 1967). Un pictor precum Juan Gris vede în „arta neagră” confirmarea căutărilor sale plastice: efortul de „a da calitate formelor”.

Ar fi fost normal ca sculptura, ce deține o importanță majoră în artele primitive (măști, statui), să fi exercitat o influență mult mai directă asupra sculpturii moderne decât asupra picturii. Nu s-a întâmplat așa, poate din pricina faptului că inovațiile formale ale modelului s-au impus prea direct sculptorului modern, tocmai pentru că el era sculptor și nu pictor, pentru ultimul obiectul primitiv neintervenind decât ca suport indirect al inspirației. Așa s-au întâmplat lucrurile în cazul pictorilor cubiști, care se străduiau să trateze problema volumelor într-o artă menită să reprezinte mai ales suprafețele. Sculptura africană n-a jucat nicidecum un rol mai puțin important în formarea unor artiști precum Brâncuși, Modigliani, Jakob Epstein și Henry Moore (care s-a inspirat și din sculptura mexicană). Dacă adaptările formale directe au fost până la urmă rare, opinia că opera de artă, în loc să imite mediul natural, trebuie să fie un element independent, a fost întărită de exemplul sculpturii primitive, în care importanta funcției magice desface în bună măsură chingile convențiilor

naturaliste.

Avântul muzeelor de etnologie și cunoașterea artei primitive (trebuie amintit rolul pe care l-au jucat, în acest sens, la începutul secolului, lucrările englezului A.H. Pitt-Rivers și cele ale germanilor L. Frobenius și C. Einstein, mai ales) au fost concomitente cu expansiunea imperiilor coloniale. Sfârșitul practicilor religioase tradiționale și preluarea consimțită sau forțată a numeroase obiecte de cult au avut și ele un rol, Europa cunoscând astfel sculpturi până atunci nebănuite.

D. PAULME

CLIFFORD J., 1988, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

— EINSTEIN C., 1915, *Negerplastik*, Verlag der weissen Boeuchner, Leipzig (trad. fr. *La Sculpture negre*, Gonthier, Paris, 1981).

— FAUCHEREAU S., 1982, *La révolution cubiste*, Denoël, Paris.

— FROBENIUS L., 1898, *Die Masken und Geheimbunde Afrikas*, Druck von E. Karras, Halle.

— GOLDWATER E., (1938) 1986, *Primitivism în Modern Art*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts (trad. fr. *Le primitivisme dans l'art moderne*, PUF, Paris, 1988).

— KAHNWEILER D.H., 1946, *Juan Gris, să vie, son oeuvre, ses écrits*, Gallimard, Paris.

— LAUDE J., 1968, *La peinture française et l'Art negre*, Klincksieck, Paris.

— PITT-RIVERS A.H., 1900, *Antique Works of Art from Benin*, Harrison & Sons, Londra.

— RUBIN W., 1984, „*Primitivism*” în *Modern Art: Affinity of the Tribal and the Modern*, Museum of Modern Art, New York.

PRODUCȚIE DOMESTICĂ

Expresia „producție domestică” este utilizată, în general, mai puțin ca instrument de analiză, cât mai degrabă ca modalitate de a desemna un aspect demn de remarcat în unele societăți studiate de etnologi: grupul domestic constituie în cadrul acestora nu doar unitatea de consum ci, în principal, unitatea de producție. Este oare această caracteristică o trăsătură distinctivă a unei categorii de societăți?

Organizarea exclusiv domestică a producției - realizată pentru și de către grupul de rezidență - definea, după opinia lui K. Biicher (1896) sau R. Thumwald de exemplu, un stadiu primar al evoluției societăților, în orice caz un stadiu anterior apariției economiilor de schimb. Nuanțând acest punct de vedere prin examinarea formelor particulare ale „schimbului primitiv”, mai întâi B. Malinowski (1922), apoi R. Firth (1965) și alții, au realizat descrierea unei „economii tribale”. Mai recent, M. Sahlins (1972) a elaborat concepția originală a „modului de producție domestic”, un soi de tip ideal ce trimite la economiile tribale, privilegiind în cadrul acestora mai multe tendințe. Între acestea, în afară de autoconsumul familial, figurează ca tendință esențială - în virtutea unei generalizări a „regulii lui Ceaianov”, regulă definită într-un studiu despre țăranimea rusă -, subproducția relativă (Ceaianov, 1966): în cadrul comunității grupurilor domestice de producție, cu cât este mai mare capacitatea de muncă relativă a grupului de rezidență (raportul număr de producători/număr de consumatori), cu atât mai puțin muncesc efectiv membrii acestuia. Rezultă de aici că surplusul nu poate să apară ca efect al economicului; altele sunt cauzele (mai ales politice) ce explică formarea sa într-un astfel de context refractar la creșterea producției.

Pentru antropologii francezi de inspirație marxistă, predominanța cadrului domestic al producției nu apare ca pertinentă prin *ea însăși*. După opinia lui M. Godelier

(1984), aceasta nu ar fi suficientă pentru definirea „sistemelor economice primitive”; e nevoie în acest scop, printre alte condiții, ca relațiile ce organizează accesul la resurse și repartiza-rea forței de muncă să fie constituite de raporturile parentale ce unesc unitățile familiale de producție. Însă, după cum susține C. Meillassoux (1975), chiar și raporturile parentale se nasc ca urmare a unor constrângeri de reproducere caracteristice „comunităților domestice” de autosubzistentă, ce caracterizează producția cerealieră fără piață din societățile lipsite de clase; doar un asemenea ansamblu de caracteristici se dovedește, din acest punct de vedere, semnificativ. Dimpotrivă, pentru P.P. Rey (1971) important este să înțelegem felul în care „modul de producție genealogic” organizează grupurile locale și producția lor după vectorii exploatării de clasă (a „mezinilor” de către frații mai mari). Mai rămâne de spus că în societățile nestatale, o „producție comunitară” transcende sezonier producția domestică, producție ce nu exclude de altfel niciodată forme mai mult sau mai puțin permanente de cooperare între grupurile de rezidentă sau familii. Și, tot așa, sistemele de producție din societățile cele mai diverse (până la cele mai industrializate) presupun „sectoare domestice” cu dimensiuni și modalități foarte variate.

J.-L. JAMARD

BUCHER K., 1896, *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, Tübingen (trad. fr. *Études d'histoire et deconomie politique*, Alcan, Paris, 1901).

— CHAYANOV A.V., 1966, *The Theory of Peasant Economy*, Richard D. Irwin for the American Economic Association, Homewood, Illinois.

— FIRTH R., 1965, *Primitive Polynesian Economy*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— GODELIER M., 1984, *L'ideel et le reel*, Fayard, Paris.

— MALINOWSKI B., 1922, *Argonauts of the Western Pacific*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 1963).

— MEILLASSOUX C., 1975, *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, Paris.

— SAHLINS M., 1972, *Stone Age Economics*, Aldine, New York (trad. fr. *âge de Pierre, âge d'abondance*, Gallimard, Paris, 1976).

Grup domestic

PROFETISM

Antropologia utilizează termenii de „profetism” și „mesianism”, nu întotdeauna cu discernământul necesar, pentru a defini și analiza mișcări religioase ce iau naștere, în contexte de criză, în interiorul societăților „tradiționale”, caracterizându-se printr-o ruptură adesea radicală cu vechea ordine religioasă. Aceste mișcări au apărut pe măsură ce cuceririle și colonizările extindeau dominația occidentală până în America, apoi în Africa și Oceania, evoluția lor fiind, în majoritatea cazurilor, inseparabilă de difuzarea modelelor teologice introduse de misionari. Dacă acțiunea evanghelizatoare este inseparabilă de cucerirea colonială, până într-acolo încât prima apare ca o formulă a celei din urmă, ea își întemeiază cateheza pe Scripturi – în special pe Vechiul Testament –, a căror lectură putea fi realizată de noii convertiți prin mutarea accentului de pe teologia „salvării” pe o ideologie a „eliberării” și prin transformarea discursului religios într-un discurs politic. În această privință, noile religii au aflat un teren fertil pentru dezvoltarea lor în cadrul diferitelor curente ale protestantismului, curente ce au în comun refuzul unui principiu de autoritate care să administreze comunitatea credincioșilor, o ritualizare sumară, deci „deschisă”, o concepție pur seculară a religiei.

Antropologia a înfățișat multă vreme religiile societăților „primitive” ca pe niște sisteme închise, lipsite de istoricitate. Referința vagă la aculturalizare a permis de altfel separarea artificială a ceea ce, în aceste religii, constituia nucleul presupus ca autentic, de ceea ce alcătuia la ele o periferie „modernă”, datorată unor aporturi socotite dispartate, aporturi pe care analiza nu le reținea decât cu titlu de „schimbare” culturală. Această viziune arhaizantă asupra religiei, întărită de obliterarea politicului proprie etnologiei coloniale, a fost respinsă în momentul în care mișcările de reformă religioasă au fost privite ca fiind creații originale și coerente, a căror apariție se dorea un răspuns la nivel imaginar la o situație culturală grav alterată de intruziunea brutală și angoasantă a dominației albe. Abundenta acestor mișcări – a căror impresionantă inventariere a fost realizată de V. Lanternari (1960) – provine esențialmente din una și aceeași dialectică, uneori cât se poate de clar enunțată: 1) zeii noștri nu au fost în stare să ne protejeze, au eșuat în ce ne privește din lipsă de putere; 2) n-am reușit să obținem protecția zeilor noștri, am greșit față de ei prin lipsă de fidelitate; 3) trebuie să reconstruim vechea ordine sau să întemeiem una nouă care să nu datoreze nimic trecutului. Aceste ultime două obiective nu sunt opuse decât în aparență, deoarece realizarea lor necesită în primul rând încheierea unei noi alianțe între oameni și zei sau între oameni și Dumnezeu iudeo-creștin, un Dumnezeu menit să ia locul divinităților de odinioară. Dumnezeu Bibliei e văzut ca un eliberator, iar Scripturile furnizează „forme” istorice de întrupare susceptibile în permanență de a fi adoptate, fie de un nou popor „ales”, fie de un nou „uns” al lui Dumnezeu.

Puternica influență creștină sau iudeo-creștină a unei mari părți a mișcărilor de reformă – fără a neglija existența unor profetisme politico-religioase musulmane de tipul

madhismului - a mascat totuși un fapt fundamental, acela că toate religiile autohtone au cunoscut, ca și „marile” religii, mișcări reformatoare, dogmatice sau culturale, apărute în perioadele tulburi și constituite în general ca urmare a introducerii de împrumuturi din alte religii: noțiunea de „sincretism” trebuie reevaluată din această perspectivă. Aceste religii au elaborat chiar și modele de reactivare religioasă, descoperite nouă de abia în istoria recentă, dar care își au originea în trecutul îndepărtat, cum este cazul diferitelor forme de *cargo cult* oceanian, al discursurilor sud-amerindiene despre „pământul fără rău” (H. Clastres, 1975), al practicilor pietiste nord-amerindiene asociate utilizării substanțelor stupefiante, al cultelor de posesie africane etc. Studiul originilor spirituale ale ritualului *Ghost Dance*, care, pe la 1890, a însoțit ultimele revolte ale indienilor din Câmpii, demonstrează că forma pe care o cunoșteam ca desfășurându-se, pe la 1870, în Marele Bazin, e, printre altele, rezultatul unor predici ce au dus la nașterea și avântul unei veritabile confrerii pantribale de inițiați pentru mai multe decenii și în cadrul unui teritoriu imens.

Numim *profetism* orice discurs ce se pretinde a fi cuvântul lui Dumnezeu. *Mesianismul* e o formă particulară de profetism dedicat vestirii unui trimis al lui Dumnezeu. În fine, atestat în multe locuri ale Europei evului mediu, milenarismul este un mesianism al Parusiei, vestitor, pentru creștini, al venirii unui al doilea mesia (Cohn, 1957). Confruntarea dintre profetism și mesianism *stricto sensu* îl transformă pe primul într-un discurs secular, iar pe cel de-al doilea într-unul eshatologic; în cazul cercetărilor antropologice, e bine să nu fie luată prea literal o asemenea opoziție. Oricare ar fi termenul folosit pentru a le descrie, mișcările de reformă religioasă care au apărut printre populațiile dominate de Occidentul creștin în contextul morții culturale sau al aculturației poartă

acest mesaj: problema mântuirii este inseparabilă de cea a libertății.

M. IZARD

CLASTRES H., 1975, *La terre sans mal*, Le Seuil, Paris.

— COHN N., 1959, *The Pursuit of Millenium*, Sacker & Warburg, Londra (trad. fr. *Les fanatiques de l'Apocalypse*, ed. a II-a, Payot, Paris, 1983).

— DESROCHES H., 1957, „Micromillénarismes et communautarisme utopique en Amérique du Nord du XVIII^e au XIX^e siècle”, în *Archives de sociologie des religions*, 4: 57 - 92. - DOZON J.

— P., 1974, „Les mouvements politico-religieux. Syncretismes, messianismes nGo-tradiționalismes”, în M. AugG (coord) *La construction du monde. Religion representations, ideologie*, Maspero, Paris.

— LA BARRE W., 1976, „Mouvements religieux d'acculturation en Amérique du Nord”, în H.-C. PUECH, *Histoire des religions; t. III, Les religions constituées en Asie et leurs contre-courants. Les religions chez les peuples sans tradition écrite. Mouvements religieux nes de l'acculturation*, Gallimard, Paris.

— LANTERNARI V., 1960, *Movimenti religiosi di liberta e di salvezza dei populi oppressi*, Feltrinelli, Milano (trad. fr. *Les mouvements religieux des peuples opprimes*, Maspero, Paris, 1962).

— LODS A., 1935, *Des prophetes d'Israel et les debuts du judaisme*, La Renaissance du Livre, Paris.

— MOONEY J., 1896, *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, Smithsonian Institution, Washington DC.

PROPRIETATE

Termenul de „proprietate” aparține vocabularului juridic al societăților organizate în stat sau, în accepția lui cea mai completă, semnifică dreptul de a folosi, de a te

bucura și de a dispune exclusiv și absolut de un bun, drept al unui subiect asupra unui obiect distinct. Acest concept lipsește în societățile așa-zis primitive, în care bunurile sunt strâns legate de persoane care, de altfel, nu au un statut unic și de neînlocuit într-o unitate socială formată din oameni, spirite (mai ales cele ale morților) și bunuri. Or, antropologia utilizează termenul de „proprietate” și derivatul său „apropiere” pentru a descrie procesele de instaurare, delimitare și transmitere a drepturilor asupra unor teritorii și resurse exploatate, transformate, asupra unor bunuri acumulate sau distruse, schimbate sau transmise. Folosind categorii din propria lor cultură, antropologii disting între proprietatea bunurilor materiale și proprietatea bunurilor imateriale (Lowie, 1928), între proprietate colectivă, a unui clan sau neam – teritorii de vânătoare, obiecte sau învățături sacre –, și proprietatea individuală: unelte, podoabe etc. (Maus, 1923 – 1924; Godelier, 1984). Nu este mai puțin adevărat că, dacă grupurile și indivizii au drepturi asupra unor teritorii, bunuri sau persoane, acestea pot fi asimilate proprietății numai printr-o metaforă, întrucât prin intermediul ei lucrurile „apropiate” sunt private de sensul pe care li-l conferă populațiile respective. Pot rezulta de aici interpretări eronate, precum calcularea echivalentului unei femei în porci în cadrul schimburilor matrimoniale din Noua Guinee sau schimbarea unei rude a bărbatului (sora acestuia) pe un bun (produsul muncii femeilor din neamul său, porcii) din partea cumnatului (Strathern, 1984). Odată cu apariția statului și cu inventarea scrisului, procesul de separare a bunurilor de indivizii care le produc, precum și individualizarea membrilor unei societăți, au permis elaborarea juridică a conceptului de „proprietate”. Cu toate acestea, nici măcar azi termenul nu reușește să acopere, în anumite cazuri, definiția abstractă – cu slabă acoperire în fapte – dată mai sus. În Karpathos (Grecia),

spre exemplu, niciun proprietar nu-și transmite avutul decât aceluia dintre descendenți care are același prenume cu el și care, astfel, poate să-i asigure „reînvierea” (Vernier, 1977). În alte cazuri, un bun poate fi luat în stăpânire de mai mulți indivizi sau grupuri de indivizi care dețin asupra lui drepturi diferite. Așa se întâmplă cu pământul feudal, asupra căruia seniorul are proprietatea eminentă și inalienabilă, iar țăranii uzufructul, alienabil sau nu, transmisibil sau nu. Etnologul poate deci afirma, contrazicându-l pe jurist (Assier-Andrieu, 1987), că „proprietatea nu există în realitate decât atunci când devine efectivă printr-un proces de apropiere concretă” (Godelier, 1984). În sprijinul acestei afirmații vine și termenul *proprietaryos*, termen prin care țăranii din Portugalia centrală îi numesc pe arendașii care lucrează pământul marilor proprietari (Iturra, 1985). Proprietatea funciară aflată în posesia grupurilor domestice, transmiterea ei, strategiile la care trimite (Bourdieu, 1980), se află în centrul celor mai multor studii europene de antropologie, și mai ales a unei părți din opera lui J. Goody, în detrimentul procesului de reproducere socială a celor care nu dețin mijloacele de producție, fie că e vorba de agricultură, industrie sau servicii. Se datorează aceasta oare naturii surselor scrise (contracte, testamente etc.)? în orice caz, ele stau mărturie pentru faptul că proprietatea, raportul social, nu își dobândește caracterul privat absolut decât prin generalizarea pieței și individualizarea subiectului de drept (Marx, 1842 - 1843; 1857 - 1858).

M.-E. HANDMAN

ASSIER-ANDRIEU L., 1987, *Le peuple et la loi. Anthropologie historique des droits paysans en Catalogne française*, LGDJ, Paris.

— BOURDIEU P., *Le sens pratique*, Editions de Minuit, Paris.

— GODELIER M., 1984, *L'ideel et le materiel. Pensée*,

économies, sociétés, Fayard, Paris.

— ITURRA R., 1985, „Marriage, Ritual and Profit: The Production of Producers în a Portuguese Village (1862 - 1983)”, în *Social Compass. Revue Internationale de Sociologie de la Religion*, XXXII (1): 73 - 92. - LOWIE R.H., 1928, „Încorporeal Property în Primitive Society”, în *Yale Law Journal*, XXXVII (5): 551 - 563 (reed. În C. du Bois, *Lowie's Selected Papers în Anthropology*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles).

— MARX K., 1984 (1842 - 1843), 1 *Debats sur la loi relative aux vols de bois*”, în P. Lascaumes și H. Zander, *Marx: du „vo de bois” à la Critique du droit...* PUF, Paris; 1977 (1857/1858), „Introduction à la critique de l'économie politique” și „Fragment de la version primitive de la «Contribution à la critique de l'économie politique»”, în *Contribution à la critique de l'économie politique*, Editions Sociales, Paris.

— MAUSS M., 1985 (1923 - 1924), „Essai sur le don. Forme et raison de Rechange dans les sociétés archaïques”, în *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.

— STRATHERN M., 1984, „Subject or Object? Women and the Circulation of Valuables în Highlands New Guinea”, în R. Hirschon (ed.), *Women and Property - Women as Property*, Croom Helm, Londra - Canberra; St Martin's Press, New York.

— VERNIER B., 1977, „Emigration et dereglement du marche matrimonial. Le cas de Karpathos”, în *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 15: 31 - 58.

PSIHANALIZĂ ȘI ANTROPOLOGIE 1. Istoric

Psihanaliza este o metodă de investigare și o teorie a subconștientului. Or, subconștientul intervine atât în structura și dinamica socialului, cât și funcționarea vieții psihice individuale. Problemele deschise de opera lui Freud nu puteau să-i lase indiferenți pe cercetătorii din domeniul științelor sociale. Acest lucru se verifică și în

cazul antropologilor, întrucât Freud a încercat să teoretizeze articularea dintre subconștient și modalitățile de organizare a câmpului social pe baza unei documentări esențialmente etnografice.

Primele dezbateri au loc în Marea Britanie, încă de la începutul anilor '20, la inițiativa lui W.H.R. Rivers și C.G. Seligman. Medici de formație, cei doi au descoperit psihanaliza tratând nevroze traumatice de război în timpul primului conflict mondial. Sprijinindu-se pe o lectură critică a *Interpretării viselor* (1900), aceștia au fost primii care și-au pus problema aplicării potențiale a psihanalizei în antropologie. Rivers (1918) a încercat să stabilească o analogie între acțiunea unui traumatism asupra psihicului unui individ și incidența unui val de imigrări asupra unei populații indigene. Seligman (1924) folosește concepte psihanalitice pentru a studia comportamentele, psihopatologia și simbolismul oniric al primitivilor. Atât unul, cât și celălalt resping importanta acordată de Freud sexualității.

Dezbaterile capătă amploare în momentul în care B. Malinowski (1927) afirmă, pe baza experienței sale de teren în insulele Trobriand, că societățile matriliare ar cunoaște un complex nuclear diferit de complexul lui Oedip: pulsunile ostile ar fi dirijate către unchiul dinspre mamă, iar pornirile incestuoase s-ar îndrepta către soră. Generalizând, Malinowski consideră că etapele dezvoltării infantile descrise de Freud în *Trei eseuri despre teoria sexualității* (1905) nu sunt pertinente pentru toate societățile. Critica e una radicală, întrucât își propune să arate că Freud a neglijat variabilele sociologice. Împărtășind acest punct de vedere, principalele figuri ale antropologiei sociale britanice (A.R. Radcliffe-Brown, E.E. Evans-Pritchard, S.F. Nadel etc) își vor manifesta rezerva față de psihanaliză.

În Statele Unite, *Totem și tabu* (1912 - 1913), tradusă

în engleză în 1918, a suscitât și ea critici aprinse din partea antropologilor, al căror purtător de cuvânt va fi A.L. Kroeber (1920): lucrarea este percepută ca rămânând tributară unui evoluționism uniliniar de care antropologia americană încerca să se desprindă, ipoteza freudiană a hoardei primitive, bazată pe o documentare etnografică deja depășită, părând profund conjecturală. În plus, lucrarea lui F Boas sublinia necesitatea unui studiu minuțios al specificului fiecărei culturi și, în această optică, M. Mead (1928) reunește concluziile lui Malinowski afirmând că în insulele Samoa complexul lui Oedip nu există.

„Culture and personality”, scoală angajată într-o reflecție asupra proceselor de achiziție a culturii individuale la vârsta copilăriei, va stabili un dialog adesea conflictual cu psihanaliza, sub influența ideilor lui E. Sapir. Culturaliștii vor valorifica ideea conform căreia variabilitatea proceselor de socializare a copiilor aduce din nou în discuție universalitatea conceptelor freudiene. Dar, în același timp, ei vor folosi, într-o manieră adesea confuză, noțiuni specifice psihanalizei pentru a descrie relațiile dintre copil, mediu familial și cultură. Această relație echivocă cu psihanaliza culminează cu lucrările lui M. Mead și G. Bateson (1942), și mai ales cu ale lui R. Linton și A. Kardiner (1939, 1945).

Freud n-a considerat niciodată necesar să răspundă direct criticilor antropologilor, iar această atitudine e lesne de înțeles. Într-adevăr, lucrările antropologilor citați se bazează doar pe observarea comportamentelor manifeste; niciun moment nu au fost puse în practică tehnici de investigare ce ar fi permis lămurirea semnificațiilor latente și determinările subconștiente ale acestor comportamente. În plus, elaborările unor antropologi precum Malinowski sau Mead se bazează, așa cum ei înșiși recunoscuseră, pe o cunoaștere cu totul aproximativă a psihanalizei: părți

întregi ale teoriei freudiene, mai cu seamă cele privind viața fantasmatică, sunt neglijate sau neînțelese (La Barre, 1958, Lefort, 1969). De fapt, putem considera că antropologia psihanalitică s-a născut abia odată cu G. Roheim (1950) și G. Devereux (1951), primii care au abordat situația etnografică în dimensiunile ei transferențiale (Devereux, 1967).

Trebuie subliniat faptul că în Franța dezbaterile acestor probleme începe foarte târziu, fapt explicabil fără îndoială prin influența fondatorilor școlii sociologice: E. Durkheim privea cu suspiciune orice interpretare psihologică a faptelor sociale, iar M. Mauss se referea mai ales la psihologia experimentală (T. Ribot, P. Janet etc).

Începând cu anii '50, opera lui C. Lévi-Strauss a părut să constituie, prin chestiunile în jurul cărora se articula (structurile inconștiente ale spiritului uman, interdicția incestului, simbolicul), suportul potențial al unui dialog foarte productiv cu psihanaliza. Cu toate acestea, chiar și Lévi-Strauss și-a exprimat rezerva, tot mai accentuată, față de psihanaliză. Abia odată cu apariția noii generații de cercetători, influențați în mare parte de operele lui Lévi-Strauss, Devereux și Lacan, se poate vorbi de dialog în adevăratul sens al cuvântului.

B. PULMAN

2. Tematici în cadrul societății pe care o studiază, antropologul urmărește o cunoaștere care să-i permită extragerea unui adevăr tangibil; psihanalistul, în schimb, primește pacienți care exprimă dorința de a-și cunoaște propria suferință, însă el nu poate răspunde acestei nevoi decât în urma unor analize capabile, prin cuvânt și acțiunea transferului, să descopere ele însele adevărul parțial și refutat ce stă la originea simptomului. Antropologul privilegiază faptele și reprezentările acestora, psihanalistul manifestările inconștientului, cum ar fi lapsusul, actele ratate, enigmistica viselor.

Antropologia și psihanaliza nu au deci nimic în comun, în afara decentrării sociologice și psihologice cu care ambele operează și care l-a condus foarte devreme pe Freud la confruntarea achizițiilor pentru a verifica dacă socialul și psihicul admit unul și același fundament. Încă în *Interpretarea viselor* (1900), Freud remarcă faptul că visele referitoare la moartea unui părinte, vise în general însoțite de o dorință incestuoasă vizând părintele de sex opus, se constituie ca un ecou al legendei lui Oedip, a cărei universalitate s-ar datora existenței, la fiecare dintre noi, a unei dorințe ambigue față de părinții noștri; iar K. Abraham adaugă: „Miturile se aseamănă viselor, pentru că ele sunt un fragment din trecutul vieții psihice infantile a colectivității” (1965: 189). Psihogeneza devine ontogeneză. Pentru a susține această teză, Freud a conceput, în *Totem și tabu* (1912 - 1913), pornind de la lucrările lui J.G. Frazer despre exogamie și cele ale lui W. Robertson Smith despre sacrificiu, o istorie a romanului de familie al omenirii. Tatăl hoardei primitive care, în mod despot, a acaparat toate femeile și și-a gonit fiii, e ucis și devorat de aceștia din urmă. Fiii, cuprinși de remușcări, se regroupează apoi într-un clan fratern, constrânși fiind să se căsătorească cu femei străine și să comemoreze în cadrul unui ospăț totemic atât actul criminal (respingerea tatălui), cât și identificarea comună cu un ideal patern (încorporarea cărnii). Prohibiția incestului nu ar avea niciun sens dacă nu ar blama o dorință a urii și iubirii. Interdicția e astfel legată de ambivalența sentimentelor, ambivalență ce stă la temelia conștiinței morale și a religiei. Kardiner, sedus de aceste teze noi, se va preocupa de problema formării indivizilor în diferite societăți, însă în momentul în care va defini, pentru fiecare dintre ele, o „personalitate de bază” (1939), el va abandona problematica oedipiană. Malinowski, atras mai întâi de pansexualism, va critica apoi universalitatea complexului lui Oedip (1927)

demonstrând faptul că, într-o societate matriliară, a trobriandezilor de pildă (insulele Melaneziei), fiul rivalizează nu cu tatăl, ci cu unchiul matern, reprezentant al legii, iar dorința lui se îndreaptă spre soră. Cu toate acestea, M. Spiro (1982) a afirmat, nu fără argumente, că trobriandezii sunt, ca toată lumea, atașați de mamă, din această pricină ei fiind geloși pe tată. Cine are dreptate? Teoria ambivalenței sentimentelor, teorie ce înlănțuie într-un ciclu nesfârșit dorința incestuoasă și nevoia uciderii tatălui care reprezintă legea, nu ne îngăduie să răspundem clar la această întrebare. Nu e mai puțin adevărat faptul că, oricât de incompletă ar fi ea, această teorie a fost, cu oarecare succes, aplicată de psihanalisti unor date etnografice, de pildă, riturilor de inițiere (Reik, 1928), comportamentelor și reprezentărilor sexuale ale australienilor din Desertul Central (Roheim, 1950) și basmelor europene (Bettelheim, 1976).

Lacan, care a preluat de la Lévi-Strauss mult din definirea simbolicului, schimbă datele problematicei freudiene, legând plăcerea sexuală de imposibila căutare a obiectului dorinței mamei, iar interdicția incestului de moartea simbolică a tatălui care vrea, printre altele, ca numele său sau ceea ce el reprezintă să fie despărțit de orice referent.

Sprijinindu-se pe aceste achiziții, M.-C. și E. Ortigues (1966) au schimbat perspectiva în observația clinică și au propus o soluție problemei ridicate de Malinowski. Se presupune că femeile din Trobriand sunt fecundate nu de soțul lor, ci de un spirit trimis de strămoșii matriliari. Tatăl e depozat nu de organul genital, ci de reprezentare. Din această sciziune dintre lucru și simbol rezultă faptul că tatăl nu e considerat nici părinte biologic, nici părinte social și că genitalitatea e scindată în două funcții: sexualitatea, care adună soți și soții în cadrul unității de rezidență, și fecunditatea, privilegiu al

matriliniarității, reprezentată de fratele soției. Relația mamă - copil e mediată așadar de doi tați: soțul, „tată” imaginar legat de copii prin generozitate și asemănare fizică, și fratele mamei, părinte social, privativ și autoritar, care realizează legătura dintre nepoți și strămoși. Pe scurt, pe de o parte, fantasma morții tatălui nu se rezolvă, deoarece ea rămâne tributară, ca în teoria freudiană, ambivalenței sentimentelor (fiul își iubește tatăl, însă, în situația de moarte reală, el va fi primul suspectat de a-l fi ucis prin vrăjitorie); pe de altă parte, „această fantasmă se resoarbe în strămoși” (Ortigue, 1966), adică în tatii morți, reduși la statutul de pure simboluri. Substituirea organului genital printr-un semn duce mai departe la alte substituiți socialmente fundamentale, substituiți ce gestionează schimburile matrimoniale (daruri în igname, simboluri ale fecundității, contradaruri în scoici, simboluri ale sexualității) și instaurează un joc al diferențelor (pământ - mare) ce susțin practicile magice și miturile (Pradelles de Latour, 1986). Deși radical separate pe teritoriul practicii, psihanaliza și antropologia nu sunt complet străine una de alta, ele își pun una alteia întrebări, în beneficiul amândurora.

C.-H. PRADELLES de LATOUR

ABRAHAM K, 1907, *Reves et mythes*. (*Euvres complètes*, t. I, Payot, Paris, 1965.

— BASTIDE R., 1950, *Sociologie et psychanalyse*, PUF, Paris.

— BETTELHEIM B., 1976, *The Uses of Enchantment*, Alfred A. Knopf, New York (trad. fr. *Psychanalyse des contes de fées*, Robert Laffont, Paris, 1976).

— DEVEREUX G., 1951, *Reality and Dream: The Psychotherapy of a Plains Indian*, International University Press, New York (trad. fr. *Psychotherapie d'un Indien des Plaines: realite et reve*, J.C. Godefroy, Paris, 1982); 1967, *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*,

Mouton, Paris - Haga (trad. fr. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Flammarion, Paris, 1980).

— FOUCAULT M., 1966, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris.

— FREUD S., 1900, *Die Traumdeutung*, Gesammelte werke II-III (trad. engl.: *The Interpretation of Dreams*, Standard Edition IV-V; trad. fr. *L'interprétation des rêves*, PUF, Paris, 1967). 1912 - 1913, *Totem und tabu*, Gesammelte werke IX (trad. engl.: *Totem and Taboo*, Standard Edition XIII; trad. fr. *Totem et tabou*, Payot, Paris, 1973).

— JUILLERAT B., 1991, (*Edipe chasseur. Une mythologie du sujet en Nouvelle-Guinée*, PUF, Paris.

— KARDINER A., 1939, *The Individual and His Society*, Columbia University Press, New York (trad. fr. *L'individu dans sa société*, Gallimard, Paris, 1969). 1945, *The Psycho-logical Frontiers of Society*, Columbia University Press, New York.

— KROEBER A.L., 1920, „Totem and Taboo: An Ethnologic Psychoanalysis”, în *American Anthropologist*, XXII (1): 48 - 55. - LA BARRE W., 1958, „The Influence of Freud on Anthropology”, în *The American*

Imago, XV (3): 275 - 328. - LACAN J., 1966, *Écrits*, Le Seuil, Paris.

— LEFORT C., 1969, Introduction à l'Œuvre de Kardiner” în A Kardiner (coord) *L'individu dans sa société* Gallimard, Paris.

— MALINOWSKI B., 1927, *Sex and Repression in Savage Society*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *La sexualité et sa répression dans la société primitive*, Payot, Paris, 1932).

— MEAD M., 1928, *Coming of Age in Samoa*, Morrow, New York (trad. fr. partiăla *Mœurs et sexualité en Océanie*, Plon, Paris, 1963).

— MEAD M., BATESON G., 1942, *Balinese Character*, The New York Academy of Sciences, New York.

— NACHT S., 1968, „Psychanalyse et ethnologie”, în J. Poirier (coord.), *Ethnologie generale*, Gallimard, Paris.

— ORTIGUES M.-C. și E., 1966, (*Edipe africain*, Plon, Paris).

— PRADELLES DE LATOUR C.-H., 1986, „Aux origines du debat ethnologie/psychanalyse: W.H.R. Rivers”, în *L'Homme*, 100: 119 - 141. - REIK T., 1928, *Das Ritual: Psychoanalytische Studien*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig - Viena - Zürich (trad. fr. *Le rituel: psychanalyse des rites religieux*, Denoël, Paris, 1974).

— RIVERS W.H.R., 1918, *Dreams and Primitive Culture*, Manchester University Press, Manchester.

— ROHEIM G., 1950, *Psychoanalysis and Anthropology*, International University Press, New York (trad. fr. *Psychanalyse et anthropologie*, Gallimard, Paris, 1967).

— SELIGMAN C.G., 1924, „Anthropology and Psychology: A Study of Some Points of Contact”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LIV: 13 - 46. - SPIRO M.E., 1982, (*Edipus în Trobriand*, University of Chicago Press, Chicago).

PUTERE

Spre deosebire de filosofia politică, antropologia nu-și pune problema *naturii* puterii. Pentru conceptul de „putere”, ea acceptă definiția cea mai extinsă și mai larg răspândită. Așa se explică, în discursul antropologic, frecvența folosirii termenului de „putere” la plural, diversitatea determinațiilor ce-i sunt asociate și numeroasele titluri problematice care pun în relație puterea și un alt element (rudenia, cuvântul, sacrul etc). Menținând distincția între Putere” și „autoritate”, antropologia nu s-a folosit doar de dovada că în orice

societate poate fi identificată o putere de tip politic, ci a propus o generalizare a noțiunii de „putere”. Omul este supus puterii, sau mai degrabă puterilor ce pot emana din multiple instanțe (zeii, pământul, strămoșii etc). Puterea politică nu este totuși o putere ca oricare alta, întrucât îi este inerentă o aptitudine de a capta *puterile* pentru a-și atinge scopurile. Relația puterii politice cu supranaturalul îi conferă *sacralitatea* din care își extrage principiile *legitimării* și *reproducerii* sale.

Primii antropologi au fost și ei preocupați de originea puterii politice. Analizele lor s-au axat mai ales pe condițiile de apariție a figurilor emblematice și mai puțin pe instituții, „magicianul” sau „războinicul” prefigurând „căpetenia” sau „regele”. Tezele originii magico-religioase sau militare a puterii lăsa să se întrevadă în egală măsură și obiectul acestora, dacă luăm în considerare, pe de o parte, afinitățile dintre relația virtuală și supranatural și adeziunea pe care aceasta o implică și, pe de altă parte, războiul și violența. Interacțiunea înțelegere – violență stă la baza oricărei relații politice: nu există putere fără asimetrie în raporturile sociale (Balandier, 1967). Această dialectică trăită privește și echilibrul grupului și raporturile acestuia cu grupurile ce-l înconjoară; există o analogie între relația „internă” înțelegere – violență și relația „externă” pace – război.

M. IZARD

AUGE M., 1975, *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Cote d'Ivoire*, Hermann, Paris.

— BALANȚIIER G., 1967, *Anthropologie politique*, PUF, Paris.

— DAHL R., 1957, *The Concept of Power*, *Behavioral Science*, 2: 201 – 215. – EGGAN F, GLUCKMAN M. (ed.), 1965, *Political Systems and the Distribution of Power*, Tavistock Publications, Londra.

— FOUCAULT M., „Deux essais sur le sujet et le

pouvoir", în H. Dreyfus și P. Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique. Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Gallimard, Paris.

— DE HEUSCH L. et al., 1962, *Le pouvoir et le sacré*, Université Libre de Bruxelles, Institut de Sociologie, Bruxelles.

— FRAZER J.G., 1920, *The Magical Origins of Kings*, Macmillan, Londra (trad. fr. *Les origines magiques de la royauté*, Paul Geuthner, Paris, 1920).

— WEBER M., 1922, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen (trad. fr. parțială *Economie et société*, Paris, Plon, 1971).

R

RADCLIFFE-BROWN Alfred Reginald

Odată cu Alfred Reginald Radcliffe-Brown, antropologia socială capătă în Marea Britanie un statut distinct de cel al etnologiei istorice și evoluționiste, predominantă în această țară. Excepțional conferențiar, cursurile pe care le-a ținut aproape peste tot în lume vor exercita o influență durabilă.

Născut la Birmingham în 1881, Radcliffe-Brown își face studiile la Trinity College din Cambridge unde, în 1905, obține diploma în științe morale și spirituale. Între 1906 și 1908 va realiza, în insulele Andaman, cu sprijinul lui W.H.R. Rivers și al lui A.C. Haddon, una din primele anchete de teren de lungă durată. La întoarcere, predă sociologia comparativă și etnologia la Cambridge, apoi la Londra, înainte de a pleca, în 1910, în vestul Australiei, pentru o perioadă de trei ani. Revenit în Anglia, ține o serie de conferințe de „antropologie socială” la Birmingham, preluând titulatura atribuită inițial catedrei ocupate de J.G. Frazer, în 1908, la Liverpool. Reformat în 1916, pleacă din nou în Australia; este director pentru educație la Tonga până în 1918. Se îndreaptă apoi spre Africa de Sud, devenind titularul catedrei de antropologie

socială a Universității din Cape Town unde întemeiază School of African Life and Languages. În anii următori ocupă postul de profesor la universitățile din Sydney (1926 - 1931) - unde fondează revista *Oceania* - Chicago și Yenching (China) (1931 - 1937), apoi predă la Oxford între 1937 și 1946, de unde, în timpul războiului, va fi detașat pe durata a doi ani în Brazilia (São Paulo). Își va continua activitatea didactică și după pensionare, la Alexandria (1947 - 1949), Grahamstown (1951-1954), Manchester și Londra. Renumele său i-a adus un număr impresionant de onoruri academice și profesionale, dintre care președinția Royal Anthropological Institute și a Association of British Social Anthropologists, titluri pe care le va pune în slujba promovării acestei discipline. Moare la Londra în 1955. De la dispariția lui Malinowski în 1942, Radcliffe-Brown a rămas decanul incontestabil al antropologiei sociale britanice.

Cele două monografii ale lui Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders* (1922) și *The Social Organization of Australian Tribes* (1931), precum și cea mai mare parte a articolelor reunite în *Structure and Function in Primitive Society* (1952) și în *Method in Social Anthropology* (1958), urmăresc să facă din antropologia socială o „știință naturală și teoretică a societății”, știință a cărei elaborare se bazează pe o analogie între organismele biologice și sistemele sociale, așa cum a dezvoltat sociologia lui H. Spencer. O analiză riguroasă a acestei teorii i-a dat ocazia lui Radcliffe-Brown să propună folosirea ei mai analitică și mai bine adaptată la registrul particular al faptelor etnografice, discreditând astfel, într-o manieră frapantă, ipotezele evoluționiste și istoriciste ale foștilor lui mentori, precum și pe cele ale colegilor săi. Către mijlocul anilor '40, generalizările sociologice inspirate de o analogie organică de-acum depășită nu mai suscitau decât reacții critice, care mergeau până la a le asimila unor truisme sau

tautologii. Cu prilejul unei celebre conferințe („Marett Memorial Lecture”), E.E. Evans-Pritchard, succesorul său la Oxford, demonstra imposibilitatea construirii unei științe naturale a societății, comparând antropologia socială cu o formă de istoriografie înscrisă într-o tradiție literară. Alți critici i-au reproșat că a neglijat faptele ce țin de schimbare în folosul celor care ilustrau teza integrării sociale. În rezumatul său la *Andaman Islanders*, Frazer aduce elogii „inteligentei și elegantei filosofice” a acestei „noi metode analitice”, reproșând totuși autorului că s-a lăsat excesiv influențat de speculațiile lui E. Durkheim și ale elevilor săi francezi. Treizeci de ani mai târziu, tocmai aceste „speculații”, siâmpreună cu ele întreaga tradiție a școlii franceze de sociologie, vor marca decisi v antropologiei sociale britanice, în mare parte gratie lucrărilor lui Evans-Pritchard și Radcliffe-Brown.

Radcliffe-Brown își datora supranumele de „anarhist” – sub care era cunoscut la începutul carierei – atenției pe care i-o acorda prințului Piotr Alexeevici Kropotkin, care l-ar fi sfătuit să înceapă prin a studia comunități primitive neatinsse de nicio civilizație corupătoare dacă voia, după cum singur mărturisise, să reformeze societatea victoriană a timpului său. Așa se explică interesul său pentru locuitorii insulei Andaman și aborigenii australieni, ca și contribuțiile la studiul dreptului primitiv, al consangvinității și al controlului social în societățile conduse mai degrabă prin consens decât prin coerciție. Atenția pe care a acordat-o totemismului și teoriilor antropologice a inspirat un mare număr de lucrări asupra segmentării și organizării sociale; ea s-a aflat la originea analizei, devenită clasică, a sistemelor politice nuer, analiză care, dezvoltată mai ales de Evans-Pritchard, a influențat în mod determinant domeniul antropologiei politice.

Cu toate acestea, cele mai mari ambiții intelectuale

ale lui Radcliffe-Brown nu au fost niciodată realizate, ca și cum el nu ar fi încercat altceva decât să devină interpretul celorlalte două mari figuri ale colegiului din Cambridge, Newton și Frazer.

G. LIENHARDT

(1922) 1948, *The Adaman Isländers*, The Free Press, Glencoe, Illinois; (1931) 1948, *The Social Organisation of Australian Tribes*, The Free Press, Glencoe, Illinois. 1950, (coed., Forde D.), *African Sistems of Kinship and Marriage*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Sistemes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, PUF, Paris, 1953). 1952, *Structure and Function in Primitive Society; Essays and Addresses*, Cohen & West, Londra, 1952 (trad. fr. *Structure et fonction dans la société primitive*, Editions de Minuit, Paris, 1968). 1958, *Method în Social Anthropology; Selected essays*, ed. de M.N. Srivinas, University of Chicago Press, Chicago.

BEATTIE J., 1969, „A.R. Radcliffe-Brown (1881 - 1955)” în T. Raison (ed.), *The Founding Fathers of the Social Sciences*, Penguin Books, New York.

— FIRTH R., 1956, „Alfred Reginald Radcliffe-Brown, 1881 - 1955”, în *Proceedings of the British Academy*, t. XLII, Oxford University Press, Londra.

— FORTES M. (ed.), 1949, *Social Structure: Studies Presented to A.R. Radcliffe-Brown*, Clarendon Press, Oxford.

— STOCKING G.W. Jr (ed.), 1985, *Funcționalism Historicised; t. II, History of Anthropology*, University of Wisconsin Press, Madison.

RADIN Paul

Antropolog american, Paul Radan s-a născut la Łódź (Polonia), localitate în care tatăl său era rabin; moare la New York în 1959. Emigrând de foarte tânăr în Statele Unite, el va dobândi mai întâi o formație de istoric și naturalist, până să descopere antropologia, gratie

cursurilor lui F. Boas și E. Sapir.

Radan se înscrie în marea tradiție a etnografiei nord-americe de la începutul secolului nostru. Întreprinde mai multe cercetări de teren, în Canada la indienii ojibwa, în Mexic și în California la indienii wappo. Însă relația etnografică cea mai împlinită va fi cea cu indienii winnebago, grup de limbă sioux, al căror teritoriu se întindea de-a lungul malului vestic al lacului Michigan. Deși indienii pe care îi studia trăiau în rezervații de mai multe decenii, Radan a fost capabil nu doar să extragă esențialul mitologiei lor, dar și să reconstituie vechea lor organizare socială și rituală, organizare deosebit de originală, deoarece aplica o formulă dualistă și tripartită în același timp (Lévi-Strauss, 1958).

Lucrările lui Radan consacrate populației winnebago sunt deja clasice (1915 - 1916, 1920, 1924, 1949); totuși, el se remarcă printre contemporanii săi prin concepția asupra religiei (1927, 1937, 1945), aspect care astăzi este oarecum neglijat. În opinia lui Radan, caracteristic spiritului uman este să-și gândească locul în lume ca transcendentă. În acest fel, monoteismul nu este apanajul exclusiv al unui număr restrâns de religii instituite, ci o concepție prezentă, într-un mod mai mult sau mai puțin conștient, în toate religiile. O asemenea viziune asupra faptului religios, viziune carean plus, recunoștea o dimensiune istorică, se opune atât participaționismului lui Levy-Bruhl, cât și curentelor din antropologia americană a vremii - nominalismului lui Boas și difuzionismului lui A.L. Kroeber.

În afara cercurilor antropologice, Radan e cunoscut mai ales pentru lucrarea *Trickster* (1956), scrisă împreună cu C.G. Jung și K. Kerenyi. Referindu-se la figura „deceptorului”, omniprezentă în America de Nord, autorii o consideră expresia unui atribut universal - a unui „arhetip” - al psyche-ului. Acesta ar funcționa la două

niveluri; mai întâi, ca simbol al trecerii de la animalitate la umanitate și de la conștiința difuză la conștiința de sine; mai apoi, ca satiră codificată vizând ordinea socială stabilă. Ar fi păcat să reducem importanța operei lui Radan sub pretextul ralierei sale târzii la versiunea psihanalizei propusă de Jung.

E. DEZVEAUX

1914, „Some Aspects of Puberty Fasting among the Ojibwas”, în *Geological Survey, Anthropological Series*, nr. 2.1923, „The Winnebago Tribe”, în *37th Report, Bureau of American Ethnology* (19151916), Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC: 35 – 360. (1927) 1957, *Primitive Man as Philosopher*, Dover, New York. 1929, *A Grammar of the Wappo Language*, University of California Press, Berkeley. (1937), 1957, *Primitive Religion: Its Nature and Origin*, Dover, New York (trad. fr. *La religion primitive: sa nature et son origine*, Gallimard, Paris, 1941). 1945, *The Road of Life and Death: A Ritual Drama of the American Indians*, Pantheon Press, New York. 1949, *The Culture of the Winnebago: As Described by Themselves*, Indiana University Press, Bloomington. 1956, *The Trickster, a Study in American Mythology with Commentaries by K. Kerényi and C.G. Jung*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *Le Fripon divin, texte complet du mythe des Indiens Winnebago*, Georg, Geneva, 1958).

RANG - ¥ Coasta de nord-est (Indienii de pe ~). Polinezia. Potlatch. Stratificare socială

RASĂ

Termenul de „rasă” a servit multă vreme la desemnarea subdiviziunilor speciei umane, stabilite după criterii biologice. Apărute în secolul al XVIII-lea, clasificările rasiale cu pretenție științifică prezintă variații ce țin de numărul de rase reținute sau de caracterele socotite specifice fiecăreia dintre ele. Aceste variații evidențiază doza de arbitrar care a influențat elaborarea

lor, clasificările fiind adesea opera unor autori contemporani ce dispuneau de aceleași observații. Clasificările rasiale, la începutul lor, cât și o bună perioadă de timp după aceea, au fost făcute după principiile clasificării speciilor propuse de Linne, prin reunirea în jurul unor specimene numite tipuri.

Tipurile principale au fost constituite pornind de la opoziția dintre populațiile africane și extremorientale, descoperite ca urmare a ultimei mari mișcări de explorare a planetei, și popoarele europene. Majoritatea clasificărilor distingeau trei rase majore, al căror conținut exact era variabil: rasa albă (sau leucodermă, sau caucaziană), rasa neagră (sau melanodermă, sau negroidă) și rasa galbenă (sau xanthodermă, sau mongo-loidă). Demersul tipologic a continuat să fie aplicat mai târziu în antropologie decât în celelalte ramuri ale biologiei. De-abia în ultimii treizeci de ani a început să prindă contur reflecția privind temeiurile clasificărilor rasiale, reflecție bazată pe achizițiile taxonomiei numerice și pe cele ale geneticii populațiilor.

Clasificarea rasială pretinde, în mod implicit sau explicit, să ordoneze ceea ce este genetic în diversitatea umană. Considerând rasă tot ceea ce este genetic diferit, se ajunge la afirmația că fiecare ființă umană, ansamblu unic de gene, reprezintă o rasă în sine. Singurul demers justificabil constă în încercarea de a clasifica populațiile umane, definite de tendința membrilor lor de a se căsători între ei, conform unei proceduri bazate pe gradul lor de asemănare genetică. În aceasta constă demersul taxonomiei numerice, demers ce pornește de la măsurarea diferenței dintre populații (sau a „distanței biologice”), având în vedere o sumă de caracteristici a căror variație e în întregime sau în bună măsură de natură genetică, pentru ca, pe această bază, să delimiteze „conglomeratele” de populații. Încă foarte lacunară, aplicarea ei la specia umană sugerează o dispersie cvasiomogenă a populațiilor

în spațiul distantelor biologice, configurație ce face inoperantă orice clasificare. Pr într-un demers cu totul diferit, specialiști în genetica populațiilor, cum ar fi R. Lewontin (1974), au ajuns la o concluzie asemănătoare: subdiviziunea în rase nu dă seamă decât în foarte mică măsură de diversitatea genetică proprie speciei umane. De exemplu, distanța genetică între două populații franceze este inferioară cu doar 15% distanței dintre două populații considerate la întâmplare. Clasificările rasiale încă în vigoare sunt arbitrare și inoperante.

Numeroși antropologi s-au convins și ei în prezent de inaplicabilitatea conceptului de „rasă” la specia umană. În schimb, alții refuză să renunțe la confortul mental al unei logici clasificatorii, adesea legată în concepția lor de o schemă evolutivă în care rasele sunt terminațiile unor ramificări succesive ale unui trunchi ce reprezintă vlăstarul uman primordial. Chiar această imagine este departe de a corespunde realității: datorită puternicului amestec al populațiilor umane, căruia i se asociază capacitatea de a trăi în mediile cele mai diferite și adaptabilitatea biologică scăzută la mediile contrastante, imaginea de rețea înfățișează evoluția umană într-o manieră mai realistă decât cea de arbore. Nu e mai puțin adevărat faptul că recursul la clasificările rasiale nu va dispărea în curând. În aceeași manieră, se continuă pe alocuri să se facă apel la tipologiile rasiale, adică să se considere că orice populație umană este constituită din procentaje diferite ale unui număr mic de tipuri rasiale definite arbitrar (cum ar fi, de pildă, tipurile nordic și mediteranean); genetica a dovedit însă că această concepție nu are niciun fundament științific. Oricum, în prezent antropologia se consacră, fără a apela la vreo clasificare, în mod esențial studiului diversității umane, încercând s-o explice prin genetică și influența mediului asupra genelor.

Chiar înainte ca biologii să pună sub semnul întrebării pertinenta noțiunii de „rasă”, antropologia socială încetase deja să mai caute corelații între „rase” și culturi.

J. HIERNAUX

COX O., 1948, *Caste, Class and Race: A Study în Social Dynamics*, Doubleday, New York; *Le genre humain*, 1986, 11, *La société face au racisme*.

— LEVI-STRAUSS C, 1952, *Race et histoire* UNESCO Paris 1983 *Race et culture*” în *Le regard éloigné* Plon Paris
LEWONTIN R... 1974, *The Genetic Basis of Evolutionary Change*, Columbia University Press, New York.

— MONTAGU A.M. de 1964, *The Concept of Race*, The Free Press, New York.

— OSBORNE R.H. (ed.), 1971, *The Biological and Social Meaning of Race*, W.H. Freeman and Company, San Francisco.

— PARK R. (ed.), 1950, *Race and Culture*, The Free Press, Glencoe, Illinois.

RASMUSSEN Knud

Antropolog danez, cu ascendentă groenlandeză prin bunica maternă, Knud Rasmussen, al cărui tată era pastor, s-a născut în 1879 în Groenlanda, la Jakobshavn, regiunea Ilulissat, unde își petrece copilăria în contact cu inuiții, populație a cărei limbă o învață; își face studiile în Danemarca. Atracția lui Rasmussen pentru cultura inuită se datorează atât experienței de viață, cât și interesului intelectual. Rasmussen este, pe rând, explorator, scriitor, negustor (în beneficiul inuiților) și etnograf. Lucrând în afara instituțiilor universitare și administrative, este puțin susținut de către acestea. Nu e mai puțin adevărat că, la capătul celei de-a cincea expediții în Thule (1921 - 1924), expediție pe care el a inițiat-o și a organizat-o, primește titlul de doctor *honoris causa* al Universităților din Copenhaga și Saint Andrews, fapt ce marchează printr-un

act oficial recunoașterea calității operei sale.

Proiectul vieții sale capătă contur în 1902, an în care participă la o expediție așa-zis „literară”; străbate cu această ocazie sudul și nordul Groenlandei occidentale în căutarea unor documente etnografice. Prima lucrare a lui Rasmussen, foarte bine primită, *Nye Mennesker (The People of the Polar North)* se ocupă de inuiții Groenlandei, numiți în acea vreme „eschimoși polari”. Finețea observației, asociată cu sensibilitatea scriiturii traduc profundele afinități care-l leagă pe autor de inuiți.

În 1910, Rasmussen este coorganizator al coloniei din Thule (nord-vestul Groenlandei), stație a cărei inaugurare viza deenclavizarea regiunii. Rasmussen își dorea ca schimburile sociale, inevitabile, să se petreacă fără brutalitate, iar creștinismul, a cărui introducere era, după părerea lui, dezirabilă, să fie adoptat fără conflicte. Beneficiile coloniei vor fi folosite la finanțarea celei de-a cincea expediții în Thule. Expediția avea ca obiectiv studierea grupurilor inuite răspândite din Groenlanda până în Siberia, inclusiv Canada și Alaska. Echipa pluridisciplinară (arheologi, geologi, cartografi, etnografi etc.) era alcătuită din danezi și inuiți. Rasmussen își alocă sarcina celor mai delicate anchete, anchete pe care cunoașterea limbii și culturii groenlandeze îl va ajuta să le ducă la bun sfârșit: viziunea asupra lumii, gândire mitică, șamanism, reîncarnare, poezie etc. Va urma apariția unor lucrări importante. Acestea completează cercetările lui G.F. Holm, F. Boas, A.L. Kroeber, V. Stefansson, E.W. Nelson etc, constituind până în ziua de azi o inepuizabilă mină de informații.

Proiectul științific al expediției din Thule se întemeia pe două idei înnoitoare: depășirea frontierelor regionale și statale (inuiții depind de patru state diferite) și clasificarea datelor conform unor teme fundamentale – cum ar fi istoria populării sau distribuția caracteristicilor culturale –, care

ar permite sesizarea atât a diversității interne a culturii inuite, cât și a unității acesteia.

Viața lui Rasmussen se încheie prematur în 1933 la Copenhaga, unde a fost transportat pentru a fi îngrijit. Nu și-a putut încheia opera începută, ceea ce ne îndreptățește să ne întrebăm dacă avea în intenție să realizeze pe baza bogatului material cules o sinteză a ideilor sale de bază? Rasmussen este considerat și azi un eminent specialist în problema inuită; inuiții, mai cu seamă cei din Groenlanda, păstrează în amintire nu doar imaginea cercetătorului, ci și pe aceea a unui om cald și generos.

M. THERRIEN

1905, *Nye Mennesker*, Glydendal, Copenhaga (trad. engl.: *The People of the Polar North: A Record*, Kegan Paul, Trench, Triibner, Londra, 1908). 1921, *Eskimo Folk Tales*, Glydendal, Londra - Copenhaga. 1927, *Across Arctic America. Narrative of the Fifth Thule Expedition*, G.P. Putnam's Sons, New York (trad. fr. *Du Groenland au Pacifique. Deux ans d'intimité avec des tribus d'Esquimaux inconnus*, Plon, Paris, 1929). 1929, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos, Report of the Fifth Thule Expedition 1921 - 1924*, Gyldendalske Boghandel, Copenhaga. 1930, *Intellectual Culture of the Hudson Bay Eskimos*, t. VII (1 - 3), Gyldendalske Boghandel, Copenhaga. 1931, *The Netsilik Eskimos: Social Life and Spiritual Culture*, t. VIII (1 - 2), Gyldendalske Boghandel, Copenhaga. 1932, *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*, t. IX, Gyldendalske Boghandel, Copenhaga. 1952, *The Alaskan Eskimos as Described in the Posthumous Notes of Dr. K. Rasmussen*, H. Ostermann, t. X (3), Gyldendalske Boghandel, Copenhaga.

RĂZBOI

Chiar dacă este un fenomen universal, războiul se prezintă într-o asemenea diversitate de forme, încât am putea chiar să ne îndoim de legitimitatea reducerii lui la o

categorie pertinentă a analizei antropologice. Această dificultate de a discerne obiectul este ilustrată și de finalismul ipotezelor avansate în general pentru a explica motivele războiului, ipoteze fie funcționaliste (războiul este util pentru perpetuarea formelor de organizare sau a valorilor unei societăți), fie utilitariste (conștient sau nu, războiul vizează sporirea unor avantaje), fie naturaliste (înclinația oamenilor pentru război este un instinct moștenit din filogeneza animală).

Războiul se deosebește de alte forme colective de reglare sângeroasă a unui conflict (răzbunări de tip *vendetta*, control armat al păcii civile) și prin aceea că opune unități politice independente și localizate în spațiu, ale căror dimensiuni pot fi extrem de variate (comunități locale, ansambluri segmentare de descendentă, clanuri sau clase de vârstă, triburi, „șefii”, regate, state-națiuni), dar care au în comun faptul că sunt capabile să exercite, cel puțin temporar, acte de violență la adresa unui inamic exterior. Mai marea sau mai mica distantă spațială și culturală dintre protagoniștii unui război definesc natura acestuia, care poate fi convențional - ca să utilizăm un termen din vocabularul strategiei contemporane - sau neconvențional, dacă adversarii implicați în conflict împărtășesc sau nu aceeași concepție cu privire la strategiile și la modalitățile conflictului în care s-au angajat.

Războaiele convenționale din cadrul societăților tradiționale se dovedesc a fi în principal de două feluri, care de altfel nu se exclud reciproc: războiul ca mod de soluțio n-are a unei crize intervenite în desfășurarea unor tranzacții pașnice sau, cu alte cuvinte, dintr-o perspectivă clausewitziană, ca substitut; și războiul ca mijloc de reproducere simbolică a unității sociale sau a universului. Avem de-a face cu un conflict de primul tip atunci când sunt încălcate cu intenție acordurile dintre două grupuri

vecine, în privința stăpânirii unui spațiu, a accesului la anumite resurse sau a circulației femeilor, mărfurilor și bunurilor simbolice. Războiul exprimă atunci, într-o formă distinctă, raporturi politice care se dezvoltă pe timp de pace prin intermediul comerțului și al schimburilor matrimoniale. Conflicte de al doilea tip apar atunci când războiul devine un mijloc de a accede, prin intermediul unui inamic foarte bine definit, la anumite principii sau materii necesare fie pentru perpetuarea identității grupului („vânătoarea de capete” sau canibalismul în Amazonia), fie pentru menținerea bunei rânduieli în lume, în ansamblul acesteia (războiul la azteci). Spre deosebire de primul tip, care trimite la situații unde războiul și pacea reprezintă faze alternative ale unui ciclu de interacțiuni între grupuri vecine, în cazul al doilea pacea nu este posibilă, de vreme ce corpul dușmanului este absolut necesar spre a asigura reproducerea simbolică a societății și a lumii.

În general, războiul convențional – sau de proximitate – este codificat într-o manieră foarte strictă; locul confruntării se alege în așa fel încât să nu tulbure prea mult viața economică și socială a grupurilor implicate. La această exigentă răspunde, bunăoară, împărțirea anului într-o perioadă de exploatare a resurselor și o perioadă consacrată războiului, manifestărilor religioase sau menținerii de relații comerciale între cele două părți aflate în conflict. Formele efective ale războiului pot merge de la reactivări periodice ale conflictelor inexpiabile între „dușmani ereditari”, până la modalități cvasi-ludice de confruntare, care se prelungesc uneori în simulacre, cum ar fi „micul război” al indienilor din sud-estul Statelor Unite sau, în Africa, întrecerile de lupte dintre sate. Alternanta regulată război – pace este adeseori efectul unor constrângeri inerente organizării sociale a protagoniștilor. Astfel, în unele societăți pastorale din estul

Africii, furtul animalelor domestice este principalul motiv de război dintre triburi, dar este și singura modalitate de care dispune un tânăr pentru a-și alcătui o turmă de anumite dimensiuni, fără de care nu și-ar putea obține o soție; odată cu participarea la o asemenea acțiune de jaf, tânărul dobândește și statutul de războinic, emblematic pentru grupa sa de vârstă. În general, codificarea desfășurării războiului este privită la fel de către adversarii efectivi sau potențiali: durata (de o singură zi uneori) și locul confruntării pot fi determinate prin tradiție; se poate stabili un anumit număr de morți, considerat acceptabil de ambele părți, astfel încât conflictul să poată înceta atunci când cifra respectivă a fost atinsă; reguli stricte asigură protejarea caselor, a recoltelor, a animalelor, a femeilor și a necombatanților; tratamentul aplicat răniților și prizonierilor va fi același de ambele părți etc.

Practica războiului convențional nu exclude alte modalități de luptă, mai cu seamă atunci când inamicii reprezintă două sisteme culturale net diferite: putem lua ca exemplu o conflagrație care asociază teritorii statale continue și formațiuni nestatale. Astfel, regatele vecine conduse de dinastii înrudite – situație des întâlnită în Africa – practică un război aristocratic atunci când luptă unul împotriva altuia, dar duc războaie fără nicio regulă împotriva „barbarilor” sau a „sălbaticilor” situați la granițele lor. La fel, grupurile independente de dimensiuni mai reduse întrețin raporturi de război reglate de cutumă, dar se reunesc pentru a face față tendințelor expansioniste ale unui inamic din afară, cum s-a întâmplat în cazul triburilor amazoniene, atunci când s-au coalizat împotriva Imperiului încă. Războiul „intern” presupune adeseori un acord al adversarilor în privința armelor folosite – excluderea armelor de foc, bunăoară –, în vreme ce războiul „extern” ignoră asemenea acorduri prealabile;

trecerea de la prima formă de război la cea de a doua corespunde unei modificări în proporții a conflictului și este însoțită de o schimbare a tehnologiei militare și a conducerii luptelor. Situațiile de inegalitate tehnologică și strategică între adversari sunt mereu provizorii, practicarea neîntreruptă a războiului având ca efect tocmai ajustarea manierelor de luptă, fără a exclude posibilitatea inversării raportului de forțe inițial.

Cei care se ocupă cu războiul sunt bărbații. Activitatea războinică este specific masculină, la fel ca și vânătoarea sau, în societățile pastorale, îngrijirea animalelor. În orice societate, o parte însemnată a populației masculine este mobilizată în permanentă pentru a asigura apărarea grupului. Războinicii sunt tineri adulți sau bărbați în puterea vârstei, care trebuie să aibă anumite calități fizice și morale. Adeseori, sistemul social definește instituțional acest grup de războinici, care în unele cazuri poate coincide cu generații bine identificate în societate după grupe de vârstă (în Africa de Est, de exemplu) sau poate corespunde uneia sau mai multor „societăți” de războinici asimilabile societăților inițiatice, în care prima experiență de luptă sau primul dușman doborât au valoarea unui act de intrare în lumea adulților. Existența unor asemenea grupuri instituționale de războinici este însoțită adeseori de acte competiționale între membrii lor, care se pot manifesta prin forme dintre cele mai complexe de luptă sau prin căutarea prilejurilor de a săvârși fapte individuale memorabile (ca, de exemplu, la indienii din Câmpii).

Adeseori se face distincția între societățile „pașnice” și societățile „războinice”, distincție care se bazează pe exemple bine atestate: să ne gândim doar, pentru America de Nord, la cazurile extreme pe care le reprezintă societățile din Podișul Columbia, cărora războiul le repugnă, și irochezii, care și-au terorizat vecinii vreme de

două secole. Totuși, această distincție pare dificil de realizat, deoarece majoritatea societăților considerate a fi pașnice – puțin numeroase – duc împotriva vecinilor lor războaie „invizibile”, dar pentru ele la fel de reale și de dramatice ca și războaiele deschise, doar că desfășurarea acestora este încredințată unor specialiști ai armelor magico-religioase: șamani, vrăjitori, preoți de tot felul. Atunci când reproducerea raporturilor sociale și a sistemului de valori sunt realizate preponderent prin intermediul războiului, putem vorbi despre societăți „militare”, mai cu seamă dacă discutăm despre societăți neorganizate în state. În fapt, apariția statului se traduce la modul general printr-o „demilitarizare” a societății și prin specializarea unui grup în me seria armelor; autonomizarea armatei accentuează separația dintre puterea civilă și puterea militară, pe care o cunosc multe dintre societățile nestatale. Dacă soldatul este o figură a societăților noastre, figura originilor este războinicul; în el, societatea recunoaște întrunirea admirabilă a unor calități ieșite din comun; dar această recunoaștere poartă și semnul unei neliniști, deoarece omul puternic este o amenințare perpetuă pentru echilibrul grupului.

De vreme ce reprezintă o deturnare operată prin intermediul violentei colective și prin producerea unor figuri individuale exaltante – fie acestea în viață sau decedate –, războiul este unul dintre principalii vectori de mutație din istoria societăților, așa după cum o arată și analizele actuale asupra formării statului, mai cu seamă în Africa neagră. La baza dezvoltării multora dintre regatele africane se află personaje formate în societăți nestatale, plasate la marginile acestora în principal tocmai prin exercițiul războiului. Războaiele pașnice de înrudire au transformat țărani în războinici, iar aceștia, o dată ajunși biruitori, vor edifica statele de mai târziu în

P. DESCOLA, M. IZARD

ANDRESKI S., 1968, *Military Organization and Society*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles.

— BAZIN J., TERRAY E. (ed.), 1982, *Guerres de lignages et guerres d'Etats en Afrique*, Editions des Archives Contemporaines, Paris.

— BOHANNAN P (ed.), 1967, *Law and Warfare, Studies in the Anthropology of Conflict*, University of Texas Press, Austin - Londra.

— CLASTRES P, 1980, „Archeologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives“, „Malheur du guerrier sauvage“, în *Recherches d'anthropologie politique*, La Seuil, Paris.

— DALEGIVENS R., NETTLESHIP A., NETTLESHIP M.A. (ed.), 1975, *War, Its Causes and Correlates*, Mouton, Haga - Paris.

— DALEGIVENS R., NETTLESHIP M.A. (ed.), 1976, *Discussions of War and Aggression*, Mouton, Haga-Paris.

— DAVIE M.E. (1929), 1968, *The evolution of War. A Study of Its Role in Early Societies*, Kennicat Press, Port Washington (trad. fr. *La guerre dans les sociétés primitives: son role et son evolution*, Payot, Paris, 1931).

— FEST C, 1980, *The Art of War*, S.1, Thames & Hudson (trad. fr. *L'art de la guerre*, Rive Gauche Productions, Paris, 1979).

— FERGUSON R.B. (ed.), 1984, *Warfare, Culture and Environment*, Academic Press, Orlando. - FER GUSON R.B., FARRaGuER B., FARRAGUER

E., 1988, *The Anthropology of War: A bibliography*, Guggenheim Foundation, New York.

— FRIED

M., HARRIS M., MURPHY R. (ed.), 1967, *War, The Anthropology of Armed Conflict and Aggression*, National History Press, Garden City.

— FUKUI K, FURtOn D. (ed.), 1977, *Warfare among*

East African Herders, National Museum of Ethnology, Ōsaka.

— GOODY J., 1971, *Technology, Tradition and the State în Africa*, Oxford University Press, Londra - Ibadan - Accra.

— HAAS J. (ed.), 1990, *The Anthropology of War*, Cambridge University Press, Cambridge.

— JOXE A., 1991, *Voyage aux sources de la guerre*, PUF, Paris.

— LETOURNEAU C., 1985, *La guerre dans les diverses races humaines*, L. Bataille, Paris.

— MENGET P., 1985, „Guerre, sociétés et vision du monde dans les basses terres de l'Amérique du Sud. Jalons pour une étude comparative”, în *Journal de la Société des Americanistes*, LXXX: 131 - 142. - WRIGHT Q., 1965, *A Study of War, Second Edition with a Commentary on War since 1942*, University of Chicago Press, Chicago - Londra.

RĂZBUNARE (SISTEM DE ~)

În calitate de act individual, răzbunarea este prezentă, fără îndoială, în toate societățile și sub forme infinite de variate. Antropologia, în esență, o are în vedere în calitatea sa de *instituție* socială, sau de „obligație față de un grup determinat - familie, ansamblu de familii, clan sau subclan - de a obține într-un fel sau altul compensație pentru sângele vărsat de unul dintre membrii săi” (Adler în Verdier, 1980). Totuși, obligația de răzbunare nu se exercită doar în cazul sângelui vărsat: orice atentat la integritatea unui om, în măsura în care este circumscris sub aspect cultural, este susceptibil să antreneze pretenția de reparație.

Prima caracteristică a răzbunării în societățile tradiționale este codificarea și ritualizarea etapelor ce îi punctează derularea. Atât natura confruntărilor, cât și forma represaliilor sunt supuse unei definiții precise. Așa cum nu oricine poate fi însărcinat cu îndeplinirea răzbunării,

aceasta nu poate fi efectuată la întâmplare. Există rituri care marchează deschiderea ciclului de răzbunări și determină modalitățile rupturii, totale sau parțiale, dintre grupurile sociale aflate în conflict. Procesul de răzbunare se desfășoară după o cronologie și un ritm specific. În sfârșit, toate societățile elaborează proceduri, supuse unor norme riguroase, în scopul de a suspenda, provizoriu sau definitiv, succesiunea actelor de răzbunare. Este vorba, de fapt, de a face acceptabile demersurile vizând concilierea protagoniștilor și reinstaurarea stării de pace. La beduinii din Iordania, de exemplu, o femeie aparținând familiei ofensatorului este dată ca ostatic clanului victimei. Și abia când va avea un fiu cu unul din membrii acestui clan și când îl va fi crescut până la vârsta majoratului, va fi trimisă înapoi la grupul său de origine. Fiul său va aparține însă pentru totdeauna clanului victimei (Chelhod, în Verdier, 1980).

Originalitatea „instituției” răzbunării este confirmată și de faptul că riturile asociate desfășurării actelor pe care le antrenează nu respectă schema generală a riturilor de trecere stabilită de Van Gennep. Pentru că, de fapt, funcția lor nu este să marcheze etapele norm ale existenței în societate, înserându-le într-o configurație simbolică. Chiar și ritualizată, răzbunarea constituie un risc pentru grupul social. Nu este deloc sigur că limitele atribuite sub aspect cultural împlinirii actului vor ajunge vreodată să includă consecințele acestuia față de ordinea socială și să nu provoace contradicții între practici și valori deja existente. Nu va mira deci pe nimeni faptul că marile religii au respins în mod constant logica răzbunării, chiar și în societățile unde era atestată o tradiție a acesteia, după cum au arătat C. Malamoud (în Verdier, 1984) în cazul hinduismului și A. Lemaire (în Verdier, *ibid.*) în cazul iudaismului antic.

A doua caracteristică a acestei instituții în societățile

tradiționale, la fel de importanta ca ritualizarea, rezidă în faptul că ciclul de răzbunări se perpetuează ca urmare a unei organizări și a unei dinamici interne determinate cultural. Pot fi opuse două forme de răzbunare, relativ bine diferențiate, după cum aceasta este sau nu supusă principiului echivalenței. Atunci când domină acest principiu, există tendința de a i se răspunde fiecărui act ostil printr-o modalitate de violență corespunzătoare cu afrontul suportat. În societățile în care prevalează această ideologie, ciclurile sunt de obicei scurte, cu condiția ca îndeplinirea unui act de răzbunare să nu provoace un nou dezechilibru între scopul urmărit și reacțiile așteptate. O astfel de logică se întâlnește în general în întreg bazinul mediteranean, dar și la beduinii din Iordania (Chelhod, op. cit.) sau la locuitorii Kabiliei (Favret, 1968). Totuși, se poate întâmpla ca exigenta perpetuării răzbunării (*feud* sau *vendetta*) să extindă, din punct de vedere structural, ciclul răzbunării. Acest fapt demonstrează că răzbunarea constituie un element decisiv în stabilirea și reproducerea raporturilor sociale interne ale societății. În acest caz se poate spune că răzbunarea este un constituent al armăturii sociale, efect al „violentei” instituite în însăși starea societății, și nu doar o fază temporală în timpul căreia „violenta” trebuie controlată de societate. Albania și muntele Rif (Jamous, 1981) sunt două exemple privilegiate.

Ciclurile actelor de răzbunare nu se desfășoară întotdeauna după o dinamică indusă de principiul echivalenței. În numeroase societăți, obligația de răzbunare este percepută nu atât ca o revanșă lăsată la inițiativa celor în viață și întemeiată pe nevoia de paritate dintre afrontul adus și reparația necesară acestuia, cât ca o obligație absolută față de morți. Aceasta se întâmplă peste tot unde, de exemplu, victimele răzbunării nu pot accede la rangul înaintașilor. Aici principiul echivalenței nu este valabil, întrucât fiecare crimă necesitând o reacție

urgentă, punerea sa în aplicare nu ar putea permite întreruperea procesului de răzbunare. Prin urmare, soluția constă în elaborarea, de comun acord între protagoniști, a unui statut aparte pentru ultimul mort nerăzbunat (în Himalaya occidentală, de exemplu, el va fi transformat într-o divinitate minoră).

Răzbunarea își schimbă natura în funcție de sistemul de valori, propriu fiecărei societăți, care îi declanșează derularea. Totuși, ea nu este doar o modalitate de exprimare a valorilor sociale, printre atâtea altele; este, de asemenea un mod de a le elabora și de a le pune la încercare. Ea se află astfel la originea valorilor. După ce a fost prezentată în mod abuziv ca dovadă a dezordinii predominante din societățile ce nu au un sistem de legi (Verdier, 1980), răzbunarea a fost adesea privită ca un mod specific de reglare a conflictelor și a violentei. Or, după cum nu există o dezlănțuire oarbă a răzbunării în societățile tradiționale, tot așa nu există o înlănțuire inevitabilă a actelor ce îi sunt asociate, deoarece fiecare din aceste societăți s-a preocupat de elaborarea unor proceduri pentru stoparea, provizorie sau definitivă, a acestora. În replică, instituția răzbunării, din momentul când ia naștere într-o societate, pretinde membrilor săi să facă alegeri cruciale, față de cei morți, dar și față de cei în viață, și să se angajeze prin raportare la valori etice, fundamentale din punct de vedere social. Această instituție apare ca fiind una din faptele sociale privilegiate, cu ajutorul cărora se redefineste în mod constant o ordine simbolică. Pot fi astfel invocați clasicii, sau romancieri precum albanezul I. Kadaré ori turcul din Anatolia Y. Kemal, sau chiar texte precum *Iliada*, *Mahābhārata* ori *Vechiul Testament* pentru a arăta felul în care expresia valorilor poate fi în mod constant reiterată în situații narative dominate de un context de răzbunare.

Răzbunarea și structura socială întrețin raporturi

strânse, chiar și numai în măsura în care, într-o cultură tradițională, răzbunarea nu este făcută de oricine, și nici nu se exercită împotriva oricui. Antropologii au stabilit că, în general, ea se înscrie „într-un spațiu social aflat între proximitatea partenerilor care o interzice și îndepărtarea lor, care înlocuiește răzbunarea cu războiul” (Verdier, op. cit.). Este prezentă în calitate de instituție, îndeosebi în societățile unde predomină diviziunea în clanuri și linii genealogice. Nu va putea fi însă concepută ca simplu produs al unei structuri sociale preexistente, după cum s-a văzut deja prin evocarea cazului societăților în care ea este un element constitutiv al armăturii sociale. De altfel, la fel ca și alianța, cu care este adesea pusă în relație, răzbunarea poate fi la originea formării sau dispariției clanurilor și liniilor genealogice. Astfel, în Himalaya occidentală, neamurile de rajputi nu pot accede la rangul de clanuri dominante, susceptibile de a forma alianțe cu alte clanuri războinice, decât dacă s-au dovedit capabile să intre în rivalitate cu unul sau altul din aceste clanuri dominante. Dimpotrivă, refuzul solidarității în răzbunare, la populația moundang din Ciad, conduce la dispariția clanurilor prin fisiune, clanurile dispărute fiind înlocuite prin altele noi (Adler, *op. cit.*).

În orice sistem de răzbunare, indivizii îndeplinesc alternativ rolurile de răzbunător și de potențială victimă. Însă acestea nu sunt singurele roluri implicate în existența instituției. La fel de importante sunt și funcțiile atribuite celorlalți. Printre cei care nu participă decât în mod indirect la desfășurarea răzbunării, trebuie citate în primul rând femeile sau cei care constituie motivul discordiei. Aceștia din urmă reprezintă adeseori veritabila miză a răzbunării, ca în Calabria sau Constantinois, unde exigenta reparației se referă cel mai adesea la un afront adus integrității femeilor ce asigură „legitimitatea genealogică” (Breteau, Zagnoli, în Verdier, 1980). De o manieră mai

generală, în toate societățile în care grupurile ce întrețin relații de răzbunare sunt aceleași cu cele între care se fac căsătoriile, femeile joacă un rol central, deoarece se înrudesesc cu ambele părți în același timp, cu una prin naștere, cu cealaltă prin alianță. Însă, după cum au demonstrat-o lucrările lui E. Gellner (1969), funcția atribuită, în instituția răzbunării, celor care au drept misiune să încarneze grupul social în totalitatea sa este capitală. Lor le revine, de fapt, să asigure medierea între protagoniști și să reinstaureze, pe cât posibil, starea de pace. Acesta este rolul deținut, de exemplu, de *chorfa* de pe muntele Rif din Maroc (Jamous, op. cit.). În Occident, această calitate de mediator i-a revenit, încetul cu încetul, justiției. În dreptul roman, justiția se află în serviciul răzbunării, garantându-i principiul însă odată cu propagarea ideilor „reformatoare” (stoicismul și creștinismul în Imperiul roman), noțiunea de „răzbunare”, redusă progresiv la rangul de act privat, își va pierde legitimitatea și deci caracterul său de instituție culturală (Courtois, în Verdier, 1984).

D. VIDAL

BLACK-MICHAUD J., 1975, *Cohesive Force. Feud in the Mediterranean and the Middle East*, Blackwell, Londra.

— BOEHM C., 1984, *Blood Revenge. The Anthropology of Feuding in Montenegro and Other Tribal Societies*, University of Kansas Press, Lawrence.

— FAVRET J., 1968, „Relations de dependance et manipulation de la violence en Kabylie”, în *L'Homme*, VIII (4): 18 - 43. - GELLNER E., 1969, *Saints of the Atlas*, Weidenfeld & Nicolson, Londra.

— GINAT J., 1987, *Blood Disputes among Bedouin and Rural Arabs of Israel*, University of Pittsburg Press, Pittsburg, Pennsylvania.

— JAMOUS R., 1981, *Honneur et baraka. Les structures traditionnelles dans le Rif*, Cambridge

University Press, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris.

— VERDIER R. (ed.), 1980 - 1984, *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, 4 vol., Editions Cujas, Paris.

RECIPROCITATE → *Alianță*. Kula. Mauss (M.). Monedă. Polanyi (K.). Sahlins (M.). Schimb

REDFIELD Robert

Antropolog american, Robert Redfield (1897 - 1958) s-a născut și a murit la Chicago. După ce, în timpul primului război mondial, a servit ca sanitar în Franța, Redfield face studii de drept la Universitatea din Chicago, obținând licența în 1921. Atras de antropologie ca urmare a unei călătorii în Mexic, încurajat fiind în această direcție și de cumnatul său, sociologul R.E. Park, abandonează dreptul în 1923, pentru ași relua studiile la Universitatea din Chicago. Publică în 1930 o lucrare despre un sat situat în apropiere de México, Tepoztlan, lucrare recunoscută ca fiind primul „studiu de comunitate” (*community study*) din antropologia americană și una din primele analize ale vieții rurale. Profesor, din 1930, la nou-creatul departament de antropologie al Universității din Chicago, Redfield este numit în 1934 decan al secției de științe sociale, iar în 1953 „Robert Maynard Hutchins Profesor”. A fost președintele American Anthropological Association (1944) și director la American Council on Race Relations (1947 - 1950).

Studiile lui Redfield despre transformările culturale din comunitățile rurale au constituit întotdeauna subiect de controversă, iar influența sa asupra unor universitari precum E. Wolf (1957), S. Mintz (1957), M. Singer (1972) și J. Scott (1976) e identificabilă în argumentele dezvoltate de aceștia din urmă atât pentru a-i respinge unele idei, cât și pentru a accepta pe altele. El a suferit la rândul său influența reprezentanților școlii de ecologie urbană din

Chicago, mai ales Park și L. Wirth, a intelectualilor mexicani, în special M. Gamio, a pictorilor „murali”, cum ar fi, de pildă, S. Rivera: de la primii a preluat modelele (tipurile ideale) pe care le-a utilizat pentru a-și realiza anchetele de teren, celorlalți le datorează interesul pentru formarea unei identități naționale, ca și preocuparea pentru analiza regională. A dezvoltat aceste teme în *The Folk Culture of Yucatán* (1941), studiu ce avansează ideea unui continuum analitic între micile comunități rurale nestratificate și omogene și marile orașe ce alcătuiesc medii eterogene. Compararea sistematică a datelor celor patru studii de caz de o complexitate crescândă vizează demonstrarea utilității metodologice a modelelor sincronice pentru analiza transformărilor sociale. Ultimele scrieri ale lui Redfield (mai ales 1955) se referă la relațiile comunităților rurale cu entitățile mai mari. Civilizațiile, cadre deviată și de interacțiune constituite istoric, cuprind „marile” și „micile tradiții” interdependente: marile tradiții reprezintă sistemele de gândire raționale ale unei elite urbane reflexive, micile tradiții cuprind în principal religiile populare, artele și folclorul populațiilor rurale.

S. GUGGENHEIM

1930, *Tepoztlan, a Mexican Village: A Study of Folk Life*, University of Chicago Press, Chicago. 1934 (coaut. Alfonso Villa R.), *Chan Kom, a Maya Village*, Carnegie Institution of Washington Publication, Washington. 1941, *The Folk Culture of Yucatán*, University of Chicago Press, Chicago. 1950, *A Village that Chose Progress, Chan Kom Revisited*, University of Chicago Press, Chicago. 1953, *The Primitive World and Its Transformations*, Cornell University Press, Ithaca - New York. 1955, *The Little Community, View Points for the Study of a Human Whole*, University of Chicago Press, Chicago. 1956, *Peasant Society and Culture, an Anthropological Approach to Civilisation*, University of Chicago Press, Chicago.

COLE F.C., EGGAN F., „Robert Redfield, 1897 - 1952”, în *American Anthropologist*, 61, 1959: 652662.

REDISTRIBUIRE A *Big Man. Economică* (*Antropologie ~*). Polanyi (K). Potlatch

REGALITATE

Cuvântul „regalitate” aparține vocabularului instituțiilor politice și desemnează o formă de guvernământ întemeiată pe principiul monarhic, adică pe primatul unui individ recunoscut prin nașterea sa ori promovat, în virtutea unor anumite calități, ca deținător unic al autorității legitime supreme. Pentru istorici, o asemenea definiție nu pune probleme, însă nici nu se dovedește deosebit de interesantă. Aceștia studiază faptele - domniile anumitor regi, realizările, politica lor - și analizează corpusurile de texte - doctrine sau ideologii ale regalității din cutare epocă - prin intermediul scrierilor și documentelor de orice fel. Pe scurt, istoricii operează într-un domeniu de cunoaștere pozitiv constituit, domeniu în care teoria constituie una dintre materii și nu una dintre condițiile cunoașterii. Pentru antropologi, regalitatea e un obiect ce trebuie construit, sarcina lor fiind aceea de a înțelege, în întreaga lor diversitate, formele pe care le îmbracă această instituție în cadrul civilizațiilor exotice (mai cu seamă în cele în care tradițiile sunt exclusiv orale și în care datele istorice sunt foarte lacunare, dacă nu chiar aproape inexistente), de a degaja structurile cele mai generale și, eventual, de a căuta originile acestora.

Noțiunea de „rege divin”, dezvoltată pe larg de J.G. Frazer în lucrarea sa de căpătâi *Creanga de aur* (publicată în douăsprezece volume între 1911 și 1915), constituie prima construcție de anvergură și reprezintă încă până în ziua de azi un punct de plecare obligatoriu pentru reflecția antropologică asupra regalității. Pentru a rămâne la chestiunile esențiale, vom spune că această noțiune comportă două aspecte distincte, chiar opuse, după opinia

unora: o teorie a puterii, ținând de ordinea magică și o teorie a statutului celui ce deține această putere, ținând de ordinea religioasă. Regele divin este cel înzestrat cu putere asupra naturii; el este deci un soi de magician, deoarece o asemenea putere nu poate fi concepută decât în cadrul magiei, formă primă a unei simbolice luări în stăpânire a naturii de către societate, legată însă, ne spune Frazer, de o falsă aplicare a legii universale a asociației de idei – prin asemănare, contrarietate și contiguitate – ce domină spiritul uman. Regele divin este de asemenea creditat cu capacitatea de a exercita o influență asupra stării meteorologice, el e capabil să provoace sau să împiedice căderea ploii, să oprească soarele din mers, să aducă sau să alunge vântul etc. Și, fiind cauza sau garantul prosperității publice, el este ridicat la demnitatea regală. Însă nu orice expert în rețete, tehnici sau rituri magice este, doar pentru acest lucru, rege. Un asemenea statut, legat în mod necesar de o ierarhie socială, fie ea redusă la dualismul suveran – supuși, presupune nu doar faptul că deținătorul său se dovedește capabil să exercite o influență asupra naturii, ci și faptul că întreține cu această abilitate un raport atât de intim, încât am putea-o considera pe aceasta parte integrantă a persoanei sale. Nu se poate vorbi de statut regal decât din momentul în care puterea transformă pe cel care o întrupează într-o ființă diferită de ceilalți, iar epitetul „divin”, acordat de Frazer, măsoară distanța ce separă această ființă de supușii săi. Exemplul african pe care ni-l propune – populația shilluk din Sudan – este pe deplin elocvent. La acest popor nilotic, titlul de rege, *Reth*, nu este ereditar, ci conferit pe cale electivă unui candidat ales dintre membrii clanului regal. Succesorul ales nu devine pe deplin Reth, adică posesor al capacității care-i îngăduie să controleze fecunditatea oamenilor și turmelor, fertilitatea ogorului etc, decât în urma unor rituri de înscăunare ce au ca finalitate

fundamentală aceea de a transforma ființa celui ales și, în cele din urmă, de a face din el o întrupare a Spiritului Nyikang. Nyikang este numele strămoșului fondator al clanului regal, el nu este un zeu, ci un medium între oameni și Juok, Ființa supremă, văzută ca o Putere îndepărtată căreia nu i te poți adresa direct. Poporul shilluk îl invocă deci pe Nyikang, adică pe acel Spirit de care depinde soarta oamenilor și care își manifestă prezența printre oameni prin intermediul persoanei Reth-ului. Divin sau semidivin, în orice caz sacralizat, regele (și ceea ce e valabil pentru cazul Reth-ului poate fi generalizat cel puțin pentru întreaga Africă neagră) e plasat în centrul sistemului ritual al societății: ceremoniile agrare ale ciclului calendaristic, sacrificiile și oblațiunile de orice fel. Astfel, regele se aseamănă mai degrabă cu preotul decât cu magicianul, însă, după cum rezultă din identificarea Reth = Spiritul Nyikang, statutul său nu e determinat de o funcție sau alta. Ceea ce determină funcția sa de garant al prezentei vii și active a Spiritului de care depinde prosperitatea publică este în primul rând statutul persoanei acestuia, al corpului său mai ales. Astfel, atunci când corpul slăbește, când dă semne de epuizare, regele trebuie ucis pentru ca ordinea lumii, al cărei suport este, să nu sufere efectele propriului său declin. Regicidul ritual – pentru care povestirea ce deschide *Creanga de aur*, despre uciderea regelui-preot al Dianei de către succesorul său, în pădurea sacră din Nemi, este exemplul cel mai des amintit – constituie de asemenea și mijlocul de a menține intactă puterea Spiritului (suveran) Nyikang pentru care trupul Reth-lui este un habitacul temporar. Moartea regelui nu este doar un eveniment natural încărcat de o semnificație politică, ea este efectul ritualurilor destinate să realizeze instaurarea și menținerea unei ordini simbolice, care leagă societatea și natura într-o modalitate cu totul specifică prin identificarea unui individ unic cu un

aspect al forței suverane ce conduce lumea. Concluzia la care ajunge M. Young (1966) în analiza pe care o face regicidului la populația jukun din Nigeria, demonstrează felul în care în această practică rituală se înlănțuie politicul și cosmologicul: „Ucigând periodic, scrie el, pe cel ce transcende natura prin puterea pe care o exercită asupra ei și societatea prin misiunea pe care o întrupează, oamenii își afirmă autoritatea asupra naturii și fac dovada faptului că ei sunt cei care controlează, în definitiv, societatea”. Această formulare dădea un răspuns lui E.E. Evans-Pritchard, cel care, în faimoasa sa *Frazer Lecture* (1948), contesta realitatea uciderii rituale a Reth-ului, opunând ideilor evoluționiste ale lui Frazer (mai cu seamă concepției sale despre trecerea de la vârsta magiei la cea a religiei) propria concepție sociologică – în același timp structurală și funcțională – asupra regalității. Argumentația sa se rezumă la atât: instituțiile și ideologiile care le însoțesc nu sunt inteligibile decât prin raportare la structura și morfologia societăților unde ele funcționează. Astfel, la populația shilluk, monarhia divină și legitimarea în termenii omorului ritual apar, spune el, „ca o instituție tipică, deși nu exclusivă, a societăților ce posedă o puternică structură genealogică, în care segmentele politice constituie părți ale unui sistem slab organizat și lipsit de funcții guvernamentale [...]”; în societățile de acest tip, organizarea îmbracă o formă rituală și simbolică”. Importanța poziției lui Evans-Pritchard ține de faptul că, în afară de cazul shilluk, ea ne permite să apreciem dificultatea ce se manifestă atunci când încercăm să gândim împreună, în cadrul regalității, politicul și simbolicul. Chiar dacă e adevărat că practica regicidului ritual nu e un fapt a cărui materialitate să poată fi atestată cu ușurință, e clar că pentru Evans-Pritchard și antropologii care i-au urmat, respingerea lui Frazer se situează pe un alt plan. Negarea realității regicidului – în

ultimă instanță a faptului că un act ritual conduce, în funcționarea sistemului politic, la consecințe similare celor ale unui asasinat, act intențional și orientat rațional spre un scop, în opinia lui Max Weber – ține de faptul că această realitate ar fi incompatibilă cu funcția pur expresivă pe care ei o conferă simbolului. Datele oferite de etnografie permit afirmația că elementele specifice regalității divine ca structură simbolică sunt independente de întinderea puterilor temporale exercitate de cei ce le încarnază, fie că e vorba de despoți domnind peste popoare întregi, fie că e vorba de autorități spirituale dintr-o comunitate mică. A gândi regalitatea, a gândi deci înlănțuirea dintre structura simbolică (magică și religioasă) și structura politică (distribuirea puterii conform raportului dintre forțele sociale) devine posibil dacă ne impunem ca primă exigentă scoaterea la lumină a formelor elementare. Vom spune atunci că există componente elementare ale puterii regale și că acestea vin, într-un fel, odată cu elementele structurii simbolice așa cum apare ea în ruptura cu vechea ordine gestionată de raporturi parentale și de alianță, ca și de relația cu pământul a grupurilor întemeiate pe aceste raporturi. Punctul de plecare al *Crengii de aur* este o ruptură în ordinea filiației, întrucât transmiterea puterii nu poate fi redusă la simpla succesiune a generațiilor. Așa se întâmplă cu privilegiul matrimonial, fie că e vorba de obligația incestului, de o formă de hierogamie sau de poliginie la scară mare. La fel se întâmplă cu pământul, care, nediferențiat sau socialmente determinat de legătura cu strămoșii, face loc domeniului regal care nu intră sub incidența legii parentale și unde, de pildă, răzbunarea e obligatorie. Aceste componente ale puterii regale conțin germenii dezvoltării statului, iar atunci când dezvoltarea va fi deplină, vom spune în continuare că regalitatea e simbolică, asta însă doar pentru a sublinia ruptura ei cu realitatea.

A. ADLER

BENVENISTE E., 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Editions de Minuit, Paris.

— EVANS-PRITCHARD E.E., 1963, *Essays in Social Anthropology*, The Free Press, New York.

— FRANKFORT H., 1951, *La royauté et les dieux*, Payot, Paris.

— FRAZER J.G., 1911 - 1915, *The Golden Bough*, 12 vol., Macmillan, Londra (trad. fr. *Le Rameau d'or*, 4 vol., Robert Laffont, Paris, 1981 - 1984).

— HEUSCH L. de 1982, *Rois nés d'un cœur de vache*, Gallimard, Paris.

— HOCART A.M. (1936) 1970, *Kings and Councillors*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Rois et courtisanes*, Paris, Seuil, 1978).

— TCHERKEZOFF S., 1983, *Le roi Nyamwezi, la droite et la gauche*, Cambridge University Press, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris.

— VALERI V., 1985, *Kingship and Sacrifice*, University of Chicago Press, Chicago - Londra.

— VANSINA J., 1962, „A Comparison of African Kingdoms”, *in Africa*, 32: 324 - 335. - YOUNG M., 1966, „The Divine Kingship of the Jukun”, *in Africa*, 36: 135 - 153.

REICHEL-DOLMATOFF Gerardo

Antropolog Columbian de origine austriacă, Gerardo Reichel-Dolmatoff face parte din acea generație de cercetători care, începând cu 1942, a urmat cursurile lui P. Rivet la **Instituto** Etnologico Nacional din Bogotá. Mereu pe teren, Reichel-Dolmatoff străbate vreme de patruzeci de ani teritoriul Columbian în căutare de date arheologice, etnografice, lingvistice și de antropologie fizică. Aceste expediții, întreprinse alături de soția sa A. Dussan, la rândul ei antropolog și discipol al lui Rivet, vor duce la redactarea unor dări de seamă și prezentări de date,

publicate mai ales în *Revista del Instituto Etnologico Nacional*, *Boletín de Arqueología*, *Revista colombiana de Folklore*, *Revista colombiana de Antropología* și *Journal de la Société des Americanistes* din Paris. Studiile sale reprezintă surse prețioase, constituind uneori unicele referințe pentru cunoașterea mai multor grupuri etnice columbiene (motilon-yuco, chimila, pijao etc). Reichel-Dolmatoff a fost totodată preocupat de etnoistoria și de etnografia societăților metise, însă contribuțiile sale cele mai semnificative privesc totuși domeniile arheologiei și etnologiei populațiilor indigene. Săpăturile efectuate de el în siturile arheologice ale culegătorilor de moluște de pe litoralul caraibian (Puerto Hormiga) l-au făcut să descopere resturi de ceramică datând din anul 3100 I. Cr., considerată printre cele mai vechi de pe teritoriul subcontinentului. Această descoperire susține teza conform căreia originea culturilor americane timpurii se situează în ținuturile tropicale din nord-vestul Americii de Sud. În domeniul etnologiei, cercetările cele mai originale vizează schemele cognitive și simbolice subiacente discursului mitologic și cosmologic al șamanului amazonian (indienii tukano din Vaupes) și al preotului kogui (Sierra Nevada, Santa Marta). Experiențele de teren l-au condus pe Reichel-Dolmatoff la identificarea modalității de difuzare a acestor scheme, la sublinierea rolului plantelor halucinogene în creație, ca și la schițarea unei interpretări etnografice a motivelor aurăriei precolumbiene.

J. LANDABURU

1965, *Colombia: Ancient Peoples and Places*, Thames & Hudson, Londra. 1968, *Desana: simbolisme de los indios tukano del Vaupes*, Universidad de los Andes, Bogotá (trad. fr. *Desana, le symbolisme universel des Indiens tukano du Vaupes*, Gallimard, Paris, 1973). 1975, *The Shaman and the Jaguar: A Study of Narcotic Drugs among the Indians*

of Colombia, Temple University Press, Philadelphia. 1978, *Beyond the Milky Way: The Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians*, University of California, Los Angeles. (1951) 1985, *Los Kogi: una tribu indigena de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*, Procultura, Bogotá. 1986, *Arqueología de Colombia: un texto introductorio*, Arco, Bogotá. 1988, *Orfebrería y chamanismo: un estudio iconografico del Museo de Oro, Colina*, Bogotá.

RELATIVISM CULTURAL

Cu toții recunoaștem existența fenomenului diversității culturale. Persistă totuși un oarecare dezacord în ceea ce privește răspândirea, explicația și consecințele acestui fenomen pentru cunoașterea antropologică. Am putea distinge două puncte de vedere:

raționalismul și relativismul cultural. Pentru raționalism, diversitatea culturală presupune universalitatea unor procedee logice inferențiale și a unor elemente de percepție, în absența cărora ne-ar fi imposibil să identificăm enunțurile membrilor unei culturi diferite de a noastră și deci să punem problema diversității lor. Unii, de pildă R. Horton (în Hollis, Lukes, 1984), susțin chiar că e posibil să identificăm în fiecare cultură același interes pentru explicarea, prezicerea și controlul evenimentelor. Din acest punct de vedere, orice cultură este o teorie a lumii, teorie a cărei specificitate rezultă din aplicarea aceleiași raționalități de fond unei experiențe ce variază în funcție de condițiile sociale și tehnologice, care pot fi ele însele definite în cadrul unui sistem de referință universal. Pluralitatea culturală este astfel absorbită într-o anumită universalitate. Dimpotrivă, relativismul neagă orice universalitate, asta deoarece pleacă de la presupuziția conform căreia orice expresie, orice credință, este lipsită de semnificație și validitate în afara contextului ei de uz: „forma de viață” (Wittgenstein), „paradigma științifică” (Kuhn) sau „cultura”. Pentru interpretarea unei expresii, a

unei acțiuni, acestea trebuie plasate în acel context, ceea ce presupune posibilitatea cunoașterii obiective. Însă, dacă e adevărat că propriile noastre expresii nu au semnificație decât în raport cu totalitatea culturii noastre, cum am putea oare realiza acest lucru în cadrul limbii noastre, al sistemului nostru de credințe? Cum să ieșim din propria cultură pentru a descrie o alta? Cum să afirmăm în același timp că semnificația și validitatea enunțurilor noastre sunt în exclusivitate proprii culturii noastre? Pe scurt, negând posibilitatea ca un termen împrumutat dintr-o cultură să fie aplicabil în afara acesteia, afirmând faptul că orice folosire extracontextuală a unui termen este etnocentrică (P Winch), teoria contextuală a semnificației interzice chiar ceea ce propune: contextualizarea expresiilor aparținând membrilor unei alte culturi. Un relativism consecvent nu ar trebui deci doar să repudieze ca iluzorii pretențiile raționalismului de a-și utiliza non-contextual conceptele fundamentale: el ar trebui să afirme răspicat că ideea unei comprehensiuni contextuale a acțiunilor și expresiilor unor membri ai unei culturi diferite este cu totul iluzorie, aceasta pentru că interpretului îi va fi cu neputință să-și decidă în mod rațional ieșirea din cercul magic al propriilor presupoziii culturale. Relativismul și raționalismul depind de două teorii gnoseologice opuse, teorii ce trebuie delimitate. Raționalismul susține că experiența sau rațiunea, ori conjuncția lor sunt capabile să determine teoriile. Lucrul acesta i-ar îngădui să decontextualizeze, cel puțin în parte, criteriile de semnificație și adevăr, în virtutea faptului că ele depind de condiții și constrângeri externe lumii comunicării culturale. Relativismul afirmă că, dimpotrivă, deși pot exista dispoziții logice și segmentări perceptive naturale, ele sunt lipsite de importanță în determinarea criteriilor de semnificație și adevăr, criterii ce țin de convenția culturală (Barnes, Bloor, în Hollis, Lukes, 1984). În concluzie,

semnificația și adevărul se nasc din acordul între ceea ce oamenii își spun (și nu între ceea ce spun) și o percepție și o rațiune autonome. Acest acord se cristalizează în limba pe care indivizii o folosesc pentru a-și vorbi și se modifică prin dialogurile posibile în această limbă. El nu poate fixa deci un adevăr universal, deoarece nu există o limbă universală și, în consecință, nici sisteme universale de credințe. Pornind de la aceste premise se articulează două poziții relativiste. Conform celei dintâi, ce se reclamă de la Quine (1960), relativitatea ar fi prezentă doar la nivelul interpretării datelor perceptive, aceasta pentru că diferite interpretări („teorii”) sunt în mod egal compatibile cu același ansamblu de date. Conform celei de-a doua, relativitatea ține de percepția însăși, aceasta pentru că percepția e influențată, de fapt constituită, de categoriile limbii și culturii (Whorf, 1956). Utilizatorii unor limbi și culturi diferite aparțin deci unor lumi pereptive diferite unele de altele. În aceeași idee, opinia lui Kuhn (1970) și Feyerabend (1978) este aceea că un savant care schimbă paradigma teoretică va percepe lumea într-o modalitate cu totul diferită de cea de dinainte de schimbare. Lumile trecutului ar fi deci tot atât de „incomensurabile” unele în raport cu celelalte ca și paradigmele epistemice care le constituie. Ar putea fi avansate mai multe obiecții, teoretice sau empirice, împotriva acestei forme extreme de relativism. S-a spus, de pildă, că

B.L. Whorl se neagă pe sine (oarecum în același fel ca Zenon, care nega existența mișcării în timp ce mergea) deoarece se arată perfect capabil să redea în engleză frazele hopi, care ar fi trebuit să ilustreze imposibilitatea de a măsura „lumile” engleză și hopi (Davidson, 1984).

Pe plan empiric, s-a încercat să se arate, împotriva tezelor lui Whorf, că percepția culorilor nu este culturalmente variabilă, ca și faptul că ea este cea care influențează categoriile lingvistice și nu invers (Berlin, Kay,

1969). Acest exemplu ilustrează de altfel o viziune mai generală: din faptul că percepția este ea însăși impregnată de interpretare (Hesse, 1974) nu se poate deduce că ea ar depinde în mod necease de categoriile culturale. În opinia mai multor epistemologi și psihologi, percepția ar fi constituită în bună parte de schemele de interpretare ale unei „teorii primare” cu caracter universal, „teorie primară” pe care „teoriile secundare”, variabile cultural, ar presupune-o (Strawson, 1959; Hampshire, 1959; Horton, op. cit.).

V. VALERI

BERLIN B., KAY P., 1969, *Basic Color Terms*, University of California Press, Berkeley.

— DAVIDSON D., 1984, „On the Very Idea of a Conceptual Scheme” în *Inquiries into Truth & Interpretation*, Clarendon Press, Oxford.

— FEYERABEND P., 1978, *Science în a Free Society*, New Left Books, Londra.

— HAMPSHIRE S., 1959, *Thought and Action*, University of Notre Dame Press, Notredame, Ind...

— HESSE M., 1974, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Harvester Press, Hassocks.

— HOLLIS M., S. LUKES (ed.), 1984, *Rationality and Relativism*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

— KUHN T., 1970, *The Structure of Scientific Revolutions*, ed. a II-a, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *La structure des revolutions scientifiques*, Flammarion, Paris, 1983).

— QUINE W.O., 1960, *Word and Obiect*, The Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge, Massachusetts (trad. fr. *Le mot et la chose*, Flammarion, Paris, 1977).

— STRAWSON P., 1956, *Individuals: An Essay în Descriptive Metaphysics*, Methuen, Londra.

— WHORF B.L., 1956, *Language, Thought and*

Reality, The Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge, Massachusetts.

— WILSON B.R. (ed.), 1970, *Rationality*, Blackwell, Oxford.

— WINCH P, 1958, *the idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

Etnocentrism

RELIGIE

Definirea religiei presupune, în primul rând, luarea în considerare a faptului că activitatea socială evidențiază existența conjunctă a *credințelor* - în supranatural, în puteri transcendente, într-o divinitate unică sau într-un ansamblu de divinități etc. - și a *actelor*, practici rituale ce vizează stabilirea unor relații specifice între oameni și ființe sau puteri extraumane, aceste acte fiind fondate pe credințe și formând cu acestea un sistem pe care se sprijină o știință ordinară larg împărtășită. Un asemenea ansamblu de credințe și acte, prin chiar intenționalitatea generală care i-a prezidat constituirea în istorie, e reperat de actorii în cauză ca având valoare și valabilitate universală, în ciuda caracterului istoric și sociologic propriu oricărui sistem religios.

Examinarea unui număr oarecare de definiții curente ale religiei arată că, pentru a înțelege fenomenele religioase, e nevoie să ne detașăm de ideile preconcepute, specifice, în mare, concepțiilor creștine în chestiune; vom avea în vedere trei dintre acestea. Prima este o presuposiție a științei religiilor datând de la sfârșitul secolului trecut: peste tot în lume și în orice epocă, oamenii ar fi stabilit o distincție radicală între două domenii: cel al *sacru* - sau al relației omului cu transcendența - și cel al *profanului* - sau al relației imanente dintre oameni; spirite atât de diferite că E. Durkheim sau M. Mauss, R. Otto și M. Eliade sunt de acord

în această privință, fapt ce nu împiedică totuși ca opoziția sacru/profan să ne apară din ce în ce mai puțin clară. A doua presuposiție privește universalitatea credinței într-un dualism al persoanei, prin distincția dintre un suflet imaterial și nemuritor și un corp material și muritor (conform tradiției creștine, animalele nu au suflet: să vorbești despre un suflet omenesc e deci redundant).

Dacă credința în componentele non-materiale ale persoanei este foarte larg atestată, istoria religiilor ne învață totuși că aceste componente pot fi numeroase și diferite ca substanță și, din această cauză, ele pot fi supuse unor destine distincte, până într-acolo încât folosirea termenului de „suflet” să nu mai fie, în ceea ce le privește, pertinentă. O a treia presuposiție tinde – în mod mai mult sau mai puțin explicit – să ridice așa-zisele religii „ale Cărții” (iudaismul, creștinismul, islamul) la rangul de sisteme religioase de referință, în asemenea măsură încât monoteismul – credința într-un zeu unic – capătă statut de model, în vreme ce politeismul – credința în mai mulți zei – este privit ca o excepție.

Antropologia religioasă a știut în general să opereze decențrările necesare pentru a se apăra de erorile de judecată mai sus evocate. Totodată, ea a evitat să contrapună religia – religiilor, în termenii unei opoziții între esența religiei și manifestările religiei în istorie: ea se detașează de această fenomenologie a religiei, dezvoltată, printre alții, de G. Van der Leeuw, care afirmă (1948): „Religia nu e reală decât în religii [...]. Cu alte cuvinte, religia nu ni se dezvăluie; ceea ce putem percepe este întotdeauna o religie concretă”. Această teză, care, în ciuda aparentului său universalism, rămâne fundamental marcată de viziunea creștină asupra lumii, presupune existența eternă a sacrului, sacru a cărui esență e incognoscibilă, dar căruia oamenii îi pot percepe manifestările, putând chiar răspunde acestor manifestări.

Conceperea religiei ca sistem ce asociază, în interiorul unei societăți, credințe și practici rituale conciliază poziția fenomenologică cu cea ilustrată mai ales de școală sociologică franceză, cu reacțiile ei împotriva fenomenologiei. În 1902, Mauss scria următoarele: „nu există de fapt un obiect, o esență numită Religie: nu există decât fenomene religioase mai mult sau mai puțin angrenate în sisteme, sisteme pe care le numim religii și care au o existență istorică definită, în cadrul unor grupuri de oameni și pe perioade de timp determinate” (1968: 93 – 94). Dintre aceste fenomene, Mauss izolează „reprezentările” (mituri, credințe, dogme), „practicile” (acte și cuvinte) și „organizațiile” (biserici, ordine, grupuri de afiliere, colegii și ierarhii preoțești etc); el propune, cu alte cuvinte, folosirea expresiei de „sisteme religioase” pentru desemnarea modalităților concret-specifice ale articulării dintre reprezentări, practici și o anumită organizație, pentru a caracteriza atât religiile particulare, cât și concepțiile religioase generale, comune mai multor religii (monoteism, politeism, totemism etc).

Dacă, în prezent, pozițiile celor două scoli – fenomenologică și sociologică – ni se par apropiate, aceasta se datorează faptului că, în ciuda unor ipoteze de plecare opuse, ele converg către o distincție comună între un sacru și un profan, distincție inseparabilă de prevalenta primei instanțe asupra celei de-a doua. Totuși, la Durkheim acest dualism nu mai ține de domeniul religiosului, deoarece sacral e identificat cu însăși societatea, în măsura în care aceasta e socotită ca fiind distinctă de colecția de indivizi: se ajunge astfel la o laicizare a distincției operate de fenomenologi. După Durkheim (1963), „trebuie să alegi între Dumnezeu și societate”, dar ce importantă are această alegere dacă nu vedem „în divinita te decât societatea transfigurată și gândită simbolic”? R. Aaron (1967) scrie pe bună dreptate: „Scopul

teoriei religiei la Durkheim este să fondeze realitatea obiectului credinței fără să admită conținutul intelectual al religiilor tradiționale. Acestea din urmă sunt condamnate de dezvoltarea raționalismului științific, care ne permite totuși să salvăm ceea ce el pare să distrugă, arătând că, în definitiv, oamenii nu au adorat niciodată altceva decât propria lor societate”.

Noțiunea de „sacru” ne pare aici fundamentală, ținând cont de varietatea accepțiilor termenului, atât în comprehensiune, cât și în extensiune: ar ține de religie sau de religii tot ceea ce se referă la relația oamenilor cu sacralul. E.B. Tylor (1871), într-o modalitate mai reducționistă, întemeia existența religiei pe „credința în ființe spirituale”, problema putându-se pune în acest caz în următorii termeni: adevăratul fundament al religiei este actul credinței sau capacitatea de a elabora un obiect al credinței? Ne mai putem imagina și alte modalități de a înțelege ce este religia. Nu fără umor, Salvador de Madariaga proclamă că „Dumnezeu nu e nebun”, cuvinte care își află ecoul în *Jurnalul* lui Jules Renard, care scrie: „Nu înțeleg nimic din viață, dar nu spun că-i imposibil ca Dumnezeu să înțeleagă ceva”. Pentru acești autori, lumea – al cărei creator este Dumnezeu – ține de o anumită ordine și ascunde deci un anumit sens, Dumnezeu fiind în acest caz, locul” în care se produce sensul. În ciuda aparențelor, ne aflăm foarte aproape de analizele care, în câmpul antropologiei, au inovat problematica religioasă, analize datorate mai ales lui C. Lévi-Strauss, M. Douglas și C. Geertz. Lévi-Strauss (1962) citează un specialist american în sistematică animală, C.G. Simpson: „postulatul fundamental al științei este acela că natura e ordonată” și continuă cu acest comentariu: „Această nevoie de ordine stă, într-adevăr, la baza gândirii pe care noi o numim primitivă, dar numai în măsura în care ea stă la baza oricărei gândiri”. Religia ține de o atare nevoie de ordine

și sens, însă această constatare, cu o valabilitate foarte generală, nu ne oferă, cum s-a văzut, o definiție de care ne-am putea apropia operând o separare între „discursul” religiei și „spațiul” activității religioase. Această separare, care ține de o necesitate metodologică, recunoaște preeminenta discursului, care organizează spațiul și îi conferă inteligibilitate.

Discursul religios

Noțiunea de „discurs” face referință la contexte și situații de enunțare și, mai în profunzime, la proprietățile fundamentale ale limbilor și limbajului, pe de o parte, și la modalitățile simbolizării, pe de altă parte. Până la urmă, tocmai prin și în discurs se realizează *apropierea intelectuală a naturii*. Orice cuvânt e acțiune („a spune înseamnă a face”); orice discurs e înzestrat cu eficacitate: în acest sens, el e „magic” (T. Todorov).

Discursul religios - religiosul ca discurs - ține de această caracterizare generală, care propune o relație, fundamentală aici, între „știința” capitalizată de discurs și „puterea” conferită de proprietatea asupra lui și de dreptul de enunțare.

Există rațiuni întemeiate de a considera că formele discursului religios nu sunt independente de formele pe care le îmbracă organizarea generală a societății care produce acel discurs și reprezentările asociate lui. Am putea, într-o primă aproximare, să operăm o distincție între două forme de atribuire a unei „funcții” religioase, după cum aceasta se depozitează într-o instanță de control social *a priori* exterioară sferei religiosului - relații parentale, putere politică etc. - sau este asumată de un grup specializat - un colegiu sacerdotal, o castă, un grup de vârstă etc. -, a cărui existență funcțională e identificată atât prin intermediul membrilor săi, cât și prin ansamblul mediului social. E momentul să amintim că, dacă nu există practici sociale a căror existență să nu tină - ca posibilitate

sau ca realitate - de un mod de apropiere intelectuală a naturii, la fel de adevărată e și afirmația contrară, aceea că e cu neputință să identificăm reprezentări cu totul independente de practici.

Delimitarea domeniului religiosului ar putea echivala, potrivit perspectivei pe care am adoptat-o, cu reperarea, în cadrul unei societăți determinate, a discursului care, unic prin țință, intenționalitate și forme, ar constitui așadar specificitatea unei ordini pe care am putea-o califica, în acest caz, ca „religioasă”.

Discursul religios se referă la totalitatea experienței umane cu privire la natură, experiență a cărei punere în practică organizează, din acest punct de vedere, tot ceea ce-i este dat omului: vizibilul și invizibilul, materialul și imaterialul, imanentul și transcendentul etc. El degajă o *intenție taxonomică*: distinge, clasează și *ordonează*. *Valorizează* și *ierarhizează*: discursul religios este *normativ* (axiologic, ar spune A.J. Greimais). El se manifestă ca un enunț fără enunțător empiric identificabil (originea presupusă a discursului nu este vorbirea unei ființe umane). Ceea ce scriu J. și C. Dubois (1971) cu privire la acțiunea lexicografică - „sursa unui dicționar este un subiect de enunțare *colectiv, atemporal* [...]”. Enunțul însuși e prezentat ca *text al comunității*” - poate fi afirmat și cu referire la discursul religios, căruia i-am sublinia în acest caz caracterul pedagogic.

Discursul religios *instaurează în mod intențional un sens*, ceea ce-l apropie mai degrabă de discursul istoric și filosofic decât de discursul științific: savantul nu trebuie să-și pună problema sensului în momentul în care el pune ordine în datul imediat al experienței. Discursul religios se distinge fundamental de toate celelalte discursuri prin faptul că, pentru el, *domeniul sensului este în afara omului*: nu există discurs religios care să nu facă referire la o absență sau la un „celălalt” cu totul aparte. Această

afirmație necesită trei comentarii:

Discursul religios e *alienat*, în sens hegelian. Situând domeniul sensului în afara lui, omul nu se recunoaște ca producător al propriului său discurs în măsura în care acesta instaurează un sens; omul caută inteligibilul pe care el l-a conceput, dar îl gădește ca fiindu-i preexistent și îl vizează în calitatea sa de obiect.

Orice discurs ce consideră că domeniul sensului e dincolo de om este, prin chiar acest fapt, un discurs religios și ține de o hermeneutică: de la R. Otto la fenomenologia lui Van der Leeuw, Eliade sau P. Ricoeur, suntem *în* religios. Reiese de aici că nu se poate vorbi de religie decât cu condiția de a ieși din discursul religios, deci de a situa în om și nu în afara lui domeniul de origine și de producere a sensului. Se ajunge astfel la un soi de *axiomatică* conform căreia universului nu-i este dat un sens decât în măsura în care omul ține un discurs despre el însuși. Hegelianismul indus de o asemenea poziție își găsește ecoul în gândirea sartriană: „afirmația că noi inventăm valori [...] nu semnifică altceva decât următoarele: viața nu are un sens *a priori*”. Lucrul nu e lipsit de consecințe pentru proiectul de constituire a unei antropologii a religiei, al cărei obiect se va construi el însuși pornind de la o opțiune inițială fundamentală privind sensul cu care trebuie investită lumea și relația omului cu sine.

Termenii „absență” și „celălalt” utilizați mai sus nu sunt interschimbabili; dimpotrivă, ei trimit la două sisteme de reprezentare opuse, primul situând sensul într-un principiu abstract, cel de-al doilea într-o reprezentare ontologică, a cărei cea mai des atestată „formă” e personificarea antropomorfică, „fința” astfel concepută nefiind separabilă de o „voință” ce se manifestă ca „proiect”. Cele două sisteme ordonează aceleași elemente, însă modalitatea de ordonare diferă. În primul sistem

există o prevalență a ordinii lumii asupra zeilor și a zeilor asupra oamenilor: avem de-a face cu religiile cosmosului, de tip *tao*, *dharma* etc, cu un politeism funcțional, cu o temporalitate ciclică. În aceste religii, sacrificiul, ca activitate formală înzestrată cu eficacitate, ocupă un loc fundamental: pornind de la o apropiere simbolică a lumii prin mijlocirea unei practici, el permite oamenilor să transcendă condiția umană și să stabilească o relație imanentă cu zeii. În cadrul celui de-al doilea sistem, creatorul ordinii lumii este un zeu unic – Dumnezeu, căruia i se supune omenirea. Ne aflăm printre religiile Cărții. Universul Vechiului Testament se naște dintr-un proiect al lui Dumnezeu; nu există ordine universală și necesară decât în măsura în care Dumnezeu se prezintă în fața oamenilor ca garant al acestei ordini, toate acestea pe fondul unei contingente a lumii care nu constituie altceva decât expresia puterii divine: lumea ar fi putut fi alta, cum spune Coranul, și de altfel potopul biblic semnifică înlocuirea unei ordini cu o alta. Perenitatea ordinii lumii este garanția dată omului de către Dumnezeu în schimbul supunerii sale: aceasta este miza „alianței” aflate la temelia iudeo-creștinismului, formă exemplară de monoteism, căreia îi este asociată o concepție liniară a evoluției temporale (Herrenschmidt, 1979).

Spațiul religios

A vorbi despre „domeniul” sau „spațiul” religios înseamnă să te referi la ceea ce se înscrie sau ia formă în intervalul dintre oameni și obiectele reprezentărilor lor. Întorcându-ne la Hegel: alienarea e obiectivare, deci exteriorizare: omul „se proiectează în afara lui” (*stellt sich vor*) și dă formă „reprezentării” (*Verstellung*) unui Dumnezeu transcendent, în prezența căruia crede că se va afla de acum înainte; după cum spune A. Kojève, omul „se contemplă în propria sa lucrare fără să știe că e propria sa lucrare”. Între om și obiectul reprezentării sale trebuie să

se stabilească un raport, iar această instaurare se realizează prin activitatea culturală, teatrul a ceea ce am numi spațiu religios. Hegel izolează două momente sau determinări de manifestare a religiei: 1) prin *separare* de propria sa esență, omul dă formă esenței divine, cu totul alta și cu totul îndepărtată: acesta e momentul alienării; 2) dar separarea - intenția ce a prezidat-o și modalitățile necesarei sale instaurări ne sunt date de *mit* (al creației, al originilor) - nu poate fi gândită decât ca exigentă sau făgăduință a reunirii: ea conduce la momentul „fervorii” (*Andacht*), care se exprimă în cult și-i impregnează acestuia punerea în practică: „Astfel, omul depășește opoziția și se înalță până la Dumnezeu și la conștiința propriei sale unități cu această esență. dată semnificația cultului în toate religiile”.

Între oameni și obiectul reprezentării lor, relația poate fi imediată sau mediată. Relația imediată este cea căutată prin uniunea mistică. Ea a atras foarte puțin atenția antropologilor, deși îi pot fi asociate atât tehnici (post, mortificare, yoga, meditație, retragere din lume etc), cât și instituții (ascetism, anahoretism, monahism etc), toate manifestări inseparabile de contextele sociale ale producerii lor. Relația mediată stă la baza practicii religioase colective sau a celei de zi cu zi. G. Dumezil, rezervat totuși în exprimarea generalizărilor, își începe unul din capitolele lucrării la *religion romaine archaïque* scriind că în cadrul „ansamblului raporturilor culturale dintre oameni și zei” poate fi întotdeauna operată o distincție între „ofrandele pe care oamenii le aduc zeilor” și „mesajele pe care zeii le trimit oamenilor”. Există două mișcări în sens invers, dinspre oameni către zei și dinspre zei către oameni, mișcări prezente împreună, cu mici diferențe de pondere, în toate religiile, definind două domenii complementare: *sacra* și *signa*.

Domeniul ce ține de *sacra* - al ofrandelor, al

sacrificiilor etc. -, a căror practică necesită eventualul apel la specialiști (preoți), este cel al rutinei culturale, al formalismului discursurilor și actelor cărora le este inerentă o eficacitate specifică. Exemplul sacramentelor catolice care lucrează *ex opere operato* demonstrează faptul că, din acest punct de vedere, nu putem opune magia religiei, rezervând doar magiei monopolul eficacității actului și cel al capacității acțiunii constrângătoare asupra zeilor. *Repetarea* la infinit a actului nu dizolvă modelul, ci îl constituie nu doar ca element al unei tehnici, dar și ca știință relativă la această tehnică: Max Weber, vorbind despre iudaismul antic, ne-a ilustrat cu măiestrie condițiile și modalitățile în care se poate constitui o clasă sacerdotală însărcinată cu o asemenea știință.

Signa pot îmbrăca formele cele mai diverse (forme de care sunt adesea legate tehnicile de interpretare): discurs oracular, mesaj divinatoriu, posesie etc.; *signa* fac din omul însuși un discurs, prin gura acestuia, sau un act, prin schimbarea stării corpului său. Complementare la nivelul unei viziuni globale asupra fenomenului religios, *sacra* și *signa* sunt aproape de punctul de a se exclude reciproc, așa cum se exclud actorul și cel „pe care-l joacă”. Profeții Vechiului Testament - care, după cum bine observa Weber, nu sunt mistici și, ca atare, se manifestă în câmpul relației mediate cu Dumnezeu - intră în conflict cu tehnicile ce țin de *sacra*, cărora le devalorizează intervențiile rituale: „dezvrăjirea lumii” începe odată cu ei...

Dacă importanta locului ocupat de *sacra* în cadrul religiei se dezvăluie în practica acestora, repetarea și dorința, ca modalități de intervenție asupra timpului, nu sunt totuși străine de domeniul *signa*, mai cu seamă în măsura în care acesta permite, prin iluzia imediatității, stabilirea unei relații cu divinul ce apelează cu parcimonie la *sacra*. În situația monopolizării relației cu divinul de

către o clasă sacerdotală, cei excluși de la discurs pot lua cuvântul în spațiul „alternativ” oferit de *signa*. Multiplele forme de mesianism sau milenarism țin de domeniul *signa*. Aici, antropologia religiei și fenomenologia experienței religioase cedează locul unei sociologii a refuzului, a așteptării și a eșecului (R. Bastide, G. Balandier, H. Desroches); repetarea ia forma unei așteptări fără sfârșit, iar dorința, pe cea a nerăbdării.

O. HERRENSCHMIDT

ARON R., 1967, *Les etapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris.

— DESROCHES H., 1969, *Dieux d'hommes*, Mouton, Paris - Haga.

— DOUGLAS M., 1966, *Purity and Danger*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *De la souillure*, Maspero, Paris, 1971).

— DUBOIS J., DUBOIS C., 1971, *Introduction à la lexicographie: le dictionnaire*, Larousse, Paris.

— DUMEZIL G., 1966, *La religion romaine archaïque*, Payot, Paris.

— DURKHEIM E., 1963, „Determination du fait moral” (1906), în *Sociologie et philosophie*, PUF, Paris.

— HEGEL G.W.F., 1954, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Gallimard, Paris.

— HERRENSCHMIDT O., 1979, „Sacrifice symbolique ou sacrifice efficace”, în M. Izard, P. Smith (ed.), *La fonction symbolique*, Gallimard, Paris.

— LEVI-STRAUSS C., 1962, *La pensée sauvage*, Plon, Paris.

— MAUSS M., 1968, (*Euvres*; t. I, *Les fonctions sociales du sacre*, Payot, Paris.

— TYLOR E.B., 1871, *Primitive Culture*, Londra.

— VAN DER LEEUW G., 1948, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phenomenologie de la religion*, Payot, Paris.

— WEBER M., 1970, *Le judaisme antique*, Plon, Paris.

RELIGII (ISTORIA ~LOR) ȘI ANTROPOLOGIE

Istoria religiilor și antropologia sunt mai mult decât apropiate. Strâns legate una de cealaltă, aceste două discipline se implică reciproc, fiecare fiind un punct de vedere asupra celeilalte în întregul ei. Nu putem trage concluzia că aceste domenii conexe se confundă. În schimb, punctele lor de contact apar ca niște puncte de articulare. Se pune atunci întrebarea: cum a ajuns istoria religiilor, având în vedere configurația ei actuală, să se suprapună peste problematica antropologiei?

Hinduismul, de pildă, corpus de credințe, doctrine și practici rituale, este indubitabil o religie; putem deci încerca să-i compunem istoria. Dar acest corpus este alcătuit din sisteme simbolice care au o importantă bine definită și își găsesc sensul în ansamblul sistemelor simbolice care fac din populația indiană o societate. Plasarea într-o perspectivă antropologică înseamnă abordarea religiei ca o „dimensiune a socialului” (astfel caracterizează J.-P. Vernant demersul lui M. Mauss [1987]). Dar aceasta nu înseamnă că religia este considerată doar în determinările ei sociale, nici că este redusă la calitatea ei de „proiecție a socialului” – ceea ce M. Izard și P. Smith (1979) reproșează funcționalismului. Aceste „obiecte”, că e vorba de religie sau de societate, impun celor care le studiază atitudini similare: în ambele cazuri este vorba doar de „celălalt”. Simpatia, compasiunea, admirația pentru „celălalt” nu pot și nu trebuie să se transforme în acea empatie imediată proprie indigenului sau adeptului. O religie, la fel ca și o societate, propune date factuale și un discurs indigen asupra acestor date. Istoricul religiilor, la fel ca antropologul, lucrează cu aceste date și cu acest discurs pentru a ajunge la o interpretare. Fără îndoială putem admite, la fel ca Izard și Smith, că ambiția și

impactul interpretării nu sunt aceleași pentru istoricul religiilor și pentru antropolog: istorică și hermeneutică pentru primul, ea se situează pentru cel de-al doilea în plan logic, punând în lumină *structuri* „în mare parte inconștiente”. Această diferență se estompează atunci când sistemele care formează o religie – legate explicit sau nu de alte sisteme simbolice – sunt percepute ca o realizare a „funcției simbolice”. Spre acest lucru țintesc cei ce nu se mulțumesc cu o simplă cunoaștere a religiilor, care s-ar reduce în cele din urmă la un catalog de teme (cum e cazul la M. Eliade). În plus, punctul de vedere antropologic este legitim pentru studiul culturii popoarelor care nu cunosc scrierea și pe care nu le putem studia decât prin observație directă. Acest lucru este valabil și pentru „civilizații” (precum cea din India, China sau Japonia, cu o istorie milenară), atunci când vrem să înțelegem sistemele lor simbolice. Problema specifică este însă alta: găsim într-adevăr în hinduism toate datele ce caracterizează India tradițională ca civilizație susceptibilă de a fi interpretată de antropologie? Sau altfel spus: în ce condiții putem ordona în jurul religiei, concepută ca ceva ce se pretează cel mai bine la interpretări, celelalte sisteme simbolice? Pentru hinduism răspunsul îl găsim ușor: el nu este doar o religie „în sens restrâns”, ci și totalitatea „valorilor” legate de practicile sociale și individuale stabilite. Unde se mută atunci frontiera dintre sensul restrâns și sensul larg? Luând în considerare toate formele de simbolism și lăsând la o parte limba (Sperber, 1974), cum putem circumscrie formele care țin de fenomenul religios?

Încercând să răspundă la această întrebare, Izard și Smith lasă să se întrevadă un răspuns restrictiv pe care nu îl formulează însă: religiile, spun ei, sunt niște „asamblaje de compoziție variabilă”, ale căror elemente constitutive – miturile, riturile, codurile morale etc. – pot să devină

autonome și să iasă din sfera religiosului. Dacă e adevărat că trebuie să ne ferim de amețeala dată de „întregul religios”, trebuie să ne punem, în mod necesar, întrebări asupra acestui liant care face din joncțiunea „întâmplătoare” a acestor elemente o religie. Altfel spus, care este *religio* al unei religii?

Spre deosebire de antropologie, care, în ciuda caracterului său „risipit”, păstrează proiectul definitoriu („înțelegerea unității omului social în multiplicitatea operelor sale”; Sindzingre, 1986), istoria religiilor nu dispune de o caracterizare liminară a obiectului său: definirea religiei este pentru ea nu un punct de plecare, ci o problemă „finală” (Sabbatucci, 1977).

Tradiția pe care se sprijină - și împotriva căreia se construiește - istoria religiilor este în primul rând cea a apologeticii creștine. Ea apare începând cu momentul în care se recunoaște că nu există o adevărată religie, pe de o parte, și, pe de altă parte, simulacre, eboșe, forme degenerate sau substitute ale acestei religii, ci există o pluralitate de religii care pentru istoric au aceeași însemnătate: ele se bazează pe texte a căror poveste o putem urmări, pe instituții specializate, pe proceduri de afiliere care îi desenează clar contururile.

Un pas decisiv s-a făcut în momentul când au trebuit luate în considerare societățile pe care ni le face cunoscute etnografia: există într-adevăr religii a căror dimensiune diacronică ne scapă; societăți în care elementul religios „pare difuz în ansamblul texturii sociale” (Vernant, 1987), aceste societăți nefiind în mod necesar „primitive”. Desigur, istoria religioasă a omenirii nu permite dispunerea formelor de religie, a tipurilor de „asamblaje” religioase, pe o linie care ar figura o evoluție (e arbitrar, așa cum o remarcă M. Auge [1982], să postulăm că „impersonalul preexistă personalului, forța preexistă autorității, magia preexistă religiei”).

Această conștientizare transformă „istoria religiilor” într-un fascicul de „științe religioase”, dintre care unele nu sunt decât aplicarea metodei istorice și psihologice a documentelor despre care se admite dinainte că sunt „religioase”, în timp ce alte metode de investigare sunt tributare unei antropologii puternic influențate de psihologie, teoria cunoașterii și lingvistică. Antropologia imprimă o dublă marcă studiului religiilor: impunându-i scopul de a ajunge la punerea în practică a criteriilor fenomenului religios și împovărându-l cu date care, prin cantitatea și diversitatea lor, fac acesta sarcină imposibil de îndeplinit. Nedefinit de antropologie, studiul religiilor îi oferă acesteia un contradar: dacă, în lumea modernă, „terenurile” etnografice dispar încetul cu încetul, domeniile fenomenului religios, adică problemele acestuia, nu încetează să apară; iar antropologiei îi revine sarcina de a le parcurge.

C. MALAMOUD

AUGE M., 1982, *Genie du păgânisme*, Gallimard, Paris.

— BIARDEAU M., 1981, *L'hindouisme, anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Paris.

— IZARD M., SMITH P (ed.), 1979, *La fonction symbolique*, Gallimard, Paris.

— SINDZINGRE N., 1986, „L'Anthropologie: une structure segmentaire?”, în *L'Homme: L'Anthropologie, Etat des lieux*, 97 - 98: 39 - 61.

— SPERBER D., 1974, *Le symbolisme en general*, Hermann, Paris.

— VERNANT J.

— P., 1987, „Les sciences religieuses entre la sociologie. Le comparatisme et l'anthropologie”, în *Cent ans de science religieuses en France*, Cerf, Paris.

REPREZENTĂRI (SISTEM DE ~)

Expresia „sistem de reprezentări” desemnează într-o

manieră generală ansamblul ideilor și valorilor proprii unei societăți. Aceste date sunt tratate de sociologie ca niște realități autonome, existând independent de ceea ce psihologii numesc „reprezentări” sau „imagini” mentale. Așadar, orice societate elaborează mai multe sisteme de reprezentări specializate: ale cosmosului, ale întregului social, ale magiei și vrăjitoriei etc. în spiritul indivizilor, asemenea sisteme nu sunt prezente decât incomplet și parțial conștient. De aceea se va vorbi de „reprezentări colective”, care pun în lumină atitudini intelectuale ale grupului și nu dispoziții mentale individuale. Această concepție antipsihologică a fost susținută mai ales de Durkheim și continuatorii acestuia.

Aceste fapte culturale nu sunt pur și simplu juxtapuse, ci formează sisteme. Astfel, clasificările speciilor naturale și ale grupurilor sociale, organizarea simbolică a spațiului și reprezentările corpului sunt concepute ca elementele interdependente ale unei reprezentări culturale a lumii. Insistând asupra acestui aspect sistematic, antropologia structurală a încercat să descrie principiile formale, pe care le atribuie unor dispoziții înnăscute ale spiritului uman. Datorită acestui fapt s-a revenit la dimensiunea psihologică pe care sociologii durkheimieni voiau să o elimine. Înțelegem astfel de ce folosirea expresiei „sistem de reprezentări” este azi cu totul ambiguă.

Realizarea descrierii etnografice trimite implicit la existența reprezentărilor colective; se admite așadar că organizarea și conținutul acestora depinde de mecanismele psihologice, dar acestea sunt rareori studiate ca atare, așa cum își propune antropologia cognitivă. La polul opus acesteia din urmă, antropologia așa-zis „simbolică” dezvoltată de C. Geertz și D. Schneider consideră sistemele de reprezentări ca o „realitate” autonomă, independentă de spiritele care o manipulează,

cu riscul de a considera propriile sale categorii analitice tot atâtea date empirice.

P. BOYER

DURKHEIM E., 1895, *Le regles de la méthode sociologique*, Alcan, Paris.

— GEERTZ C, 1983, *Local Knowledge. Further Essays în Interpretative Anthropology*, Basic Books, New York (trad. fr. *Savoir local, savoir global: les lieux du savoir*, PUF, Paris, 1986).

— LEVI-STRAUSS C, 1962, *La pensée sauvage*, Plon, Paris.

REZIDENTĂ

În aceeași măsură ca și filiația sau alianța, rezidenta este un element al sistemului de înrudire. Ea determină constituirea de unități domestice și de grupuri locale, aceasta pentru că orice cuplu, după căsătorie, trebuie să rezolve următoarea problemă: unde să locuiască? Unul dintre cei doi soți - care dintre ei? - va trebui să meargă în locuința celuilalt. Sau poate trebuie ca acest cuplu să-și afle rezidenta în altă parte decât acolo unde locuia unul sau altul din soți înainte de căsătorie? Regulile de rezidentă ridică probleme diferite, conform tipului de filiație existent.

Pentru regimul de filiație uniliniară, rezidenta patrilocală constă în instalarea cuplului în locuința tatălui soțului; se va vorbi de asemenea de rezidentă virilocală, pentru a semnală variațiile legate de locul de rezidentă, variații care pot merge de la locuința tatălui, până la locuința autonomă a soțului, plasată într-un loc ce depinde de autoritatea paternă (excepție făcând cazul în care soțul a avut, înainte de căsătorie, o rezidentă independentă în care soția îl urmează). Atunci când filiația patrilineară este asociată acestei reguli, grupurile locale reunesc tați și fii, femeile fiind singurele care-și părăsesc familiile. Rezidența matrilocală, sau uxolocală, se definește prin instalarea

cuplului în locuința părinților soției, fiind cel mai adesea asociată unei filiații matriliare. Acest tip de rezidență, deși în armonie cu filiația matriliară, poate fi o sursă de instabilitate în cazul în care intră în contradicție cu alți factori, precum acela al regimului funciar, al autorității, al puterii politice, al organizării economice, factori ce intervin în evoluția grupurilor locale. Familiile extinse ale populației navajo sunt organizate în jurul femeilor din ramura genealogică și al soților acestora, însă, la moartea celei mai vârstnice femei, familiile se dezintegrează, formându-se unități noi, mai restrânse. La populația bamba din Zambia, grupul matriloc al căpeteniei este instabil, aceasta deoarece ginerii, după mai mulți ani de muncă în casa socrului, pot pleca și se pot instala în altă parte; atunci când nu există avere de transmis mai departe, ei se alătură bărbatului ce deține poziția de autoritate. Concurența între grupuri se înscrie în cadrul unui clientelism parental și poate anima, fatalmente, situații de conflict între tată și unchiul matrilateral în ce privește drepturile asupra copiilor. Locuirea în casa unchiului matrilateral al soțului este numită avunculocală; ea decurge uneori din transmiterea de bunuri dinspre unchiul matrilateral către nepot. Copilul trobriandez (Melanezia) e crescut de tatăl său, însă, căsătorindu-se, el va trebui să locuiască în satul unchiului său matrilateral; chiar fără a forma alături de acesta din urmă o familie extinsă, el îi va moșteni averea.

În aceste societăți cu filiație matriliară, soțul și soția trăiesc împreună, în vreme ce frații și surorile sunt separați. Există și situații intermediare: la populația yao din Malawi, după ce se căsătorește, fratele mai mare rămâne în grupul format din surorile sale și soții acestora, asigurând în cadrul acestui grup funcția de autoritate, în vreme ce frații mai mici locuiesc în regim matriloc. Populația nayar din sud-vestul Indiei oferă o soluție

extremă; frați și surori locuiesc împreună, în vreme ce soțul (al cărui rol este foarte șters) și amanții trebuie să viziteze soția. În cazul populației dobu, soluția este mixtă, soții locuind alternativ la părinții soției și în casa unchiului matrilateral al soțului; vorbim astfel de o rezidență bilocală. Situația opusă poate fi întâlnită în cazurile de filiație matrilineară asociate cu rezidenta patrilocală, cazuri legate adesea de un mod de transmitere a bunurilor pe care bărbații încearcă să le dea mai degrabă fiilor decât nepoților. Moștenirea trece din tată în fiu, iar unchiul nu păstrează decât câteva drepturi asupra nepotului. Regimul matrilinear persistă datorită exogamiei de clan sau de neam, însă grupul de unificare pierde din puterea sa politică și rituală. Ne aflăm astfel într-un punct de joncțiune: societatea poate aluneca către patrilinearitate sau poate adopta un regim de filiație biliniar prin constituirea progresivă a unui grup local agnatic de filiație patrilineară. Populația biliniară yako din Nigeria are rezidență patrilocală și moștenește pământul pe linie paternă, primindu-și însă bunurile mobile din partea matriclanului.

Oricare ar fi tipul de filiație, modalitatea de corezidență suportă transformări legate de ciclul de evoluție al grupurilor domestice: acestea, supuse mai întâi unei reguli rezidențiale destul de stricte, își pot schimba apoi locul de rezidență, câștigând în acest fel mai multă independentă. În fine, există cazuri în care ginerele, înainte de a se instala, împreună cu soția, într-un mod autonom, trebuie să locuiască în casa socrilor și să lucreze pentru aceștia vreme de mai mulți ani (serviciu marital).

Problema alegerii rezidente se pune în mod diferit în situația filiației nediferențiate, situație compatibilă cu toate modalitățile de rezidență. Societățile moderne, dar nu numai ele, cunosc modalitatea neolocală, conform căreia cuplul se instalează în altă parte decât în locuința

părinților unuia dintre cei doi soți, uneori foarte departe de aceștia. Atunci când un tip de-rezidentă e asociat unei filiații cognatice, se poate vorbi de o modificare patrisau matrilineară, putându-se însă face referire și la o situație de unifiliație. Maorii din Noua Zeelandă au un mod de rezidentă „optativ” pentru grupurile teritoriale, *hapu*, din care fac parte strămoșii lor bilaterali. Mulți fiind cei ce aleg *hapu-ul* tatălui, acesta adună laolaltă un anumit număr de agnați, fără însă a constitui prin aceasta un grup patrilinear. W.H. Goodenough (1955) a arătat felul în care, în aria malaezo-polineziană, raportul cu pământul asociat alegerii rezidentei joacă un rol considerabil în maniera de constituire a grupurilor cognatice sau uniliniare.

Se poate conchide că tipologia clasică este inadecvată analizei rezidentei în societățile cognatice, și încă și mai inadecvată pentru cea a societăților organizate în „case”, în care toate modalitățile pot fi întâlnite și în care alegerea rezidentei, în principiu liberă, poate deveni uneori o miză. Ibanii din Borneo atribuie copiii familiei la care locuiește cuplul în momentul nașterii acestora; batakkii din Sumatra adună în marile lor case mai multe familii aliate, atât donatori, cât și receptori de femei. Unele situații pun în evidență presiunile ce se exercită asupra familiei conjugale atunci când i se pune problema alegerii locului de rezidentă. Aceste tensiuni sunt legate de o miză adesea exterioară relațiilor de înrudire. Astfel, în Franța, în zonele rurale, e abuziv să vorbești despre rezidentă patrisau matrilocală, în măsura în care moștenirea este cea care determină locul de-rezidentă. Noțiunea de „rezidentă”, deși se referă la sistemul de înrudire, îi este în același timp exterioară datorită implicațiilor sale politice, economice și rituale; în consecință, tipologiile formale sunt uneori insuficiente pentru a da seamă de realitatea observată.

E. COPET-ROUGIER

FIRTH R., 1957, „A Note on Descent Groups în Polynesia”, în *Man*, 57: 4 - 8. - FOX R., 1967, *Kinship and Ad. exfi ZB iiz ctw Anthropological Perspective* Penguin Books Harmondsworth (trad. fr. *Anthropologie de la parenté*, Gallimard, Paris, 1972).

— GOODENOUGH W.H., 1955, „A Problem în Malayo-Polynesian Social Organization”, în *American Anthropologist* 57: 71 - 83; „Residence Rules”, în *Southwestern Journal of Anthropology* 12: 22 - 37.

— LEVI-STRAUSS C., 1984, „Clan, lignee, maison”, în *Paroles données*, Plon, Paris: 189 - 241.

— MURDOCK G.P. 1949, *Social Structure*, The Free Press, New York (trad. fr. *De la structure sociale*, Payot, Paris, 1972).

— RADCLIFFE-BROWN A.R., FORDE D., 1950, *African Sitems of Kinship and Marriage*, Oxford University Press, Oxford (trad. fr. *Sistemes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, PUF, Paris, 1953).

— SCHNEIDER D., GOUGH K. (ed.), 1961, *Matrilineal Kinship*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles.

RICHARDS Andrey Isabel

Andrey I. Richards s-a născut la Londra (1899), într-o familie de funcționari și universitari; înainte de a se dedica antropologiei, studiază științele naturii. Cercetător de teren, A.I. Richards a lucrat mai ales în nordul Rhodesiei și Zambia (bemba: 1930 - 1931, 1933 - 1934, 1957), în Africa de Sud (tswana din Transvaalul de nord: 1939 - 1940) și în Uganda, unde, între 1950 și 1955 conduce East African Institute of Social Research (Makerere Collège, Kampala), fondat în 1948. În 1962 întreprinde împreună cu E.R. Leach un studiu asupra unui sat din Essex. Cariera de profesor a lui A.I. Richards s-a desfășurat la London School of Economics (1937, apoi 1944 - 1950), la Universitatea din Witwatersrand, Johannesburg (1938) și la Cambridge

(1956), unde fondează în 1962 și conduce până la pensionare (1967) Centre of African Studies. A.I. Richards a murit în 1984 la Cambridge.

Atât în cadrul Colonial Office (1941), cât și ca secretar al Colonial Social Science Research (1944), A.I. Richards s-a străduit să obțină implicarea puterilor politice britanice în dezvoltarea cercetării antropologice. Împreună cu E.E. Evans-Pritchard, R. Firth și I. Schapera, ea aparține primei mari generații de cercetători formați la Londra de B. Malinowski, primele ei lucrări înscriindu-se explicit în curentul așa-zis funcționalist.

Studiul populației bemba din Rhodesia ocupă un loc central în opera sa, care vizează în primul rând faptele economice și condițiile de viață, mai ales alimentația și nutriția, așa cum arată importanta monografie pe care a consacrat-o acestei societăți în 1939. Cercetările lui A.I. Richards asupra căsătoriei la populația bemba (1939, deja citat; 1940, 1950) au jucat un rol important în dezvoltarea reflecției asupra înrudirii matriliare; în același fel, lucrările asupra inițierii tinerelor fete bemba (1956) au contribuit la dezvoltarea problematicii ritualului ca act integrat în totalitatea câmpului social și ca suport pentru simboluri. Luând în considerare situațiile de schimbare economică și socială, A.I. Richards a insistat asupra caracterului ireductibil complex și compozit al organizațiilor sociale africane, ce nu pot fi explicate printr-o abordare totalizantă, considerată a fi schematică și a face abstracție de istorie.

MARION ABELES, M. IZARD

1932, *Hunger and Work in a Savage tribe: A Functional Study of Nutrition among the Southern Bantu*, Routledge, Londra. 1939, *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia: An Economic Study of the Bemba Tribe*, Oxford University Press, Londra. 1940, *Bemba Marriage and Modern Economic Conditions*, Rhodes-

Livingstone Institute, Livingstone. 1950, „Some Types of Family Structure among the Central Bantu”, în A.R. Radcliffe-Brown, D. Forde (ed.), *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, PUF, Paris, 1953). 1956, *Chisungu: A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia*, Faber & Faber, Londra. 1966, *The Changing Structure of a Ganda Village: Kisozi, 1892 - 1952*, East African Publishing House, Nairobi. 1959 (ed.), *East African Chiefs: A Study of Political Development in Some Uganda and Tanganyika Tribes*, Faber & Faber, Londra.

LA FONTAINE J.S. (ed.), 1972, *The Interpretation of Ritual: Essays in Honour of A.I. Richards*, Tavistock, Londra.

RIT

Ritul se înscrie în viața socială prin refacerea circumstanțelor care determină repetarea efectuării lui. El se caracterizează prin proceduri a căror aplicare o prescrie cu scopul de a marca situația pe care însăși intervenția sa o definește în bună parte. Procedurile rituale sunt mai mult paradoxale decât semnificative, întrucât ritul își propune să ducă la îndeplinire o sarcină și să producă un efect folosindu-se de anumite practici de captare a gândirii care să o facă pe aceasta să „creadă” în el și mai puțin să-i analizeze sensul. Prin aceasta, fără să existe însă excludere reciprocă, ritul se distinge de serbări, ceremonii, celebrări etc, manifestări cu încărcătură simbolică ce se raportează la eticheta privată sau publică. Dacă ritul se înserează în asemenea manifestări, el constituie în general momentul forte în jurul căruia se organizează ansamblul ramificației ceremoniale, ansamblu ce poate fi astfel calificat ca „ritual”. Ritul nu se mărginește la fenomenul religios; mai degrabă acesta nu se poate lipsi de el, întrucât se manifestă prin el și își

revendică exclusivitatea punerii lui în practică. Ca și diferitele forme de artă care îi sunt adesea asociate sau care își au originea în ele, riturile sunt creații culturale special elaborate, presupunând articularea actelor, a vorbirii și a reprezentărilor unui număr mare de persoane, de-a lungul generațiilor. Nu putem spera să lămurim dezarmanta complexitate a riturilor decât încercând să ajungem până la principiile elaborării lor. Fără să vadă astfel lucrurile, tradiția antropologică, în ciuda descrierilor și analizelor care îi explorează toate fațetele și cu toată varietatea abordărilor teoretice, a ajuns să acumuleze comentarii și să propună clasificări îndoielnice în loc să formuleze adevăratele date ale problemei. În „Finalul” lucrării *l’homme nu* (1972), Lévi-Strauss propune (în sfârșit) studierea „ritualului în sine și pentru sine, pentru a înțelege prin ce anume acesta se constituie ca obiect distinct al mitologiei” și „pentru a-i determina caracteristicile proprii”. După comparativismul evoluționist al lui J.G. Frazer, în care efectul de refracție reciprocă imputat miturilor și riturilor din lumea întreagă face ca ansamblul pe care acestea îl constituie să apară ca fiind expresia unui stadiu al gândirii, principalii reprezentanți ai școlii durkheimiene (R. Hertz, H. Hubert și M. Mauss) au propus analizarea anumitor mari categorii de practici rituale (sacrificiu, rugăciune, rit funerar, practică magică etc), interesându-se de reprezentările care se leagă de acestea. Dar primul care a adus o contribuție memorabilă la studiul elaborării propriu-zise a ritualurilor a fost A. Van Gennep, prin identificarea grupului de rituri numite „de trecere”. Pornind de la acestea, el pune în evidență modalități care, indiferent de conținuturile semnificative de ordin social sau simbolic, se succedă după o logică universal aplicată. Riturile de trecere separă indivizi sau grupuri de un anumit statut pentru a le atașa altuia. Între aceste două momente (separare, agregare)

faza centrală reprezintă un fel de *no man's land* în care se acumulează procedurile cele mai deconcertante – rituri de inversare, de moarte, de reînviere – sau alte transmutații bazate pe coduri simbolice variate. În felul acesta se poate vedea cum riturile operează schimbarea, și mai puțin o exprimă sau o semnifică; fabricând o nouă persoană prin recurgerea la diverse puneri în scenă, ele trec peste adeziunea actorului principal sau a asistentei, pentru că totul, în noul statut, va aminti fără încetare de eficacitatea ritului. Nici scoala funcționalista engleză, nici scoala franceză a lui M. Griaule nu s-au angajat pe calea mai sus pomenită. Concepute să reflecte organizarea socială sau pe cea a miturilor, riturile, trimitând mereu la altceva, n-au făcut niciodată, spre deosebire de alte mari domenii, obiectul unei specializări strict etichetate în cadrul cercetării antropologic e, chiar dacă opere remarcabile precum cea a lui E.E. Evans-Pritchard au contribuit masiv la rafinarea cunoașterii proceselor mentale în cauză.

Începând cu anii '60, autori ca M. Glückman, V.W. Turner, T.O. Eidelman, realizând că fenomenele rituale depășeau cu mult funcțiile în care erau cantonate, au căutat în ele expresia funcțiilor sociologice sau psihologice latente, încărcate de o afectivitate pe care instituțiile rituale aveau rolul să o analizeze. Urmând această tendință confuză ce-l putea expune unor acuze de intelectualism, Lévi-Strauss, în „Finalul” deja citat, își prezintă propria teorie: prin fărâmițarea și repetiția ce caracterizează procedurile sale, ritualul „hrănește iluzia că putem coborî spre originile mitului, că putem ajunge la continuitate plecând de la discontinuități”; e vorba totuși aici de o „tentativă extremă”, de o „supunere consimțită a gândirii la servituțile vieții”. Există o opoziție între continuitatea vieții și discontinuitatea gândirii, între caracterul „rece” al riturilor și un caracter „cald” al cursului lucrurilor. Riturile sunt „reci” prin faptul că

desfășurarea lor este o punere în evidență a mecanismelor de funcționare a experiențelor singulare. Prin opoziție, sunt „calde” experiențele trăite, care pot uneori reconcilia servituțile vieții și ale gândirii. Faptul că, așa cum scrie Lévi-Strauss, „ritualul are întotdeauna o latură maniacă și disperată” nu trebuie să ne facă să uităm că mania și disperarea sunt afecțiuni ale gândirii: rugăciunea, de pildă, mimând un ecou absent, are menirea să redea speranța și să permită vieții să continue. Piedici pentru gândire, suporturi pentru simulări și purtătoare de iluzii, fascinante prin folosirea magiilor artei, riturile captivează și capturează spiritul pentru a-l face să fie conform cu experiența tradițională care constituie punctul de plecare în elaborarea acestora. Este totuși cert că etnologul nu poate spera să surprindă partea „caldă” a lumii fără să riște să se afunde în confuzii, decât dacă se bazează mai întâi pe cunoașterea laturii „reci” a acesteia. Înainte de a oferi mărturii, el trebuie să înțeleagă.

Astfel, o dată schițată specificitatea riturilor, constatăm că ele se organizează în sisteme. Ocurența unui rit e destinată să se repete de fiecare dată când **r** capar circumstanțele care o comandă. Avem aici un principiu fundamental și universal de elaborare a riturilor. Prin urmare, unul și același rit modificat va răspunde la variații sensibile în contextele circumstanțiale, concepute totuși ca asemănătoare sau apropiate. Două contexte care se opun net în cadrul aceluiași decupaj temporal vor solicita apelul la două ritualuri puternic contrastante, atât în proceduri, cât și în simbolismul folosit. Circumstanțelor date le corespund rituri care formează un sistem; circumstanțelor definite după un alt decupaj evenimentțial le pot răspunde alte rituri, care vor depinde de raporturile sistematice dintre ele, însă nu și de riturile dintr-un alt sistem.

Decupajul temporal se poate face prin referire la un calendar astronomic sau după un *comput* biologic legat de

destinul individual. În primul caz am putea avea de-a face, de pildă, cu un ciclu de rituri sezoniere marcând diferitele momente ale anului și privind ansamblul colectivității. În cel de-al doilea, vom avea așa-numitele rituri ale „ciclului vieții” (naștere, căsătorie, moarte). În ambele cazuri, ordinea succesiunii diferitelor ritualuri e definită de calendarul în cauză. Acestor rituri periodice li se opun rituri ocazionale care intervin neprevăzut, sub constrângerea „evenimentelor”; prin definiție, aceste rituri nu se desfășoară după o ordine prestabilită. Circumstanțele susceptibile să provoace aplicarea ritualurilor ocazionale pot să privească atât viața colectivă (secetă, epidemie, război etc), cât și viața individuală (sterilitate, boală, naștere de gemeni, nefericire, litigiu etc).

Avem astfel, ca o primă schemă, patru serii de circumstanțe universale apte să determine elaborarea diferitelor sistemelor rituale, fondate pe opoziția dintre societate și în divid, pe de o parte, și dintre recurentă și ocurentă singulară, pe de altă parte. Fiecare cultură dezvoltă inegal și diferit aceste posibilități care implică anumite opțiuni ideologice. Riturile periodice intervin atât în celebrarea întoarcerii manifestărilor pozitive, cât și în înfruntarea unei crize previzibile sau pentru a consfinți ineluctabilul. Riturile ocazionale, însă, nu intervin în mersul lucrurilor, limitându-se la a pregăti riposta pentru eventuale accidente sau la a marca surprizele fericite. Riturile care privesc viața colectivă apelează la indivizi ca la niște actori sociali, în timp ce în riturile cu destinație individuală îi pun la dispoziție persoanei, prin identitatea ei fizică, afectivă și intelectuală, o scenografie colectivă. În fine, culturile asociază diferit anumite aspecte ale unui sistem ritual cu anumite aspecte ale altui sistem ritual. Inițierea bărbaților tineri se înserează adesea în ciclul sezonier, în cadrul căruia ea poate juca un rol major, după

modelul rolului pe care-l joacă în ciclul de viață al celor implicați; în multe regate africane, etapele vieții regelui marchează marile momente ale ritualurilor colective; în liturgia catolică, sărbătorile anuale se succedă după etapele vieții terestre și după parcursul eschatologic al lui Cristos.

Toate aceste dimensiuni trebuie avute în vedere când se pune problema interpretării unui rit: semnificația aceleiași operații rituale (sacrificiu, transă etc.) sau a aceluiași simbolism poate varia după cadrul punerii lui în practică; să notăm în acest sens că s-a încercat prea des sistematizarea interpretărilor în locul punerii în valoare, mai întâi, a coerentei elementelor constitutive ale unui sistem dat. Multe dezbateri sterile asupra sensului ce trebuie dat unuia sau altuia din aspectele ce țin de rituri ar putea fi evitate, dacă ne-am da seama că în elaborarea scenariilor pe care lucrăm s-au folosit paradoxuri productive, nu doar la nivelul operațiilor sensibile care pun capcane gândirii, ci și în concepția de ansamblu a sistemelor rituale. De pildă, situarea Crăciunului în conjuncție aproximativă cu solstițiul de iarnă sau a Paștelui la venirea primăverii viza integrarea în ordinea creștină a lumii a păgânismului care trebuia abolit, manifestările sale fiind obliterate prin apropiere. Într-un alt registru, tranzițiile brutale impuse de riturile de trecere nu sunt însoțite de accesul privilegiat la un secret pentru simplul motiv că acest secret reprezintă „adevărul” ritului: el impune supunere celor care îl duc mai departe. Astfel aplatizate, ritualurile își pierd caracterul misterios sau straniu, pentru a nu mai fi altceva decât efectele unui joc cu dublă finalitate, bazat pe falsificarea evidenței.

P. SMITH

BEIDELMAN T.O., 1966, „Swazi Royal Rituals”, în *Africa*, XXXVI (4): 373 - 405.

— EVANS-PRITCHARD E.E., 1956, *Nuer Religion*,

Clarendon Press, Londra.

— FRAZER J.G., 1911 - 1915, *The Golden Bough*, 12 vol., Macmillan, Londra (trad. fr. *Le rameau d'or*, 4 vol., Robert Laffont, Paris, 19811984).

— GLÜCKMAN M., 1963, *Order and Rebellion în Tribal Africa*, Cohen & West, Londra.

— HERTZ R., 1928, *Melanges de sociologie religieuse et de folklore*, Alcan, Paris.

— IZARD M., SMITH P. (ed.), 1979, *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Gallimard, Paris.

— KUPER H., 1947, *An African Aristocracy. Rank among the Swazi*, Oxford University Press, Londra.

— LEVI-STRAUSS C., 1971, *L'homme nu (Mythologiques, t. IV)*, Plon, Paris. - mAuăă M., 1968 - 1969, (*Euvres*, 3 vol., Editions de Minuit, Paris).

— TURNER VW., 1967, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca - New York. 1968, *The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, Gallimard, Paris, 1972).

— VAN GENNEP A., 1909, *Les rites de passage*, Nourry, Paris.

RIT DE TRECERE

Expresia „rit de trecere” a fost folosită pentru prima dată de A. Van Gennep (1909). În opinia lui, fiecare individ traversează mai multe statute pe parcursul vieții sale, iar tranzițiile sunt adesea marcate de rituri diversificate elaborate de la o societate la alta. Nașterea constituie prilejul primului rit de trecere. Copilăria poate fi divizată sau nu în mai multe stadii, însă accesul la vârsta adultă este cel care e cel mai adesea însoțit de rituri, zise de inițiere. Căsătoria face și ea parte din riturile de trecere, ca și promovarea la statutul de viitoare mamă în timpul

sarcinii, la statutul de mamă după naștere, la fel în cazul statutului de tată, acesta din urmă fiind, în general, mai puțin marcat în context decât cel al mamei. Moartea e ultimul rit de trecere, având ca scop acela de a conferi defunctului noi proprietăți, care îi vor permite sau nu viitoare tranzacții cu cei în viață. Există și alte rituri de trecere care însoțesc accederea la un statut profesional, religios, politic sau de alt gen. Din punct de vedere formal, toate aceste rituri prezintă o structură ternară ce asociază, potrivit lui Van Gennep, o fază de separare, în care individul părăsește starea sa anterioară, o fază de latentă, în care individul se află între cele două statute, și o fază de agregare, în care persoana își dobândește noul statut. Cele trei fraze sunt diversificat elaborate în funcție de riturile de trecere care, fie individuale, fie colective, redefinesc toate statutele și rolurile. Aceste rituri, numeroase în micile societăți „tradiționale”, tind către o oarecare diferențiere în societățile moderne și industriale. M. Glückman (1962) remarcă faptul că, în cazul societăților tradiționale, una și aceeași persoană poate juca mai multe roluri, riturile servind la determinarea fiecărui rol, în vreme ce, în societățile moderne, un individ nu joacă în general decât un singur rol. Riturile de inițiere au constituit obiectul celor mai atente tentative de teoretizare. Psihologi precum J.M.W. Whiting (1958) sau B. Bettelheim (1954) au încercat și ei să interpreteze riturile nașterii, primul din perspectiva necesității de a-l separa pe băiat de mamă, cel de-al doilea afirmând că, prin circumcizie și excizie, se urmărește satisfacerea, doar pentru o singură dată, a dorinței inconștiente de a fi și de celălalt sex, fapt care, intrat în rit, permite apoi o veritabilă identificare sexuală. În legătură cu această teorie, J. Pouillon (în Bettelheim, 1971) remarcă faptul că ea ține mai degrabă de proiecție decât de analiza etnologică. Interpretările mai apropiate de sociologie, în

circulație la ora actuală, nu mai privesc ritul doar din perspectivă a eficacității sale simbolice, ci ca discurs, sau ca metadiscurs, pe care societatea îl elaborează despre ea însăși, atât prin exegezele pe care le oferă celor interesați, cât și prin actele pe care le realizează (Turner, 1967).

J.-C. MULLER

BETTELHEIM B., 1954, *Symbolic Wounds. Puberty Rites and the envious Male*, The Free Press, Glencoe, Illinois (trad. fr. *Les blessures symboliques. Essai d'interpretation des rites d'initiation*, Gallimard, Paris, 1971).

— GLÜCKMAN M., 1962, *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester University Press, Manchester.

— TURNER V.W., 1967, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Rituals*, Cornell University Press, Ithaca - New York.

— VAN GENNEP A., 1909, *Rites de passage*, Nourry, Paris.

— WHITING J.M.W., KLUCKHON R., ANTHONY A., 1958, „The Function of Male Initiation Ceremonies at Puberty”, în: Maccoby E.E., Newcomb T.M., Hartley E.L. (ed.), *Readings in Social Psychology*, Henry Holt, New York.

RIVERS William Halse Rivers

Psiholog și antropolog britanic, născut în 1864 la Luton (Kent), William Halse Rivers își începe cariera ca medic la Londra, înainte de a se angaja în cercetări de psihologie experimentală. Începând cu anul 1897, predă la Universitatea din Cambridge apoi, din 1902, la St. John's College. În 1898, participă ca psiholog la expediția din strâmtoarea Torres, expediție condusă de A.C. Haddon, în cadrul căreia aplică insularilor unele teste senzoriale. Din acel moment se orientează definitiv spre antropologia socială și se dedică unor cercetări de teren la

populația totas (1902, sudul Indiei), apoi, în 1908 și 1914, în Melanezia. În 1915, revine parțiala psihologia experimentală și se preocupă de terapia traumatică a războiului. Moare în 1922, la Cambridge.

De la începutul carierei sale de antropolog, Rivers preconizează statistica genealogică (tehnica pe care o utilizează în studiile sale asupra eredității comportamentelor) la rangul de unică metodă științifică, permițând accesul fără risc la terminologia parentală. Descoperirile lui L.H. Morgan, cum-ar fi cea a distincției dintre sistemele descriptive și sistemele clasificatorii, ca și perspectiva sa puternic marcată sociologic îl îndepărtează de căile deschise de antropologia religioasă prin opera lui E.B. Taylor și J.G. Frazer. El vede în terminologiile și atitudinile parentale reflexul fidel sau reminiscența unor forme de căsătorie azi dispărute, fără a fi capabil să înțeleagă limitele metodei sale genealogice. În 1909, A.L. Kroeber, susținut de A.R. Radcliffe-Brown, atacă virulent reconstrucțiile sale conjecturale, tributare școlii evoluționiste, dând prioritate dimensiunilor psihologice și lingvistice ale nomenclurii parentale. Rivers își apără punctul de vedere în lucrarea *Kinship and Social Organisation* (1914), în care oferă mai cu seamă o justificare teoretică a operei sale celei mai cunoscute, *The History of Melanesian Society*, apărută în același an.

Ca urmare a participării sale în 1908 la expediția Percy Sladen Trust în Melanezia și Polinezia, Rivers intră în faza difuzionistă a carierei sale. „Convertirea”, după cum el însuși o numește, coincide formal cu momentul discursului prezidențial la secțiunea de antropologie a British Association for the Advancement of Science (1911) și îl inspiră pentru al doilea volum al *The History of Melanesian Society*. Acest reviriment marchează în opera antropologică a lui Rivers limita dintre două perioade, cea dintâi fundată pe aplicarea metodei genealogice, cea de-a

doua marcată de fascinația exercitată asupra lui de difuzionismul radical, la modă pe atunci. Începând cu anul 1916, Rivers semnalează comunității antropologice importanta tezelor lui Freud, însă modalitatea sa de aplicare a ideilor psihanalitice rămâne incompletă, din pricina respingerii teoriilor freudiene despre pulsivitatea sexuală și refulare și în ciuda adoptării entuziaste a noțiunii de „inconștient” (Pulman, 1986).

Rivers a suscitât numeroase polemici între apărătorii săi, din ce în ce mai puțin numeroși, și reprezentanții noii școli britanice, Radcliffe-Brown și mai ales B. Malinowski. Prestigiul care-l aureola în timpul vieții în Anglia nu a rezistat prea mult în Statele Unite. Azi el este citat mai ales ca inventator al metodei genealogice. Monografia sa consacrată populației *todas* își păstrează valoarea etnografică, însă studiile asupra înrudirii, ca și analizele sistemelor sociale melaneziene și-au pierdut orice credibilitate. Din punct de vedere istoric, Rivers rămâne totuși fondatorul antropologiei britanice.

B. JULLERAT

1900, „A Genealogical Method of Collecting Social and Vital Statistics”, în *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 30: 74 - 82. 1906, *The Todas*, Macmillan, New York - Londra. 1914, *The History of Melanesian Society*, Cambridge University Press, Cambridge; *Kinship and Social Organization*, Constable, Londra. 1920, *Instinct and the Unconscious*, Cambridge University Press, Cambridge. 1923, *Conflict and Dream*, Routledge - Harcourt, Londra - New York. 1924, *Medicine, Magic and Religion*, Routledge - Harcourt, Londra - New York; *Social Organization*, Routledge - Harcourt, Londra - New York. 1926, *Psychology and Ethnology*, Routledge - Harcourt, Londra - New York.

HADDON A.C., BARTLETT F.C., 1922, „William Halse

Rivers Rivers, M.D., F.R.S. With a Bibliography Compiled by Ethel S. Fegan, în *Man* 22: 97 - 107. - LANGHAM I., 1981, *The Building of British Social Anthropology. W.H.R. Rivers and His Cambridge Disciples in the Development of Kinship Studies, 1898 - 1931*, D. Reidel Publishing Co, Dordrecht - Boston - Londra.

— PULMAN B., 1986, „Aux origines du debat ethnologie/psychanalyse: W.H.R. Rivers (1864 - 1922)”, în *L'Homme* 100: 119 - 142. - SLOBODIN R., 1978, *W.H.R. Rivers*, Columbia University Press, New York.

RIVET Paul

Antropolog francez, Paul Rivet se naște în 1876 la Wasigny (Ardeni). După studii liceale la Nancy, Paul Rivet urmează École du Service de Santé Militaire din Lyon, scoală pe care o absolvă în 1897. În 1901, însoțește ca medic și naturalist misiunea franceză însărcinată să măsoare în Ecuador un arc de meridian. Pe parcursul celor cinci ani pe care-i petrece în țările andine, se arată preocupat de arheologie, lingvistică, antropologie fizică și etnologie; adună cu acest prilej importante colecții de istorie naturală. La întoarcerea sa în Franța, în 1906, se transferă la Museum National d'Histoire Naturelle. Descoperindu-și adevărata vocație, Rivet părăsește armata și începe să lucreze la laboratorul de antropologie al muzeului. Americanistul se afirmă odată cu publicarea, în 1912, a primei sale lucrări, consacrată Ecuadorului. În timpul războiului e mobilizat ca medic militar. În 1919, își reia cercetările, consacrate mai ales domeniului american: limbile amerindiene, metalurgia precolumbiană, vechea populație a Americii. În 1925 întemeiază, împreună cu L. Levy-Bruhl și M. Mauss, Institut d'Ethnologie de pe lângă Universitatea din Paris.

În 1929, Rivet este numit profesor de antropologie la Museum și director la Musée d'Ethnographie de la Trocadero, atașat catedrei sale. Cu ocazia Expoziției

universale din 1937, bătrânul Trocadero cedează locul palatului Chaillot, iar una din aripile acestuia din urmă va adăposti Musée de l'Homme, loc în care Rivet va aduna, cu ajutorul G.H. Riviere, colecțiile de antropologie fizică și etnologie de la Museum și cele de la fostul Musée d'Ethnographie (1938).

Militant socialist și antifascist, prieten cu Léon Blum, Rivet este revocat, după armistițiul din 1940, de regimul de la Vichy, fiind nevoit să părăsească Franța. Refugiat în America Latină, fondează acolo Institutul de Etnografie din Bogotá și, la México, Institutul Francez din America Latină.

La întoarcerea sa în Franța, în 1944, Rivet își reia postul de director al Musée de l'Homme, ca și activitățile politice. Moare la Paris în 1958.

D. LEVINE

1912 și 1922 (coaut. R. Verneau), *Ethnographie ancienne de l'Equateur*, Gauthier-Villars, Paris; 1929, *Sumeriens et Océaniens*, Société de Lingvistique, Paris. 1929 (coaut. H. Labouret), *Le royaume d'Arda et son evangelisation au XVIIe siècle*, Institut d'Ethnologie, Paris. 1943, *Les origines de l'homme américain*, Les Editions de l'Arbre, Montreal (ediție revizuită și adăugită, Gallimard, Paris, 1957). 1946 (coaut. H. Arsandaux), *Mettallurgie precolombienne*, Institut d'Ethnologie, Paris. 1951 - 1956 (coaut. G. de Crequi-Montfort), *Bibliographie des langues aymara et kicua*, 4 vol., Institut d'Ethnologie, Paris. 1954, *Cites maya*, Albert Guillo, Paris.

— RIVET P (ed.), „L'Espece humaine”, în L'Encyclopédie française, 7, Larousse, Paris.

ROHEIM Geza

Psihanalist și antropolog maghiar, Geza Roheim s-a născut la Budapesta în 1891. E considerat pionierul antropologiei psihanalitice. După primirea premiului Freud pentru psihanaliză aplicată, se angajează în verificarea

tezei lui B. Malinowski, care susținea inexistența complexului lui Oedip în societățile matriliare. Între 1928 și 1931, călătorește din Somalia până în Arizona (la indienii yuma), trecând prin Australia centrală (populațiile aranda, pitjantara, pintupi și luritja) și insulele Normanby din Noua Guinee. Observațiile lui Roheim, completate de o ședere printre indienii navajo în 1947, se ridică împotriva ideilor lui Malinowski privitoare la „viața sexuală a primitivilor”. Ele se sprijină pe o metodă specifică de culegere a datelor (analiza lapsusurilor, a înjurăturilor, a jocurilor de copii, a viselor etc).

Rămânând fidel ideologiei freudiene, Roheim a substituit perspectivei filogenetice din *Totem and Taboo* o perspectivă ontogenetică asupra culturii: din violența exercitată de adulți asupra nou-născutului rezultă traumatisme ce determină evoluția psihică a acestuia și modul său de socializare. Fiecărui grup uman îi corespund practici educaționale specifice și, în consecință, o traumă ontogenetică predominantă, traumă ce dă seamă de trăsăturile de personalitate preponderente și de formațiunile culturale specifice unui anumit grup uman. Tendința lui Roheim de a privilegia problematica preedipiană (revine mereu la fantezmele arhaice și la scena originară) se datorează în mod clar influenței teoriilor despre copii ale lui M. Klein. Această tendință va fi criticată de G. Devereux, care-i va reproșa și faptul de a nu fi analizat îndeajuns fenomenele de transfer inerente situațiilor de teren. Roheim se exilează în Statele Unite în 1938, iar în 1953 moare la New York, oraș în care fondase revista *Psychoanalysis and the Social Sciences*.

M. MOISSEFF

1930, *Animism, Magic and the Divine King*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr.

U animisme, la magie et le roi divin, Payot, Paris, 1988). 1934, *the Riddle of the Sphinx, or Human Origins*,

The Hogarth Press, Londra (trad. fr. *L'enigme du Sphinx*, Payot, Paris, 1976). 1943, „The Origin and Function of Culture”, în *Nervous and Mental Disease Monographs*, 69, New York (trad. fr. *Origine et fonction de la culture*, Gallimard, Paris, 1972). 1945, *The eternal Ones of the Dream: A Psychoanalytic Interpretation of Australian Myth and Ritual*, International Universities Press New York (trad. fi *HBros phalliques et symboles maternels dans la mythologie australienne, essai d'interpretation psychanalytique d'une culture archaïque*, Gallimard, Paris, 1970). 1950, *Psychoanalysis and Anthropology. Culture, Personality and the Unconscious*, International Universities Press, New York (trad. fr. *Psychanalyse et anthropologie. Culture, inconscient, personnalité*, Gallimard, Paris, 1967).

1974, *Children of the Desert*; t. I, *The Western Tribes of Central Australia*, Harper & Row, New York. 1988, *Children of the Desert*; t. II, *Myths and Dreams of the Aborigines of Central Australia*, University of Sydney, Sydney.

DADOUN R., *Geza Roheim et l'essor de l'anthropologie psychanalytique*, Payot, Paris, 1972. – MUENSTERBERGER W. (ed.), *Man and His Culture. Psychoanalytic Anthropology after „Totem and Taboo”*, Harper & Row, New York, 1969 (trad. fr. *L'Anthropologie psychanalytique depuis „Totem et Tabou”*, Payot, Paris, 1976).

RURALE (SOCIETĂȚI ~)

Puțini antropologi numesc „rurale” populațiile pe care le studiază. Totuși, putem considera că majoritatea acestora sunt rurale și nu „primitive”.

Se admite în general faptul că „lumea rurală” se caracterizează printr-o relativă autonomie față de formele de organizare socio-economică dominante care-i sunt exterioare (societăți feudale, tributare, statale, coloniale,

capitaliste, socialiste etc). Aceste forte diferite operează „punții” sau „prelevări” asupra ruralității, prin manipulări politice în numele „întoarcerii” unor servicii, servicii ce variază atât în conținut, cât și în eficacitate (protecție religioasă, securitate, dezvoltare etc). Prin aceasta, ruralitatea se distinge atât de societățile „primitive” (izolate, cvasiautarchice), cât și de societățile urbane și industriale (Redfield, 1956).

Au fost evidențiate și alte caracteristici ale ruralității, toate alcătuind un soi de „ideal-tip” al acesteia (Mendras, 1976):

- Grupul domestic este structura de producție centrală, iar familia este modul dominant de organizare socială;

- Agricultura (asociată uneori cu creșterea animalelor și artizanatul) acordă o importanță decisivă raporturilor cu pământul (fie în forma funciară și patrimonială, fie în cea simbolică și religioasă);

- E vorba de societăți de „intercunoaștere” (M. Maget); satul este forma lor cea mai răspândită;

- „notabilitățile” joacă un rol de mediere esențială între colectivitatea rurală și societatea în ansamblul ei.

Se observă faptul că aceste trăsături, deși extrase pe baza analizelor societăților rurale occidentale, pot fi aplicate majorității societăților rurale ale lumii a treia, atât celor precapitaliste sau precoloniale, cât și celor contemporane.

„*Economie primitivă și ruralitate* încercând să redefinească bazele antropologiei economice, M. Sahlins a elaborat noțiunea de „mod de producție domestic”, aplicată atât grupurilor de vânători-culegători, cât și unui număr de comunități de agricultori (Sahlins, 1981): grupul domestic (familia), bazat pe diviziunea sexuală a muncii, susține acest mod de producție; producția acestuia este orientată spre valoarea de uz, schimburile cu exteriorul

sunt limitate la satisfacerea necesităților, redistribuirea este regula schimburilor interne, înrudirea structurează relațiile sociale. Până la acest nivel de generalitate nu există nicio diferență (în afară de cea a absentei unei „puncții”) între economiile „epocii de piatră” evocate de Sahlins și economiile medievale europene descrise de istorici (Duby, 1973). C. Meillassoux (1975) îi reproșează pe bună dreptate lui Sahlins că a adunat laolaltă în aceeași categorie societăți foarte diferite. El rezervă termenul de „mod de producție domestic” societăților agrare (chiar cerealiere), în acest scop introducând însă, într-un mod destul de arbitrar, două condiții: absența prelevărilor și caracterul puțin determinant al schimburilor cu exteriorul. Or, o mare parte a societăților rurale precoloniale sau precapitaliste care ar putea aparține modului de producție domestic erau obligate să plătească un „tribut”, așadar pare imposibil să determinăm pragul dincolo de care schimburile cu exteriorul devin indispensabile reproducerii sociale; orice economie rurală realizează schimburi, dovedindu-se în același timp capabilă să supraviețuiască unei întreruperi a acestora.

Putem astfel formula două ipoteze:

Printre economiile agrare „tradiționale”, unele erau esențialmente economii de „autosubzistentă” (considerate deci a fi cele mai „primitive”), în vreme ce altele erau integrate într-un sistem mai larg, adesea asociat cu organizarea statală, considerate ca atare ca fiind cele mai „rurale”; e vorba însă aici de un continuum, iar formele de organizare socială internă nu sunt în mod necesar diferite din punctul de vedere al structurii.

În toate cazurile, grupul domestic stă la baza producției agricole, fapt ce implică raporturi de producție întemeiate pe vârstă și sex, ce se pot însă combina cu alte raporturi de producție (și nu e vorba doar de sclavie sau șervie), precum și cu raporturi externe de extorcare.

Ruralitate și economie de piață

Fără îndoială „noii agricultori” occidentali (tehnicieni, antreprenori și gestionari), apăruiți între 1950 și 1970, au vestit „moartea țăranului” (Mendras, 1984). Însă în alte părți ale lumii, ruralitatea rămâne forma socio-economică dominantă, chiar dacă legăturile cu societatea în totalitatea ei s-au schimbat. Conectarea la „economia-lume” (F. Braudel) a făcut ca de-acum înainte prelevarea să fie realizată cu ajutorul unor mecanisme economice (problema schimbului inegal). „Misterul” funcționării unei economii rurale în context capitalist, mister pe care Ceaianov a încercat cel dintâi să-l risipească, rezidă în următorul fapt: explozia economiei monetare, articularea cu piața mondială, dominația aparatului birocratic al statului, iată o serie de elemente care au afectat toate societățile agrare ale lumii, or nu e mai puțin adevărat faptul că funcționarea internă a economiilor rurale continuă să nu fie impulsionată exclusiv de interesul profitului, ea neputând fi cu adevărat gestionată de către instituțiile politico-economice naționale.

După unele păreri, tocmai prin acest decalaj se explică exploatarea țăranilor din lumea a treia, formă modernă a „acumulării primitive”: modul de producție capitalist subordonează modurile de producție anterioare (Ray, 1971). Sau, o altă explicație, reproducerea cu cele mai mici cheltuieli a forței de muncă este lăsată pe seama economiei domestice rurale (Meillassoux, 1975). Alții, dimpotrivă, văd aici un efect al rezistenței economiei rurale, care ar refuza să se lase „capturată” și s-ar refugia în producția de subzistentă și în „economia afectivă”.

În miezul acestor teze pare să stea dihotomia sector de subzistentă/sector de schimburi monetare. Economia domestică și sătească de subzistentă s-ar opune radical economiei de piață (culturi comerciale și bazate pe retribuirea muncii). De fapt, societățile rurale

contemporane, de oriunde ar fi ele, conjugă și combină producția consumată și producția vândută de piață conform unor modalități deosebit de subtile și complexe.

Pentru a înțelege această complexitate e preferabil să disecăm unitatea „ruralitate” pentru a distinge în cadrul ei o diversitate de raporturi de producție sau de „forme de producție” (Chevalier, 1982), care antrenează relații diferențiate cu capitalismul, capitalism care, la rândul lui, nu este uniform; între aceste forme, „mica producție de mărfuri” (agricultură familială pe suprafețe mici) reprezintă versiunea de departe cea mai răspândită, care corespunde perfect unui mod de producție domestic parțial integrat economiei de piață.

Practici și valori în privința punțiilor și intervențiilor din exterior, accentul a fost pus fie pe pasivitatea și inerția rurală (stereotip clasic), fie pe capacitatea de revoltă (Wolf, 1974). În realitate, practicile efective nu sunt de genul „totul sau nimic”; ele se bazează pe „strategiile eschivei” (Olivier de Sardan, 1984) sau pe „formele cotidiene de subzistență” (Scott, 1986).

Pornind de la multiplicitatea comportamentelor individuale, ca și de la convergența acestora, se încearcă formularea unei logici rurale, distinctă de logica societății capitaliste sau de logica birocratică, fapt ce ar permite sesizarea distanței dintre practicile țărănești reale și cele pe care instituțiile naționale ar dori să le introducă. Astfel, Căutarea securității” ar permite interpretarea strategiilor rurale (Scott „după cum „logica subzistentei” poate clarifica atât fenomenul producției alimentare pentru consumul propriu, cât și cel al producției în vederea vânzării sau al celei temporar retribuite (Olivier de Sardan, 1984).

Într-adevăr, în spatele unei metalogici rurale, acționează, împreună sau alternativ, logici multiple (economice, tehnice, sociale, simbolice etc.) (Olivier de

Sardan, 1984). Când vorbim despre logici rurale e absolut necesar să abordăm nivelul normelor și valorilor. Astfel, J. Scott descrie o „economie morală” a ruralității, perceptibilă prin intermediul unei serii de instituții puse „în slujba” securității și care asigură un minimum de redistribuire și solidaritate (Scott, 1976). Mecanismele de prestare și redistribuire pe care Polanyi (1944) le-a identificat cel dintâi ca fiind în contrast cu economia de piață, caracteristice economiilor tradiționale, sunt astfel încrustate în practicile sociale non-economice.

În momentul în care se trece de la practici economice la norme culturale, cercetarea relațiilor constante, invariabile, dintre acestea devine periculoasă. În această privință, afirmarea existenței unor „valori rurale” amintește uneori de dihotomiile sociologiei începutului de secol (Durkheim, Weber); reluate și dezvoltate de Parsons și Redfield, axează pe opoziția dintre tradiție și modernitate, *ascription* și *achievement*, solidaritate și individualism, ruralitate și urbanitate. Or, studiul ruralității implică distanțarea de ideologia „ruralistă”, care transformă societățile rurale, oricum deosebite de societățile urbane industriale, în negativul (ieri devalorizat, azi valorizat) al acestora din urmă. Autonomia societăților rurale trebuie și ea relativizată: urbanizarea și subproletarizarea galopantă a lumii a treia, ca și multiplele legături dintre lumea rurală și lumea urbană ne împiedică să privim societățile rurale din sud ca pe niște „rezerve” de țărani într-un moment în care, în nord, aceștia au dispărut. Antropologul ce studiază comunitățile rurale nu mai poate pretinde azi că are ca obiect de studiu societăți „tradiționale”.

J.P. OLIVIER DE SARDAN

CHEVALIER J.M., 1982, *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin and Cult in Eastern Perú*, University of Toronto Press, Toronto.

— DUBY G., 1973, *Guerriers et paysans*, Gallimard, Paris.

— MEILLASSOUX C., 1975, *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, Paris.

— MENDRAS H., 1976, *Sociétés paysannes*, Armand Colin, Paris; 1984, *La fin des paysans, suivi d'une réflexion sur la fin des paysans vingt ans après*, Actes-Sud, Arles.

— OLIVIER DE SARDAN J.

— P., 1984, *Les sociétés songhayzarma; chefs, guerriers, esclaves, paysans...* Karthala, Paris.

— POLANYI K., 1944, *The Great Transformation*, Rinehart, New York (trad. fr. *La grande transformation*, Gallimard, Paris, 1983).

— REDFIELD R., 1956, *Peasant Society and Culture*, University of Chicago Press, Chicago.

— REY P.P., 1971, *Colonialisme, neo-colonialisme et transition au capitalisme. L'exemple de la «Comilog» au Congo-Brazaville*, Maspero, Paris.

— SAHLINS M. (1972), *Stone Age Economics*, Aldine, Chicago - Atherton (trad. fr. *âge de Pierre, âge d'abondance. U économie des sociétés primitives*, Gallimard, Paris, 1976).

— SCOTT J., 1976, *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence în Southeast Asia*, Yale University Press, New Haven - Londra; 1986, „Everyday Forms of Peasant Resistance”, în *The Journal of Peasant Studies*, 13 (2): 5 - 35. - SHANIN T., 1971, *Peasants and Peasant Societies*, Penguin Books, New York.

— WOLF E., 1974, *Les guerres paysannes auXXe siècle*, Maspero, Paris.

S

SACRIFICIU

Sacrificiul este un tip de rit a cărui universalitate a reținut foarte devreme atenția antropologilor, astfel încât,

mai ales prin E.B. Tylor (1870), W. Robertson Smith (1880), H. Hubert și M. Mauss (1899), studiile despre sacrificiu, descriptive sau teoretice, particulare sau comparative, ocupă un loc central în cercetările de antropologie religioasă. Lucrările marilor întemeietori de școală citați mai sus inaugurează un nou stil de cercetare asupra sacrificiului, datorită grijii lor de a compara rituri sacrificiale provenind din diverse culturi și de a le studia dintr-o perspectivă sociologică. Astăzi, oricât de mult ar fi fost criticate, în centrul dezbaterii se află mai ales tezele dezvoltate de Hubert și Mauss în „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice” (1899). Să amintim două dintre definițiile sacrificiului date de Hubert și Mauss: „Sacrificiul este un act religios care, prin consacrarea unei victime, modifică starea persoanei morale care îl îndeplinește sau a anumitor obiecte de care ea este interesată” (1968) și „Sacrificiul este pentru profan un mijloc de a comunica cu sacrul prin intermediul unei victime” (1968).

Cea mai mare parte a materialelor pe care Hubert și Mauss le-au utilizat provin din domeniul indian. Mauss a dobândit esențialul cunoștințelor sale despre vechea Indie și a avut acces la cele câteva texte vedice cunoscute în acea vreme în Europa datorită legăturilor sale cu marele indianist S. Levi, al cărui elev și prieten a fost. În 1898, Levi, la cererea lui Mauss, a publicat o monografie (care se mai bucură încă de autoritate) despre „sacrificiul solemn” ai cărui officianți sunt brahmanii. Prin lectura textelor vedice, Hubert și Mauss au descoperit o civilizație ale cărei valori esențiale erau construite chiar în jurul actului sacrificiului. În plus, speculațiile „doctorilor” indieni arătau că riturile sacrificiale, în interiorul unei societăți, formau un tot coerent. Prin urmare, ele ofereau reflecției o materie bogată pentru construirea unei tipologii riguroase a sacrificiilor. Hubert și Mauss au înțeles că, pentru a propune o teorie a sacrificiului, trebuiau comparate nu

Igrupuri de fapte formate artificial" (aşa cum procedaseră Tylor şi Robertson Smith), ci „sisteme naturale de rituri”. A doua sursă a lor au fost textele biblice, pe care le-au utilizat, totuşi, mai puţin decât pe Vede.

Tylor şi Robertson Smith au avut curajul să compare exemple de sacrificii preluate din civilizaţii diferite, ceea ce le-a adus omagiul lui Hubert şi Mauss, însă metoda pe care au utilizat-o pentru a realiza această comparaţie le-a atras numeroase critici. Tylor a imaginat „o geneză a formelor sacrificiului” potrivit căreia ar fi apărut întâi un „sacrificiu-dar”, apoi un „sacrificiu-omagiu”, urmate de forme şi mai evolute, ritul eliberându-se progresiv de toate componentele magice şi dobândind o formă pură, în care actul sacrificiului se identifică cu un demers de renunţare şi de abnegaţie. O asemenea teorie, admit Hubert şi Mauss, „descrie bine fazele dezvoltării morale a fenomenului”, însă nu explică mecanismul său. Robertson Smith, analizând ritualuri tribale practicate în civilizaţia arabă preislamică, şi-a axat reflecţia pe legătura substanţială care se stabileşte între membrii unui trib datorită consumării în comun a victimei sacrificiale. Sprijinindu-se pe teoriile din epoca referitoare la totemism, el a lansat ipoteza că această formă de consumare rituală ar putea permite atât înţelegerea semnificaţiei mesei totemice, cât şi degajarea fundamentelor actului sacrificial. După ce au amintit tot ceea ce îi datorau acestui mare teoretician, Hubert şi Mauss, mai întâi în „Eseu...”, apoi într-un studiu ulterior (1906), au încercat să arate că principala eroare a lui Robertson Smith îşi are originea în chiar principiul metodei sale. Ținând seama de sărăcia surselor sale documentare, acest autor ar fi trebuit să presimtă că „orice încercare de realizare a unei cronologii comparate a sacrificiilor arabe, ebraice sau a altora pe care le studia îl duce inevitabil la eşec” (1968). El nu a putut să aprecieze acest risc pentru că nu a reuşit să

ia o atitudine critică față de prejudecata doctrinară a școlii evoluționiste potrivit căreia a explica faptele sociale înseamnă „a le grupa în mod genealogic”, în funcție de raporturile de analogie pe care crezi că „le percepi între ele” (1899). Așa cum a arătat Lévi-Strauss, această critică este una dintre cele mai lucide care au fost formulate vreodată împotriva evoluționismului sociologic și, în special, împotriva manierei sale de a trata instituțiile apărute în diferite epoci istorice și în diferite regiuni ale lumii ca „proiecții împrăștiate în prezent” ale unor „stadii ipotetice ale evoluției spiritului uman” (1973). Stabilind aceste lucruri, trebuie să spunem că din mai multe pasaje ale „Eseului” reiese cu claritate că Hubert și Mauss nu au urmat întotdeauna regulile metodei pe care o recomandau și că au regroupat adesea în același tip, pe baza unor simple raporturi de analogie, practici sacrificiale foarte eterogene sau care nu aveau „acest nucleu” comun (același „mecanism”) pe care ei pretindeau că îl percep. În prefața sa la o culegere de texte despre sacrificiu în Grecia antică, M. Detienne a demonstrat că, în ciuda tuturor aserțiunilor sale, „Eseul” (mai ales în paginile în care este vorba despre tema „zeului sacrificat”) rămâne tributار teoriilor evoluționiste (Detienne, Vernant, 1979). Susținând ideea că animalul ucis în timpul mesei totemice nu este decât un fel de zeu sacrificat, Robertson Smith încerca să demonstreze că noțiunea de sacrificiu al zeului există, în germene, în religiile cele mai rudimentare. Hubert și Mauss au încercat să dezvăluie presuposițiile ideologice ale acestei teze. Totuși, la sfârșitul lucrării, ei enunțau o problemă în care noțiunea de sacrificiu al zeului devine mai importantă decât cea de sacrificiu *pentru* zeu. Desigur, acești autori subliniau faptul că o asemenea noțiune nu putea să apară decât în formele cele mai recente ale instituției. Marea majoritate a cititorilor „Eseului” nu au observat deloc că punctul de vedere al lui Robertson Smith

și cel al lui Hubert și Mauss (împreună cu cel al lui Durkheim) nu sunt atât de îndepărtate pe cât ar părea la prima vedere. A plasa sacrificiul zeului la începutul sau la sfârșitul procesului înseamnă, în ambele cazuri, așa cum arată Detienne, a admite că ideea de abnegație și de renunțare este „ideea-fortă” în jurul căreia au putut să se aranjeze riturile sacrificiale.

În epoca în care a apărut „Eseul”, ceea ce se putea cunoaște despre riturile sacrificiale practicate de societățile „primitive” se reducea la foarte puțin, pe când astăzi dispunem de o documentație considerabilă. Scrise pornind de la datele obținute în urma anchetelor de teren desfășurate de-a lungul mai multor decenii în diferite regiuni ale lumii, aceste lucrări (pentru Africa: Griaule, 1940 și 1948; E.E. Evans-Pritchard, 1956; Middleton, 1960; Lienhardt, ne-au făcut să descoperim bogăția sistemelor sacrificiale ale societăților de tradiție orală. Din aceste „sisteme naturale de rituri”, „complete” și nedeformate „de interpretări infidele”, pe care Hubert și Mauss au încercat să le surprindă prin intermediul textelor vedice și biblice, anumite texte ale literaturii etnografice ne dau exemple magnifice.

Cele câteva pagini pe care Lévi-Strauss le-a consacrat *în la pensée sauvage* analizei sacrificiului, care se bazează în primul rând pe lucrările lui Evans-Pritchard, ne vor ajuta să caracterizăm mai bine acest aspect al mecanismului sacrificiului pe care Hubert și Mauss, în lipsa unor documente destul de precise despre rituri, nu au putut să îl exploreze și a cărui aducere la lumină ar fi fost imposibilă fără contribuția etnologilor. Orice rit sacrificial, spune Lévi-Strauss, are ca finalitate instaurarea unui raport „între doi termeni polari – dintre care unul este sacrificatorul, iar celălalt este divinitatea – între care, la început, nu există omologie și nu există niciun fel de raport” (1962).

Sacrificiul nu poate să obțină acest rezultat decât prin intermediul „unei serii de identificări succesive care pot să se facă în două sensuri [...], de la beneficiarul sacrificiului la sacrificator, de la sacrificator la victimă, de la victima sacralizată la divinitate, sau în ordine inversă” (Lévi-Strauss, 1962).

Cum se actualizează în riturile societăților de tradiție orală aceste procedee de identificare? Aceasta este întrebarea care a reținut, recent, atenția anumitor etnologi africaniști. Din perspectiva unei lucrări recente (Cartry, 1987), putem să remarcăm punctele în care teoria lui Hubert și Mauss nu reușește să facă distincțiile esențiale. Lucrarea citată reflectă mai ales insuficiența teoriilor în privința naturii legăturii care se stabilește între cel care face sacrificiul și victimă.

„Îl numim beneficiar al sacrificiului pe subiectul care dobândește avantajele sacri ficiului sau care îi suportă efectele” (Hubert, Mauss, 1968). Ei precizează că ceea ce beneficiarul va dobândi în acest fel implică pentru el „o schimbare de stare”, un fel de „transformare religioasă” a statutului său. Asemenea enunțuri sunt cu adevărat vagi, însă am fi nedrepti dacă am reduce ideea pe care o au cei doi antropologi despre acest rol la aceste formule. Contextul ne arată cu destulă claritate că termenul care le-a servit drept model era cel de *yajamana*, acel personaj care, în faza pregătitoare (*diksa*) a anumitor rituri sacrificiale din India brahmanică, trebuia să fie supus unei întregi serii de tratamente care urmăreau transformarea corpului său „profan” în „corp sacri-ficial”, făcându-l „demn să fie ofrandă pentru zei” (Biardeau, Malamoud, 1976). În sistemele sacrificiale pe care le studiază africaniștii, reperarea unui rol asemănător cu cel al beneficiarului sacrificiului impune recurgerea la alte concepte decât cele de corp sacrificial sau de corp oferit zeilor. Dintre problemele cu care africaniștii se confruntă

în legătură cu acest aspect al ritului sacrificial, putem să enumerăm cel puțin trei pentru rezolvarea cărora ideile lui Hubert și Mauss nu sunt de niciun folos. 1) „Subiectul” pentru care este făcut un sacrificiu este reprezentat, adesea, de o rudă, însă acest tip de reprezentare implică pentru reprezentant o transformare a persoanei sale, la fel de importantă ca cea pe care o va suporta ruda absentă, dar care nu este, obligatoriu, de aceeași natură. Există aici două aspecte ale noțiunii de „beneficiar al sacrificiului”, a căror teorie urmează a fi făcută. 2) Poziția de beneficiar al sacrificiului este ocupată, adesea, de un grup (familie, ramură, grup rezidențial sau grup politic). Acest fapt nu este specific doar Africii și, așa cum am fi putut să ne așteptăm, el este examinat de Hubert și Mauss. Totuși, se constată că ei nu îi consacră nicio dezvoltare specială, mulțumindu-se să admită fără demonstrație noțiunea de „grup-subiect”. Această lacună a teoriei ne surprinde, cu atât mai mult cu cât ei nu puteau să nu știe că sacrificiul brahmanic, „chiar când permite sau cere participarea unui mare număr de persoane”, este socotit întotdeauna în textele vedice a fi „faptul unui *yajamana* unic” (Biardeau, Malamoud, 1976) și nu al unei colectivități. Alte sisteme sacrificiale surprind în alt mod figura plurală a sacrificatorului; Hubert și Mauss lasă problema în suspensie. 3) în Africa există numeroase cazuri de sacrificiu în care „beneficiarul” efectelor ritului nu este o persoană, ci un „lucru”; Hubert și Mauss menționează acest caz. Ca exemple de „lucruri” asupra cărora se exercită efectul principal al ritului, în aceste sacrificii pe care le numesc „obiective”, ei citează casa beneficiarului sacrificiului, câmpul său, râul peste care trebuie să treacă, jurământul pe care trebuie să-l presteze, alianța pe care o încheie. Confrunțați cu acest tip de sacrificiu, africanii nu pot să se mulțumească să spună, la fel ca Hubert și Mauss, că „lucrul” pentru care se face sacrificiul este

întotdeauna o entitate care ține „mai mult sau mai puțin direct” de persoana celui care face sacrificiul. Adesea, un detaliu al practicii sacrificiale (alegerea victimei, tipul de moarte ales etc.) ne lămurește asupra naturii lucrului în chestiune. La nueri, riturile de separare legate de incest implică sacrificii. Ghicind efectul metaforic care era văzut ca o particularitate a ritului la nivelul modului de împărțire a victimei, Evans - Pritchard a putut să arate că în asemenea rituri nu o stare individuală trebuia transformată, ci un raport care apăruse între două grupuri de rude din cauza incestului.

Am putea să arătăm că ceea ce se spune în *Eseu* despre alte forme de identificare sacrificială - mai ales cele care se referă la cuplul victimă - divinitate - nu este de prea mare utilitate pentru analizarea realităților africane. Hubert și Mauss au stabilit într-un mod strălucit că pot fi descoperite afinități între practici sacrificiale „care prin natura obiectului și a rezultatelor lor par să fie într-un totu opuse” (1968). Ei au intuit primii că dispozitivele sacrificiale *a priori* puțin asemănătoare pot să aibă moduri de funcționare identice. Principala critică ce li se poate aduce ar fi aceea că ei nu au examinat îndeaproape aceste jocuri ale identificărilor. Sacrificiul aduce în scenă diferite personaje, precum și o serie de entități prin intermediul cărora aceste personaje trebuie să intre în relație. Urmărind în detaliu toate momentele acestui proces, vom observa că nu putem să-l descriem menținând ficțiunea unei corespondențe între cutare sau cutare funcție realizată în mecanismul sacrificiului (funcții de sacrificator, de victimă și de destinatar) și personajul - sau entitatea - pe care a trebuit să-l socotim la început reprezentantul funcției, însă pe care nu-l vom regăsi ca atare în derularea sacrificiului. De fapt, tocmai acest joc al deplasării rolurilor reprezintă obiectul propriu-zis al unei cercetări asupra sacrificiului. Indianiștii au produs deja câteva studii

remarcabile consacrate acestui subiect (C. Malamoud), iar specialiștii din alte arii culturale acționează într-o perspectivă asemănătoare. Aprofundarea acestui tip de logică a permis degajarea articulațiilor rămase nepercepute care unesc sacrificiul și alte forme instituționale ce uzează de categoria sacrului cum ar fi, de exemplu, posesia rituală (Zempleni, în Cartry, 1987) sau regalitatea (de Heusch, 1986; Adler, în Cartry, 1987).

M. CARTRY

BIARDEAU M., MALAMOUD C, 1976, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, PUF, Paris.

— CARTRY M. (ed.), 1987, *Sous la masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique noire*, PUF, Paris.

— DETIENNE M., VERNANT J.

— P (ed.), 1979, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris.

— DURAND J.-L., 1986, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne, Essai d'anthropologie religieuse*, La Découverte, Paris - Roma.

— DURKHEIM E., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris.

— EVANS-PRITCHARD E.E., 1956, *Nuer Religion*, Clarendon Press, Oxford.

— GRIAULE M., 1940, „Remarques sur le mecanisme du sacrifice dogon”, în *Journal de la Société des Africanistes*, X: 127 - 130. (1948) 1975, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmel*, Fayard, Paris.

— DE HEUSCH L., 1986, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Gallimard, Paris.

— HUBERT H., MAUSS M., 1899, „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, reluat în Mauss M., (Euvres, t. I, Editions de Minuit, Paris, 1968.1906, „Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux”, reluat în Mauss M., op. cit., 1968. - LEVI-

STRAUSS C, 1962, *La pensée sauvage*, Plon, Paris. 1973, *Anthropologie structurale*, II, Plon, Paris.

— LEINHARDT R.G., 1961, *Divinity and Experience. The Religion of Dinka*, Oxford University Press, Londra.

— MIDDLETON J., 1960, *Lugbara Religion, Ritual and Authority among an African People*, Oxford University Press, Londra.

— SMITH ROBERTSON W., 1894 (1889), *Lectures on the Religion of the Semites*, Black, Edinburgh.

— TYLOR E.B., 1871, *Primitive Culture*, Murray, Londra (trad. fr. *La civilisation primitive*, Reinwald, Paris, 1876 - 1878).

SACRU

A vorbi despre sacru înseamnă a vorbi atât despre un cuvânt, cât și despre o noțiune și, mai mult, a te întreba dacă în spatele acestui cuvânt există o noțiune reperabilă, pe care antropologia să o poată utiliza astăzi.

Se impune aici o scurtă readucere în discuție a lucrării *Formes élémentaires de la vie religieuse* (Durkheim, 1912), fie și doar pentru faptul că multe dintre întrebările ulterioare ale cuvântului „sacru” se raportează la această lucrare. Or, termenul acoperă în această carte noțiuni foarte distincte, cu variații de sens care rezumă foarte bine, după părerea lui F. Isambert (1982), evoluția școlii durkheimiene la începutul secolului.

Găsim la Durkheim definiția - deja prezentă, sub o formă mai nuanțată, la W. Robertson Smith - conform căreia lucrurile sacre ar fi „cele pe care interdicțiile le protejează și le izolează”; în același context, lucrurile profane sunt „cele cărora li se aplică aceste interdicții și care trebuie să rămână la distanță de primele”. În acest fel, se constituie un cuplu ai cărui termeni sunt definiți prin ei înșiși și, în egală măsură, prin relația care îi unește, ajungându-se la o definiție a sacrului pe care caracterul său structural o apropie de ceea ce susțineau H. Hubert și

M. Mauss în analiza făcută sacrificiului. De fapt, această definiție nu joacă niciun rol în textul lui Durkheim, pentru că vedem apărând mai târziu o alta, preluată din lucrările lui Hubert și Mauss despre magie. Sacrul – sau, mai curând, ilustrarea sa australiană, totemul – este *o mână*, o forță care se regăsește în fiecare dintre ființele totemice. Australianul face experiența acesteia în timpul sărbătorilor, în așa fel încât sacrul nu mai este acum un concept analitic de tip structural, ci o realitate transcendentă pe care omul o experi-mentează. Nu suntem departe de sacru ca manifestare a *mysterium tremendum et fascinans* despre care ne vorbește R. Otto (1932), reluat, în parte, de M. Eliade (1957) și R. Caillois. Nu doar australianul, ci orice om poate să întâlnească sacrul, pentru că această transcendentă nu este alta, ne asigură autorul, decât societatea însăși, în măsura în care îi transcende pe cei care o compun. Opoziția sacru – profan devine aici opoziția dintre social și individual. Sacrul nu este foarte departe de ceea ce T. Parsons, în întreaga sa operă, și L. Dumont, în ultima sa carte (1983), numesc „valori”. Astfel, el se apropie de revelația lui *communitas* ca opusul lui *societas* care, potrivit lui V.W. Turner (1969), se împlinește în ritual. În cartea lui Durkheim, sacrul va fi, rând pe rând, un concept analitic, o realitate transcendentă care poate să fie experimentată sau socialul opunându-se individualului, tot atâtea noțiuni prezente în mod izolat în texte anterioare sau ulterioare, fie că termenul de „sacru” este sau nu utilizat.

Studiul lui Hubert și Mauss despre sacrificiu, din care s-a inspirat Durkheim, reprezintă o contribuție originală adusă școlii franceze de sociologie. Acești autori arată că sacrificiul, cel puțin în India veche, pune în joc o mișcare de tipul du-te-vino și, având dificultăți în desemnarea punctului său de plecare și al punctului său de sosire, ei utilizează, printre altele, cuvintele „profan” și

„sacru”. De fapt, aceste cuvinte contează prea puțin, pentru că mișcarea rituală are mai multă importanță decât punctele între care se desfășoară, care nu sunt nimic altceva decât *semnificanți zero*, pentru a relua expresia lui Lévi-Strauss (1950). Confrunțați, ca și maorii vorbitori de hau, cu dificultatea de a explica o mișcare, Hubert și Mauss utilizează și ei un semnificat zero, cuvântul „sacru”. Fără îndoială, cuvântul „sacru” poate fi utilizat cel mai bine astăzi chiar în acest sens. În acest caz, el ar fi un termen *convențional* care ar permite schițarea unei tipologii a ritualului, cu condiția să nu vedem în schema lui Hubert și Mauss decât un tip ritual printre altele.

Problema pusă de această acumulare de sensuri pentru același cuvânt pare clară. Fără îndoială, nimic nu ne împiedică să descoperim că există, în anumite societăți, ființe sau obiecte protejate prin intermediul unor interdicții, însă ar însemna să mergem prea departe dacă am presupune că acestea sunt suficient de coordonate pentru a forma un domeniu circumscris pe care să îl numim sacru. Pe urmă, nimic nu ne împiedică să constatăm că sacrificiul sau alte ritualuri pun în scenă o mișcare și nimic nu ne împiedică să dăm un nume punctelor extreme ale parcursului descris în acest fel. În sfârșit, nimic nu ne împiedică să vorbim despre domeniul lucrurilor sociale sau, mai bine, despre „valori”. Putem adăuga, de asemenea, un alt domeniu „sacru”, acela a cărui experiență e făcută de omul religios, înțelegând că, în această privință, sociologul are puține lucruri de spus dacă vrea să evite reducerea acestei experiențe la cea a socialului, așa cum a procedat Durkheim. Însă, există un anumit pericol în identificarea tuturor acestor domenii cu *sacru*, fiindcă aceasta presupune o topografie a religiosului (și, într-un mod mai general, a reprezentărilor) care poate fi, uneori, realizată, însă care nu poate fi stabilită *a priori*. De exemplu, H. Bouillard (1974) a arătat,

pe urmele lui P Mus, că produsul sacrificiului din India nu este sacrul a cărui experiență o are credinciosul hindus.

Deci, sacrul va fi fost, la fel ca și totemul, o noțiune compusă, formată prin juxtapunerea mai multor noțiuni despre care s-a crezut prea repede că ar fi inseparabile.

Însă este posibil să izolăm fiecare dintre aceste noțiuni și, poate, după modelul analizei lui Lévi-Strauss în legătură cu totemismul, să ne întrebăm dacă aceste conexiuni făcute în grabă nu formează un element printre altele în cadrul unei tipologii a manifestărilor religiosului care rămâne de alcătuit.

D. CASAJUS

BOUILLARD H., 1974, „La categorie du sacre dans la science des religions”, în Castelli E. (ed.), *Le sacre. Études et recherches*, Aubier-Montaigne, Paris.

— DUMONT L., 1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Le Seuil, Paris.

— ELIADE M., 1957, *Das Heilige und das Profane: vom Wesen des Religiösen* [Aus dem Französischen übertragen], Rowohit Taschenbuchverlag, Hamburg (trad. fr. *Le sacre et le profane*, Gallimard, Paris, 1965).

— HUBERT H., MAUSS M., 1899, „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, reluat în Mauss M., (*Euvres*, t. I, Editions de Minuit, Paris, 1968.

— ISAMBERT F.A., 1982, *Le sens du sacre. Fete et religion populaire*, Editions de Minuit, Paris.

— LEVI-STRAUSS C., 1950, „Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss”, în Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.

— OTTO R., (1917) 1932, *Das Heilige über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalem*, C.H. Beck, München (trad. fi *Le sacré & l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Payot, Paris, 1949).

— SMITH W. Robertson, 1927 (1889), *Lectures on the Religion of the Semites, the Fundamental Institutions*, A. & C. Black, Londra.

— TURNER V.W., 1969, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Aldine, Chicago.

SAHARA

Sahara - un termen arab generic care desemnează desertul - corespunde zonei tropicale care se întinde între Oceanul Atlantic și Marea Ros le, mărginită la nord de masivele muntoase ale Maghrebului și de o bandă îngustă de coastă mediteraneană, prelungită la sud, până către Africa Occidentală, printr-o stepă semidesertica numită Sahel. Câteva zone înalte - Hoggar (Ahaggar), Air (Ayr), Tibesti - și unele podișuri pot să modifice condițiile climaterice locale, însă ariditatea (mai puțin de 200 mm și, uneori, chiar mai puțin de 100 mm de precipitații pe an) marchează definitiv condițiile de viață și modul în care se realizează ocuparea spațiului. Este zona marelui nomadism cu cămile, care lasă loc, pe marginile sale, creșterii ovinelor sau bovinelor. Doar agricultura - mai ales fenicicultura (plantații de palmieri) - bazată pe irigații este posibilă, iar aceasta grație unor tehnici complexe ca *foqqara* (canale subterane) sau *noria* (roți pentru scoaterea apei din puțuri). În perimetrul menționat este practică și agricultura pluvială, cei care se ocupă cu aceasta fiind adesea agricultori dependenți (sclavi sau foști sclavi) de crescătorii de animale nomazi. În afara văii Nilului, veche axă a pătrunderilor în zonă, restul Saharei a separat multă vreme bazinul mediteranean de Africa neagră, dar a și permis legarea acestor două regiuni după adoptarea dromaderului, la începutul erei creștine.

Perioada actuală de ariditate a început în mileniul al II-lea î.Hr., când se dezvoltase deja un complex neolitic saharian în cadrul societăților de pescari localizate în jurul marilor zone lacustre, a căror ultimă mărturie e lacul Ciad.

În condițiile menționate, dominantă pastorală a acestor culturi s-a accentuat. Crescătorii de animale din „faza bovină” par să se fi deplasat progresiv către sud. O cultură libianoberberă, bazată pe utilizarea calului și pe prelucrarea metalelor, s-a difuzat în Sahara occidentală și în Sahara centrală. Adoptarea dromaderului a favorizat expansiunea meridională a triburilor berbere (sanhaja). A fost epoca în care s-au organizat drumurile caravanier de-a lungul cărora circulau sarea, aurul și sclavii, parcurse de călători arabi, vestind întemeierea primelor imperii sudaneze (mai ales Ghana), constituite la capătul acestor drumuri. În Sahara orientală, istoria populației e mai complexă: în sudul Egiptului se manifestă influențe mediteraneene, se produce un important amestec de populații și apar foarte devreme structuri statale în Nubia (Sudan) și la Kanem (Ciad).

Adoptarea timpurie a islamului a reprezentat un factor unificator pentru societățile sahariene. Ea a contribuit la difuzarea unei culturi arabo-islamice scrise și la stabilirea unor triburi arabe, pe de o parte în nordul și vestul Saharei (maurii) și pe de altă parte în estul Saharei (în Sudan și Ciad). Rețeaua caravanieră s-a dezvoltat și s-a diversificat, importanța economică și politică a nomazilor cămilari a crescut (almoravizii din Sahara occidentală din secolul al XII-lea), iar întrepătrunderea societăților sahariene și sudaneze s-a accentuat în cadrul marilor state organizate în funcție de schimburile dintre aceste societăți (Mali, Bornu, Songhai, Hausa etc).

Actuala repartitie a populației este rezultatul acestei istorii și cuprinde, în funcție de axe succesive nord - sud, Atlantic - Nil, mai multe ansambluri culturale.

În Sahara occidentală, „arabizarea” triburilor maure, adesea de origine berberă, este atât un rezultat al schimbărilor sociale și culturale interne, cât și un reflex al contribuțiilor triburilor beduine (hilaliene) cu care acestea

au în comun numeroase caractere. Totuși, aceste triburi se înscriu într-o ierarhie statutară - aristocrație războinică, grupuri religioase, supuși tributari, sclavi și sclavi eliberați deveniți agricultori - care s-a fixat începând din secolul al XVII-lea în formațiuni politice centralizate, emiratele. Islamul maur a fost răspândit, prin intermediul confreriilor, în Africa Occidentală (asceți musulmani). Schimburile controlate de fostele cetăți caravanieră (Audaghost, Walata) au ocupat dintotdeauna un loc important.

Societatea tuaregă prezintă trăsături analoage, însă ea este berberofonă și privilegiază valorile feminine și, uneori, valorile matriliare. Pătrunderea islamului a fost aici mai lentă și rolul schimburilor este mai puțin important decât la mauri. Conflictele armate dintre grupurile aristocratice și războinice au dus la constituirea unor mari confederații tribale.

În Ciad, populațiile tubu, „nomazii negri” ai Saharei, au o organizare socială bazată pe existența unor clanuri exogame și puțin stratificate. Rămase multă vreme la distanță de influențele islamului și de rețelele de schimb, ele s-au amestecat cu populațiile meridionale și au constituit societăți originale, asociindu-se uneori pentru întemeierea unor formațiuni statale (Kanuri, Kanembu, Zaghawa).

O parte din Ciad, precum și regiunile deșertice și semideșertice din Sudan sunt ocupate de puternice triburi arabofone, puțin diferențiate din punct de vedere politic, a căror sosire, începând cu secolul al IX-lea, a contribuit la dispariția regatelor nubiene. Această regiune a cunoscut mai multe mișcări politico-religioase, cea mai celebră fiind mahdismul, care a organizat rezistența împotriva cuceririi coloniale engleze. În nordul Saharei se întâlnește o populație arabă (beduinii din Egipt, Libia și Maghreb).

Dincolo de diversitatea lor etnică și lingvistică, societățile sahariene prezintă și trăsături comune: mod de

viață pastoral și nomad, organizare tribală, influența islamului, importanta schimburilor la mare distanță. La frontierele meridionale ale Saharei s-au constituit, pe baza schimburilor economice și a conflictelor politice cu populațiile sudaneze, formațiuni mixte care au jucat un rol important în istoria Africii negre.

Ocuparea colonială a Saharei a întâmpinat puternice rezistențe și nu s-a încheiat decât pe la 1930 (prin ocuparea părții de nord a Mauritaniei). Declinul transportului caravanier și descoperirea resurselor minerale au modificat profund economiile sahariene. Trasarea frontierelor coloniale și înserarea populațiilor sahariene în statele moderne în care ele sunt minoritare au provocat numeroase conflicte (în Sahara occidentală, în Ciad etc), al căror impact este pe măsura importanței geopolitice a deșertului saharian.

P. BONTE

ALLAN J.A. (ed.), 1981, *The Sahara. Ecological Change and Early Economic History*, Middle East and North African Studies, Wirbesh.

— ASAD TALAL, 1970, *The Kababish Arabs. Power, Authority and Consent înin a Nomadic Tribe*, Hurst, Londra.

— BERNUS E., 1981, *Touaregs Nigeriens. Unite culturelle et diversite regionale d'un peuple pasteur*, ORSTOM, Paris.

— BERNUS S., BONTE P, BROCK L., CLAUDOT H. (ed.), 1986, *Le fils et le neveu. Jeux et enjeux de la parenté touaregue*, Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris.

— CAMPS G., 1974, *Les civilisations préhistoriques de l'Afrique du Nord et du Sahara*, Doin, Paris.

— CAPOT-REY R., 1953, *Le Sahara français*, PUF, Paris.

— CHAPELLE J., 1957, *Nomades noirs du Sahara*,

Plon, Paris.

— MAUNY R., 1961, *Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Âge*, Institut Français d'Afrique Noire, Dakar.

— NICOLAISEN J., 1963, *Ecology and Culture of the Pastoral Tuareg*, National Museum, Copenhaga.

— NORRIS H.T., 1986, *The Arab Conquest of the Western Sahara*, Longman - Librairie du Liban, Londra.

— STEWART C.C., 1973, *Islam and Social Order în Mauritania. A Case Study from the Nineteenth Century*, Clarendon Press, Oxford.

— YUSUF F., 1967, *The Arabs and the Sudan*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

SAHLINS Marshall

Născut în 1930 la Chicago, Marshall Sahlins s-a format ca etnolog la Universitatea din Michigan (Ann Arbor), realizând prima experiență de teren în Turcia. În 1954, și-a susținut la Universitatea Columbia (New York) teza de doctorat despre stratificarea socială în Polinezia. Între 1956 și 1974 a predat la Ann Arbor, fiind apoi numit, în 1974, profesor la Universitatea din Chicago.

Lui Sahlins i se datorează, în principal, revizuirea modelelor dominante ale antropologiei anilor '60, răsturnarea modelelor intelectuale și revenirea, adesea cu mult umor, asupra disputelor dintre diferitele scoli antropologice pentru a le sublinia excesele. Adoptând principiul reconstrucției critice spre a-l aplica istoriei disciplinei sale, Sahlins a revenit asupra ipotezelor și concluziilor pe care le avansase în lucrările anterioare. Experiențele de teren (în Fiji, Noua Guinee, Hawaii), influența intelectuală a lui Lévi-Strauss, Dumezil și A.M. Hocart vor modera, cu timpul, dezvoltările evoluționiste din *Tribesmen* (1968) și construcțiile tipologice din *Stone Age Economics* (1972). În această ultimă carte, îndreptată mai ales împotriva funcționalismului lui R. Firth și

Malinowski și a teoriilor formale ale economiei, Sahlins demonstrează prezenta recurentă a unui „mod de producție domestic” care tinde către autarhie.

Reflecția asupra economiei societăților primitive, socotite de el, nu fără o oarecare dorință de provocare, societăți de „abundentă”, îl va conduce la o serie de întrebări în legătură cu validitatea materialismului istoric și cu capacitatea sa de a explica alte universuri socio-culturale decât cele în care a luat naștere. Publicând *Culture and Practical Reason* (1976), Sahlins abandonează o formă de determinism încă impregnată de perspectivele lui K. Polany, criticând economia ca model sau ca idee, însă păstrând-o ca obiect. Societățile primitive și societățile capitaliste s-ar diferenția în funcție de semnificațiile pe care le acordă activităților practice. Astfel, logica structurală și continuitatea culturală operează în afara oricărui determinism. Dirijându-și argumentația pentru a critica proiectul sociobiologic al lui M. Harris, Sahlins vă sublinia reducționismul acestuia, arătând și excesele școlii culturaliste (*The Use and Abuse of Biology*, 1976).

Cele mai recente cărți ale lui Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities* (1981) și *Islands of History* (1985), reexaminează probleme legate de opoziția dintre structură și eveniment. Etnografia și istoriografia contactelor dintre Hawaii și Europa sunt discutate din perspectiva caracterului emblematic pe care îl capătă, în cultura Hawaiană, figura căpitanului Cook, și slujesc la explicarea episodului tragic al uciderii sale rituale, ținând seama de semnificațiile ceremoniale implicate de schimburile de femei și de obiecte dintre indigeni și marinarii englezi. Sahlins arată că evenimentul nu are sens decât dacă este plasat într-o ordine culturală anume și că tocmai pătrunderea sa în acea ordine îl modifică. Așadar, structura și istoria nu sunt doar dimensiuni complementare ale abordării societății și culturii, ci sunt

dimensiuni comune care se descoperă reciproc. Întreg demersul lui Sahlins încearcă să pună bazele unei noi antropologii istorice, asociind antropologia istoriei cu istoria antropologiei. Deși rămâne foarte atașat de principiul reciprocității, la care raportează definiția schimbului, Sahlins nu trage toate consecințele posibile din perspectivele dezvoltate de Hocart și Mauss, cu toate că primele elemente ale criticii sale de la aceștia le-a preluat. Iată posibila direcție în care se vor angaja viitoarele revizuiți ale unei opere care, împreună cu cea a lui

Geertz, se numără deja printre cele mai bogate ale antropologiei americane de azi.

J.-C. GALEY

1958, *Social Stratification in Polynesia*, University of Washington Press, Seattle. 1962, *Moala: Culture and Nature on a Fijian Island*, University of Michigan Press, Ann Arbor. 1968, *Tribesmen. A Study of Segmentary Society*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. 1972, *Stone-Age Economics*, Aldine, Alberton, Chicago (trad. fr. *âge de Pierre, âge d'abondance*, Gallimard, Paris, 1976). 1976, *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Au coșur des sociétés: raison utilitaire et raison culturelle*, Gallimard, Paris, 1980); *The Use and Abuse of Biology. An Anthropological Critique of Sociobiology* (trad. fr. *Critique de la sociobiologie. Aspects anthropologiques*, Gallimard, Paris, 1980). 1981, *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the early History of the Sandwich Islands Kingdom*, University of Michigan Press, Ann Arbor. 1985, *Islands of History*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Des îles dans l'histoire*, Gallimard - Le Seuil, Paris, 1989).

SANCTIUNE

În general, antropologia utilizează termenul de „sanctiune” în accepția sa comună. Studiarea sanctiunii

tine mai ales de antropologia juridică. Pentru M. Mauss (1896), care a consacrat un articol originii dreptului penal, sursa oricărei sancțiuni este una religioasă, ținând de transgresarea unei interdicții. Pedepsa este o simplă extindere laicizată a acesteia. Sancțiunea poate fi definită ca instrumentul prin care orice societate reamintește în mod solemn separarea instituită între pur și impur și, în consecință, între licit și ilicit, precum și pericolul de care este pândifântreg grupul din pricina încălcării acestei distincții. După exemplul lui Mauss, etnologia a examinat, în general, sancțiunea ca pe un element al unei teorii indigene, explicite sau implicite, a coeziunii sociale și a relației pe care trebuie să o aibă individul sau o parte a grupului cu grupul în întregul său. Pentru a o interpreta, etnologia a recurs pe larg la modelul metaforic al contaminării. B. Malinowski (1926) a criticat concepția despre sancțiune care făcea din aceasta unicul principiu al guvernării popoarelor primitive, acestea urmând să acționeze doar sub constrângerea unei sancțiuni coextensive funcționării sistemului social. Pe urmele sale, un întreg curent etnologic a încercat să descrie, replasându-le în contextul lor, diferitele tipuri și niveluri particulare de exprimare a sancțiunii (răzbunare, compensație, proceduri punitive și reparatorii care pot să varieze în privința agenților lor și a mijloacelor utilizate), propunând o tipologie a lor (sancțiuni satirice, morale, religioase, penale etc). A.R. Radcliffe-Brown (1952) a încercat să dea o definiție a sancțiunii, distingând două categorii generale de sancțiuni: sancțiuni difuze și sancțiuni organizate, care decurg din evoluția „naturală” a celor dintâi. Prezente, simultan sau separat, în fiecare societate, ele aplică, mai mult sau mai puțin sistematic, mijloace de coerciție și forme de control social care pot să meargă de la mustrare până la condamnarea la moarte. Radcliffe-Brown constată că în orice societate diferitele

sanctiuni primare țin de un principiu general, potrivit căruia fiecare individ care a suportat un prejudiciu are dreptul la o reparație. Răzbunarea ar fi forma arhetipală a acesteia. În această concepție, studierea sancțiunii este inseparabilă de o reflecție asupra reprezentativității: cine este pedepsit și de către cine? Cum se construiește reprezentativitatea care permite administrarea sancțiunii? Aflându-și originea în diferite instanțe (morala, religia, dreptul), hotărârile sancțiunii sunt întotdeauna, pentru funcționaliști, convergente și complementare. Această concepție a unui echilibru între ordine, dezordine, consens și sancțiune este criticată astăzi în mai multe lucrări americane (mai ales Pospisil, 1971). Într-adevăr, trebuie să constatăm că sancțiunea este cheia de boltă a demonstrației funcționaliste și, în general, a oricărei explicații date din perspectiva integrării sociale. Tot ca reacție la concepțiile funcționaliste, noțiunea de „sancțiune” a reținut atenția etnologilor pentru că ea furnizează, în anumite cazuri (de exemplu, boala ca sancțiune), un instrument de interpretare care pune în evidență legătura existentă între mai multe serii cauzale ale sistemelor de reprezentări indigene (Auge, 1975). Cercetări recente văd în sancțiune dimensiunea explicită a regulii și revelatorul celor două fațete ale sale indisolubil legate: principiul și practica. În acest context, sancțiunea este utilizată pentru a descrie realizarea a doua economii culturale: pe de o parte, comportamentul individului cu pasiunile sale, pe de altă parte, imperativul social. Această abordare a sancțiunii ne permite să înțelegem mai bine modul în care fiecare societate construiește cultural individul și colectivitatea.

E. CLAVERIE

AUGE M., 1977, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Flammarion, Paris.

— EPSTEIN A.L., 1954, *Judicial Techniques and the*

Judiciar Process: A Study în an African Customary Law, Manchester University Press, Manchester.

— GLÜCKMAN M., 1965, *Politics, Law and Ritual în Tribal Society*, Basil Blackwell, Oxford.

— MALINOWSKI B., 1926, *Crime and Custom în Savage Society*, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *Trois essais sur la vie sociale des Primitifs*, Payot, Paris, 1933).

— MAUSS M. (1896) 1969, „La religion et les origines du droit penal d'après un livre recent”, m (Euvres, t. II, Editions de Minuit, Paris.

— POSPISIL L., 1971, *Anthropology of Law*, Harper & Row, New York.

— RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Londra (trad. fr. *Structure et fonction dans la société primitive*, Editions de Minuit, Paris, 1968).

— VERDIER R. (coord.), 1980 - 1984, *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, 4 vol., Cujas, Paris.

SAPIR Edward

Născut la Lauenburg (Germania) în 1884, Edward Sapir a emigrat împreună cu familia sa în Statele Unite la vârsta de cinci ani. A făcut studii superioare la Universitatea Columbia, unde a urmat cursurile lui F. Boas. Cercetător la Universitățile din California și Pennsylvania, apoi profesor de antropologie și lingvistică generală la Universitatea din Chicago (1925 - 1931), el a participat la numeroase expediții etnografice la triburile de pe continentul nord-american. A murit la Yale în 1939. Sapir este în primul rând un lingvist, lucrările sale despre limbaj și faimoasa ipoteză Sapir-Whorf și Korzybski (limbajul - clasificator și organizator al experienței sensibile) asigurându-i încă și astăzi o mare parte din reputație. Această experiență inițială stă la baza antropologiei sale:

nu numai că limba devine un nou obiect al etnologiei, un fapt cultural de sine stătător, dar chiar și cultura poate fi studiată ca o limbă. Căutând să înțeleagă culturile indiene în ele însele, Sapir a criticat cu severitate diferitele teorii etnologice care erau în vigoare în epoca sa - evoluționismul, difuzionismul și funcționalismul. Oponând culturile autentice (*genuine cultures*) culturilor „falsificate” (*spurious cultures*), el arată că, din punctul de vedere al autenticității, cultura unui mic trib indian poate să fie superioară celei a unei societăți presupuse a fi mai evolute. Lucrările sale, care se sprijină în mare parte pe monografiile triburilor indiene nord-americane în mijlocul cărora a rămas în mai multe rânduri, încearcă să pună în relație inconștientul, personalitatea, limba și cultura, înțelese ca un „sistem formal implicit” care le impune indivizilor categoriile sale conceptuale. Sapir pune astfel bazele unei științe generale a comportamentului, situată la intersecția dintre etnologie, psihanaliză și lingvistică.

C. BAUDELLOT

1915, *Noun Reduplication in Comox, a Salish Language of Vancouver Island*, Canada Departament of Mines, Ottawa. 1921, *Language*, Harcourt, New York (trad. fr. *Le langage*, Payot, Paris, 1967). 1967, *Anthropologie*, 2 vol., Editions de Minuit, Paris. 1968, *Linguistique*, Editions de Minuit, Paris.

DARNELL R., 1990, *Edward Sapir. Linguist, Anthropologist, Humanist*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - Londra.

— MANDELBAUM D. (ed.), 1949, *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, University Press of California, Berkeley.

— PRESTON R.J., 1966, „Edward Sapir's Anthropology: Style, Structure and Method”, în *American Anthropologist*, 68: 1105 - 1128. - SPIER L., HALLOWELL A.I., NEWMAN S.S. (ed.) (1941), 1960, *Language, Culture*

and Personality: Essays în Memory of Edward Sapir,
University of Utah Press, Salt Lake City.

SARE

Sarea comună (clorura de sodiu) și succedaneele sale sunt produse, schimbate și consumate în primul rând în calitatea lor de condimente, dar și ca materie primă și pentru calitățile care le sunt atribuite în imaginarul colectiv. Din punct de vedere fiziologic, omul nu are nevoie decât de cinci până la șase grame de sare pe zi, care sunt în general conținute în alimente; restul nu e decât o problemă de gust. Lipsită de sarea care îi conservă alimentele, o parte a omenirii ar fi, totuși, amenințată în supraviețuirea sa.

Cu excepția exploataării directe a depozitelor saline (sare gemă, lacuri sărate, *sebkha*), care ține de anumite tehnici miniere, producerea „sării” se realizează în mod obișnuit prin extragerea dintr-o substanță salină, urmată de concentrarea ei prin diferite mijloace care sunt în număr limitat. Acestea pot fi aplicate în mod arbitrar mai multor etape ale lanțului de operații, în așa fel încât fiecare formă locală de producție se prezintă ca o combinație particulară a acestor procedee, a căror logică rezultă atât din caracteristicile sistemului tehnic global din care face parte, cât și din necesitățile fizice stricte care ordonează operațiile. De cele mai multe ori, acestea urmăresc transformarea unei soluții saline naturale (apă de mare, izvor sărat) sau artificiale, obținută în general prin lesivarea (dizolvarea, înmuierea) diferitelor corpuri sărate (pământ, nisip, cenușă vegetală, bălegar etc.) care sunt uneori îmbogățite prin stropire sau înmuiere într-o soluție salină naturală. Pentru a mări conținutul de sare al unei saramuri, putem fie să-i adăugăm anumite substanțe, fie să o concentrăm prin evaporare. Prima posibilitate este ilustrată de diluarea pământului sărat în apa unui izvor care este el însuși sărat (așa cum este cazul, de exemplu,

în Tegidda-n-tesemt în Niger), sau de spălarea plantelor halofite cu apă de mare, practică mai ales în Olanda sau în China. Cât despre evaporarea saramurilor, ea se obține prin acțiunea unui curent de aer, simultană sau nu cu încălzirea lichidului. Într-o mlaștină sărată, apa de mare este supusă în același timp acțiunii soarelui și vântului. Dimpotrivă, gradarea concentrației – care constă în a face să curgă în mod lent o saramură într-un curent de aer – sau evaporarea în „sobe” încălzite la foc sunt aplicații separate ale unuia sau altuia dintre aceste principii. În funcție de loc, de epocă și de logica proprie a sistemului tehnic pe care l-au dezvoltat, societățile au combinat în moduri foarte diferite aceste operații. Astfel, evaporarea prin foc se aplică atât apei de mare (Birmania), cât și apei din izvoarele sărate (Anglia, Franche-Comte, Sichuan etc.) sau unei saramuri care rezultă din spălarea de către apa de mare a nisipului sărat (din Normandia până în Scandinavia) sau a cenușii vegetale (procedeu generalizat). La fel stau lucrurile și în cazul gradării concentrației, care poate să fie folosită atât în cazul unei mlaștini sărate (Japonia), cât și în acela al pompării unei saramuri artificiale (Lorena) sau al spălării nisipului (Bali).

Mai mult decât prin calitățile sale alimentare imediate, sarea deține un loc important în numeroase societăți datorită proceselor tehnice în care este implicată. Un strat de sare aplicat cărnii o deshidratează prin osmoză, privind bacteriile responsabile de putrefacție de mediul în care se dezvoltă. Sărarea cărnurilor a permis mai ales hrănirea echipajelor care au pornit pe oceane și a contribuit la modificarea obișnuințelor alimentare ale europenilor, odată cu dezvoltarea pescuitului în Terra Nova (secolele al XVI-lea – al XVIII-lea). Folosirea sării apare în cele mai diverse activități tehnice: olărit, producerea săpunului, sticlărie, siderurgie, tăbăcărie, conservarea furajelor, mumificare etc.

Indispensabilă din multe puncte de vedere, sarea a făcut obiectul unui comerț la mare distanță încă din vremuri foarte îndepărtate. Pe coasta atlantică europeană, „cărămidăriile” protoistorice par să fi fost utilizate pentru condiționarea calupurilor de sare exportate către interior. În Noua Guinee, sarea vegetală are un loc important printre bunurile schimbate între văi, în așa fel încât este utilizată uneori ca monedă. În tot Vestul african, caravanele transportă sare din Mauritania (Idjil, Nteret), din Mali (Taudeni) sau din Niger (Bilma, Tegidda), altă dată aducând în schimb sclavi, aur și fildeș. Și aici, cele mai mici calupuri de sare serveau drept monedă. Statul sau administrațiile societăților centralizate, precum cele din China, Japonia, Roma, Egipt, Genova sau Veneția, au exercitat adesea un control al producerii și distribuirii sării, a cărei formă extremă o reprezintă *gabella* din Franța: statul avea monopolul producerii sării, controla transportul și stocarea și impunea vânzarea acesteia la un preț fixat în mod administrativ.

Modul în care oamenii au atribuit un sens și un simbol folosirii sării nu a făcut decât obiectul unor observații dispersate, dacă nu chiar anecdotice. Considerată nocivă de către inuiți și în general de către popoarele de vânători-culegători, sării i se atribuie puteri benefice peste tot în restul lumii. Singurele măsuri de precauție care subzistă și singurele interdicții alimentare referitoare la consumarea ei nu se referă decât la femeile însărcinate și la copiii de vârstă mică. La Roma, în Grecia sau la beduini ea este gajul prieteniei și semn de alianță. În tradiția iudeo-creștină, se consideră că ea previne coruperea ofrandelor, că îl purifică pe nou-născut de orice păcat și că îi alungă pe demoni. În Noua Guinee, îi sunt asociate puterile vieții. Dacă există o „etnologie a sării”, ea ar trebui să se ocupe în primul rând de locul pe care îl are sarea în reprezentările colective, mai ales printr-o

abordare cognitivă a calităților materiale care îi sunt atribuite.

P. LEMONNIER

BERGIER J.-F., 1982, *Une histoire du se*, Office du livre SA - PUF, Fribourg - Paris.

— BERNUS E., BERNUS S., 1972, *Du se et les dates. Introduction à l'étude de la communauté dln Gall et de Tegidda-n-tesemt*, Centre Nigerien de Recherche en Sciences Humaines, Niamey.

— HOCQUET J.

— C, 1982, *Le se et la fortune de Venise*; t. I., *Production et monopole*, Atelier de reproduction des theses, Université de Lille - III, Lille.

— GODELIER M., 1969, „La «monnaie de se» des Baruya de Nouvelle-Guinee”, în *L'Homme*, 9 (2): 5 - 37.

— GOULETQUER P.-L., „Les briquetages armoricains; technologie protohistorique du se en Armorique” în *Travaux du laboratoire d'archéologie préhistorique de la Faculté des sciences de Rennes*, Rennes.

— LEMONNIER P., 1980, *Les salines de l'Ouest. Logique technique, logique sociale*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme - Presses universitaires de Lille, Paris.

— MOLLAT M. (ed.), 1968, *Le rôle du se dans l'histoire*, PUF, Paris.

— MULTHAUF R.P., 1978, *Neptune's Gift. A History of Common Salt*, The John Hopkins University Press, Baltimore - Londra.

SĂLBATIC

Termenul de „sălbatic” desemnează mai puțin o categorie etnografică, cât imaginea răsturnată a civilizației occidentale care servește la exercitarea unei funcții critice centrale în filosofia morală și politică. Etimologia (sălbatic e lat. *selvaticus* „de pădure”) îl plasează pe sălbatic de partea naturii netransformate de om: simbolizând, în evul

mediu, o semianimalitate grotescă, termenul dobândește o aparență de verosimilitate în momentul descoperirii indienilor din America, aceștia din urmă devenind un soi de ilustrare vie exclusivă a sa, situație care va fi modificată doar în urma descoperirii tahitienilor de către Bougainville. Presupusa stare „naturală” a sălbaticului este sursa unei foarte vechi ambivalențe: pe când unii, mizând pe reminiscentele mitului antic al vârstei de aur, propuneau o viziune idealizată a indianului liber și bun, care trăiește fără să muncească datorită roadelor pe care i le pune la dispoziție o natură generoasă, unele spirite mai puțin optimiste subliniau existența sa mizerabilă, constituția sa fragilă, înclinația sa înspre război și canibalism, pe scurt, supunerea sa aproape exclusivă în fața unei naturi socotite ingrateră. Totuși, cele două tradiții se alimentează din aceleași surse, care le sunt, în general, favorabile indienilor: Thevet, Lery, Acosta, d’Abeville, d’Evreux sau Acuña pentru America de Sud, și misionarii iezuiți pentru Canada (Lafitau, *Relations de la Nouvelle France*). Adepții teoriei bunului sălbatic (Montaigne, Lescarbot, Lahontan, Du Tertre, Rousseau) se slujesc de „filosofii goi” pentru a-i cenzura pe contemporanii lor și, începând cu secolul al XVIII-lea, pentru a critica deschis Biserica și ordinea monarhică. Dimpotrivă, cealaltă tradiție va încerca să justifice cucerirea prin binefacerile aduse de aceasta popoarelor pe care anarhia și ignoranța le făceau profund nefericite (Vitoria, Hobbes, de Pauw, Buffon, Voltaire, Kant, Hegel). Filosofia Luminilor (articolul „Sălbatic” din *Encyclopedie* e depreciativ) și triumful ideii de progres vor duce, în secolul al XIX-lea, la o interpretare a istoriei din perspectiva căreia sălbaticii sunt situați într-un stadiu inferior al evoluției, ei trebuind să treacă prin etapa barbariei înainte de a ajunge la civilizație (Klemm, Bachofen, Morgan, Engels). Înlocuiți de primitivi, sălbaticii au dispărut din etnologia modernă, în afara prezenței lor

ca actori foarte abstracti ai unei ontologii politice (P. Clastres).

P. DESCOLA

BUCHER B., 1977, *La sauvage aux seins pendants*, Hemann, Paris.

— CHINARD G. (1911) 1970, *L'exotisme américain dans la littérature française au XVIe siècle*, Slatkine Reprints, Geneva 1934 *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française du XVIIe et XVIIIe siècles*, Librairie Droz, Paris.

— CLASTRES H., 1978, „Sauvages et civilisés au XVIIIe siècle”, în F. Châtelet (ed.), *Histoire des Ideologies*, t. III, Hachette, Paris.

— CLASTRES P., 1974, *La société contre l'état*, Editions de Minuit, Paris.

— DUCHET M., 1971, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Flammarion, Paris.

— GERBI A., 1975, *La Natura delle Indie nove (da Cristoforo Colombo a Gonzalo Fernandez de Oviedo)*, R. Ricciardi, Milano - Napoli; 1982, *La Disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polemica (1750-1900)*, Fondo de Cultura Económica, México.

— MORGAN L.H., 1878, *Ancient Society*, H. Holt, New York (trad. fr. *La société archaïque*, Anthropos, Paris, 1971).

— PAGDEN A., 1982, *The Fall of Natural Man, The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge University Press, Cambridge.

— TODOROV T., 1982, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Le Seuil, Paris.

SCHAEFFNER André

Născut la Paris în 1895, André Schaeffner s-a dedicat încă de la începutul anilor '20 istoriei muzicii și muzicologiei comparate. Elev al lui S. Reinach la École du Louvre și al lui Vincent d'Indy la Schola Cantorum, el și-a

consacrat primele lucrări influențelor reciproce dintre tradițiile muzicale germană, franceză, italiană și rusă din secolul al XIX-lea, istoriei și modului de producere a clavecinului, precum și originilor africane ale jazzului, aceste din urmă cercetări orientându-l către etnomuzicologie. Prieten cu G.H. Riviere, director-adjunct, din 1928, al Musée d'Ethnographie de la Trocadero, este chemat, în 1929, de către directorul acestuia, P. Rivet, să participe la reorganizarea muzeului; el va întemeia aici primul departament de etnomuzicologie din Franța - pe care îl va conduce până în 1965 -, contribuind la transformarea acestui domeniu de investigație într-o disciplină autonomă. În 1941 a obținut diploma la École Pratique des Hautes Études (secțiunea de științe religioase), unde, începând cu anul 1930, urmasese cursurile lui M. Mauss, și, în același an, a fost numit conducător de lucrări la CNRS. Schaeffner a participat la mai multe misiuni în Africa neagră (la dogonii din Mali, apoi, împreună cu D. Paulme, la kissi și бага din Guineea și la bete din Coasta de Fildeș) în cursul cărora a strâns materiale pentru a constitui o adevărată istorie și sociologie a muzicii africane. A fost președinte al Société Française de Musicologie și membru al Academiei Charles Cros; a murit la Paris în 1980.

În opera sa importantă și variată, Schaeffner a încercat să arate că studierea fenomenelor estetice nu poate fi separată de cea a societăților în care ele se manifestă. Astfel, analizând modul în care sunt folosite instrumentele muzicale în societățile „primitive” și în societățile moderne, el a reușit să demonstreze că oricărei împărțiri a instrumentelor îi corespunde o împărțire a societății sau o distincție între rituri cărora membrii acestei societăți li se conformează sau li s-au conformat cândva. Schaeffner a fost primul care a aplicat metodele etnomuzicologiei în studierea unor tipuri de muzică mai

complexe și de aici decurge și dubla orientare a unora dintre cercetările sale, îndreptate când înspre muzica populară sau tradițională, când înspre muzica savantă. Încă din 1930, el a fixat, cu ajutorul lui C. Sachs, terminologia organologică franceză și a propus o nouă clasificare a instrumentelor muzicale, ale cărei diviziuni nu a încetat să le explice. Această clasificare a devenit instrumentul de clasare și analiză de referință în etnomuzicologie.

Alături de G.H. Riviere și M. Leiris, Lévi-Strauss a recunoscut în Schaeffner pe unul dintre cei cărora etnologia franceză le datorează fizionomia sa originală: „Arta este, în aceeași măsură ca și știința, atentă atât la ceea ce se creează, cât și la ceea ce subzistă, refuzând să se replieze asupra sa, ascultând rezonanțele care se nasc încontinuu între artele plastice și muzică, cunoaștere și poezie, cultul faptelor și imaginația poetică”.

J. JAMIN

(1926) 1988, *Le Jazz*, Jean-Michel Place, Paris. 1931 (coaut. A. Coeuroy). *Strawinsky*, Rieder, Paris. (1936) 1980, *Origine des instruments de musique. Introduction ethnologique à l'histoire de la musique occidentale*, Mouton, Paris - Haga. 1951, *Les Kissi. Une société noire et ses instruments de musique*, Hermann, Paris. - 1980, *Essais de musicologie et autres fantaisies*, Le Sycomore, Paris.

LESURE F., ROUGET G. (coord.), 1982, „Les fantaisies du voyageur. XXXIII Variations Schaeffner”, în *Revue de musicologie*, 68 (1 - 2).

SCHAPER A Isaac

Antropologul britanic Isaac Schapera, al cărui tată era un modest negustor, s-a născut în 1905 la Garies, un sat din Namaqualand (Africa de Sud), populat de hotentoti și boșimani, și era copil în momentul în care familia sa s-a stabilit la Cape Town. Intrând la universitate, a urmat

cursurile lui A.R. Radcliffe-Brown, continuându-și apoi formarea ca antropolog la London School of Economics, unde a lucrat cu C.G. Seligman, a participat la seminarul lui B. Malinowski și s-a împrietenit cu E.E. Evans-Pritchard și cu M. Fortes. A revenit în Africa de Sudân 1929, împărțindu-și forțele între învățământ și ancheta de teren. Înlocuindu-l temporar pe W. Hoemle la Universitatea din Witwatersrand (Johannesburg) în 1930, el i-a avut ca studenți pe M. Glückman, E. Krige și H. Kuper. În 1950 este numit profesor la London School, unde va fi coleg cu R. Firth. S-a retras din învățământ în 1969 și de atunci trăiește la Londra.

Cercetător minuțios și scrupulos, neîncrezător în teorii, Schapera, după ce i-a studiat pe hotenți și pe boșimani (1930), s-a dedicat aproape în exclusivitate studierii populației tswana (Bechuanaland, astăzi Botswana); cu ocazia unui interviu recent (J. și J.L. Comaroff, 1988), el se socotea un soi de Samuel Pepys al populației tswana: „La urma urmelor, Pepys nu avea teorii, ci era un excelent etnograf. Lucrările lui Schapera țin în principal de antropologia politică (este unul dintre autorii clasicei *African Political Systems*, 1940); în *Government and Politics in an African Tribe* (1956), el analizează cu precizie și claritate contextul politic tswana contemporan. Schapera este, chiar și când se transformă în istoric, un antropolog al Africii „actuale” – așa cum va fi și prietenul său Glückman –, dorind să explice prezentul. Este semnificativ, în această privință, faptul că mai multe dintre lucrările sale – despre dreptul cutumiar, despre pământurile arendate, despre emigrarea mâinii de lucru – au fost realizate la cererea administrației sud-africane și că unele dintre scrierile sale istorice și juridice au fost traduse în limba tswana. Schapera a inovat vorbind despre viața sexuală a africanilor în *Marriedlife in an African Tribe* (1940), carte a cărei apariție a provocat scandal, iar

Migrant Labour and Tribal Life (1946) a fost socotită „o operă de pionierat” (C. Meillassoux). Erudit, mare cercetător al arhivelor, Schapera a editat documentele și corespondența lui Livingstone (1959 - 1974). Ultima lucrare din abundența bibliografie a lui Schapera a fost publicată în 1979 (în Shack, Cohen, 1979); este vorba de un studiu despre terminologia înrudirii în romanele lui Jane Austen.

M. IZARD

1930, *The Khoisan Peoples of South Africa: Bushmen and Hottentots*, Routledge, Londra. 1937 (ed.), *Tine Bantu-Speaking Tribes of South Africa: An Ethnological Survey*, Routledge, Londra. 1938, *A Handbook of Tswana Law and Custom*, Oxford University Press, Londra. 1940, *Married Life în an African Tribe*, Faber & Faber, Londra. 1947, *Migrant Labour and Tribal Life. A Study of Conditions in the Bechuanaland Protectorate*, Oxford University Press, Londra. 1956, *Government and Politics în Tribal Societies*, ca Watts, Londra. 1970, *Tribal Inovators. Tswana Chiefs and Social Change, 1795-1940*, Athlone Press, Londra (ediție definitivă a unei opere apărute în 1943).

COMAROFF J., COMAROFF J.L., 1988, „On the Founding Fathers, Fieldwork and Functionalism: A Conversation with Isaac Schapera”, în *American Ethnologist*, 15 (3): 554 - 565; 1979, „The Published Works of Isaac Schapera”, în SHACK W.A., COHEN PS. (ed.), *Politics în Leadership. A Comparative Perspective*, Clarendon Press, Oxford.

SCHIMB

Noțiunea de „schimb” a dobândit o importanță majoră în antropologie din momentul când un număr suficient de studii etnografice asupra vieții economice a societăților neoccidentale a permis să se constate că pentru acestea din urmă schimbul nu avea nici același sens și nici aceeași funcție ca pentru societățile occidentale. O

etapă importantă o reprezintă lucrarea etnografică a lui B. Malinowski (1922) asupra insulelor Trobriand, lucrare ce evidențiază o împletire foarte strânsă a vieții economice, a magiei și a practicilor ceremoniale. Puțin mai târziu, M. Mauss a încercat să realizeze în premieră o sinteză a acestor fenomene, bazându-se în mare parte pe lucrările lui F. Boas (1897) și Malinowski (1922).

Astfel, de la apariția cărții *Essai sur le don*, se întâmplă în mod curent să numim „dar” orice prestație de servicii între grupuri sau persoane, prestație determinată de cele trei obligații fundamentale de a da, a primi și a înapoia. Mauss a stabilit că, într-un număr foarte mare de societăți, circulația obiectelor, a serviciilor, a simbolurilor și a persoanelor nu se desfășoară potrivit modalităților de vânzare-cumpărare, ci în funcție de cele trei obligații menționate mai sus, și că, mai mult, produsele care intră în circulație în aceste societăți nu sunt aproape niciodată separate definitiv de deținătorul lor inițial, de punctul lor de origine, la care încearcă să se întoarcă sub o formă sau alta, după o întârziere mai mare sau mai mică. Mauss a numit „sisteme de prestări totale” fenomenele de circulație determinate de cele trei obligații și „sisteme de prestări agonistice” pe cele în care înapoierea darului implica creștere, competiție, luptă pentru prestigiu și influență.

În *Structures élémentaires de la parenté*, C. Lévi-Strauss (1949) a discutat circulația femeilor între diverse clanuri, în prelungirea perspectivei deschise de Mauss. Lévi-Strauss a putut astfel să demonstreze că, în societățile în care tipul de partener cu care un individ trebuie să se căsătorească este prescris, circulația femeilor între grupuri poate fi descrisă prin una din următoarele trei structuri. În cazul schimbului restrâns, căsătoria se face cu verișoara încrucișată bilateral și schimbul femeilor unește clanurile în perechi (între grupul A și grupul B, C și D etc.). În ceea ce privește schimbul

generalizat, sunt posibile două situații: 1) când căsătoria se face cu verișoara încrucișată matrilateral, grupul A donează grupului B, care donează grupului C, care donează grupului A, această ordine nevariind de la o generație la alta; 2) când căsătoria se face cu verișoara încrucișată patri-lateral, direcția după care se parcurge ciclul precedent se inversează la fiecare generație.

M. Sahlins (1965) a elaborat o clasificare a tipurilor de schimburi, punând în relație gradul de reciprocitate implicat și calitatea legăturilor sociale existente între parteneri (distanța socială). Principiul acestei clasificări este că circulația darurilor se leagă în mod strâns de raporturile sociale - legături de rudenie sau de vecinătate între parteneri, ținând cont de statutul fiecăruia (Sahlins, op. cit.). Astfel, în cazul reciprocității generalizate, solidaritatea este maximă între grupurile sau persoanele implicate în schimb: se acordă puțină importanță valorii cantitative a lucrurilor date sau primite, iar întârzierea la înapoierea darului ține de posibilitățile beneficiarului, ale cărui necesități sunt luate în considerație de către donator (Sahlins, op. cit.). În ceea ce privește reciprocitatea echilibrată, aceasta reprezintă o formă de solidaritate intermediară: între parteneri există o distanță socială mai mare decât în cazul precedent, produsele schimbate trebuie să aibă o valoare considerată a fi echivalentă, iar relația de schimb are tendința să se dizolve dacă înapoierea darului nu se produce într-un interval suficient de scurt (Sahlins, op. cit.). Cât despre reciprocitatea negativă, în sfârșit, fiecare partener încearcă să obțină ceva de la celălalt fără a da nimic în schimb, rezultând de aici o continuă tocmeală și tranzacții pur utilitare: în acest caz, distanța socială dintre parteneri este cea mai mare, interesele sunt opuse și, în ultimă instanță, schimbul se transformă într-o relație de tip ochi pentru ochi, dinte pentru dinte (Sahlins, op. cit.). O asemenea clasificare,

ilustrată printr-un număr foarte mare de exemple etnografice, are avantajul de a sublinia faptul că durata întârzierii acordate pentru returnarea darului, cât și importanța, mai mare sau mai mică, a echivalenței cantitative între produse, depind de raporturile de rudenie și de vecinătate.

În sfârșit, mai recent, ca Gregory (1982) a arătat cum este posibil să se compare reproducerea, circulația și schimbul în societățile organizate pe baza grupărilor economice (clase) și în societățile întemeiate pe o armătură de rudenie. Această sinteză a lucrărilor lui Marx, P. Staffa, Mauss și Lévi-Strauss evidențiază foarte bine diferențele dintre schimbul bunurilor și cel al mărfurilor, dintre rangul și valoarea produselor, dintre creditul fondat pe maximalizarea profitului și cel bazat pe maximalizarea numărului de debitori.

Dacă se poate spune că schimbul comercial stabilește un raport cantitativ între obiecte alienabile circulând între parteneri independenți unul de celălalt, atunci schimbul de daruri se caracterizează prin faptul că stabilește un raport calitativ între parteneri care depind unul de celălalt și între care circulă obiecte inalienabile (Gregory, op. cit.). Dacă mărfurile *a* și *b* sunt schimbate între persoanele A și B, între ele se stabilește o echivalență cantitativă; în plus, aceste mărfuri fiind alienabile, o dată tranzacția încheiată, B poate dispune de *a* după cum pofteste, la fel cum A poate face orice îi place cu *b*. Dimpotrivă, dacă *a* și *b* sunt daruri, inalienabile, B va trebui în cele din urmă să-i înapoieze lui A fie chiar pe *a*, fie un obiect de același tip, aceeași obligație fiind valabilă pentru A față de B (Gregory, op. cit.).

Dacă fiecare marfă își are valoarea și prețul său, fiecare dar are rangul său, acesta din urmă fiind determinat de un ansamblu de factori care au foarte puțin în comun cu utilitatea sa marginală sau cu valoarea-

muncă: vechime, mărime, decorații, numărul mâinilor prin care a trecut etc. În general, dacă A îi dă lui B un obiect de rang superior celui pe care B i-l dă lui A, acesta din urmă e considerat ca fiind superior lui B (Gregory, op. cit.).

Schimbul de daruri presupune întotdeauna existența unui credit, a unui interval înainte de înapoierea contradarului. Cum darul este inalienabil și reține întotdeauna ceva din natura donatorului, el trebuie în cele din urmă să se întoarcă la proprietarul său (Mauss, 1923 - 1924). Astfel, în schimbul lui *a*, pe care l-a primit de la A, B va trebui fie să-l înapoieze pe *a*, fie un obiect similar, de același rang. Pentru a-și lichida datoria, B nu are nimic de făcut în plus, noțiunea de împrumut cu dobândă neaplicându-se aici, contrar a ceea ce se întâmplă în circulația mărfurilor. Mai multe sisteme de prestări totale, care astăzi se numesc sisteme de schimburi ceremoniale, presupun totuși ca partenerul să înapoieze darul, mărit într-un grad mai mult sau mai puțin considerabil, dar fără ca această creștere a valorii să depindă de termenul acordat pentru returnare. Sisteme cum ar fi *kula* melaneziană (Malinowski, 1922; Leach et Leach, 1983), *moka* și *tee* din ținuturile înalte din Papua-Noua Guinee (Strathern, 1971; Meggitt, 1974), *potlatch-ul* la indienii kwakiutl din America de Nord (Boas, 1897), sau *tawsa kabyle* din Africa de Nord (Maunier, 1927) presupun toate obligația de a înapoia cu surplus, în caz contrar apărând riscul pierderii rangului, a prestigiului sau a influenței.

Exceptând lucrările lui Boas (1897) asupra indienilor kwakiutl, cele ale lui R. Maunier (1927) asupra sistemului *tawsa kabyle* și cele ale lui J. Falkenberg (1962) asupra sistemului *nadji kulu* din Australia, studiile etnografice cele mai bogate și mai detaliate asupra sistemelor de schimburi ceremoniale provin în majoritatea lor din Melanezia: lucrărilor citate anterior descriind sisteme cum ar fi *kula* sau *moka*, trebuie să le adăugăm pe cele

privitoare la insulele Trobriand (Weiner, 1976) și la arhipelagul Solomon (Hogbin, 1932 - 1933; de Coppet, 1970). Cele mai bune bibliografii generale pot fi întâlnite în Sahlins (1965) și Gregory (1982).

În ceea ce privește orientarea studiilor în direcția schimburilor ceremoniale, datând de câțiva ani, două observații ar trebui menționate în loc de concluzie. În primul rând, societățile unde pot fi întâlnite asemenea sisteme nu cunosc distincția pozitivistă proprie nouă, între subiect și obiect, lucru și persoană etc.; studiindu-le, ar trebui să avem grijă să diferențiem cât mai fidel posibil reprezentările lor cu privire la schimb, așa cum se întâmplă în lucrări cum ar fi cele ale lui Mauss (*op. cit.*), C. Barraud, D. de Coppet, A. Iteanu și R. Jamous (1984) și E. Schwimmer (1973), de exemplu. Pe de altă parte, și acest lucru este fundamental, orice asimilare a schimbului cu o normă de reciprocitate mai mult sau mai puțin explicită trebuie evitată cu grijă: în anumite societăți sau în anumite sfere ale unei societăți date, schimbul poate fi guvernat de o astfel de normă, dar acesta nu este deloc un caz general, întotdeauna trebuind observate toate reprezentările și practicile ce se prezintă etnografului, întrucât în acest domeniu nimic nu poate fi dedus. Oricât de importantă ar putea să pară în unele demersuri teoretice, obligația de a înapoia nu este întotdeauna prezentă și atunci când este, ea nu presupune înapoierea obligatorie a unui produs de aceeași valoare sau de rang echivalent.

L. RACINE

BARRAUD C, DE COPPET D., ITEANU A., JAMOUS, 1984, „Des relations et des morts. Quatre sociétés vues sous l'angle des échanges”, în J.-C. Galey (ed.), *Différences. Valeurs. Hierarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, Editions de l'EHESS, Paris.

— BOAS F. (1897), 1966, *Kwakiutl Ethnography*, University of Chicago Press, Chicago.

— DE COPPET D., 1970, „Cycles de meurtres et cycles funéraires: esquisse de deux structures d'échange”, în J. Pouillon și P. Maranda (coord.), *Échanges et communications*, 2 vol., t. II., Haga - Paris - FALKENBERG J., 1962, *Kin and Totem*, Oslo University Press, Oslo.

— GREGORY CA., 1982, *Gifts and Commodities*, Academic Press, Londra.

— HOGBIN H.I., 1932 - 1933, „Polynesian Ceremonial Gift Exchanges”, *Oceania*, III: 13 - 39. - LEACH L.W., LEACH E.R. (ed.), 1983, *Kula: New Perspectives on Massim Exchange*, Cambridge University Press, Cambridge.

— LEVI-STRAUSS C., 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris.

— MALLINOWSKI B. (1922), 1961, *Argonauts of the Western Pacific*, New York, E.P. Dutton (trad. fr. *Les argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 1963).

— MAUNIER R., 1927, „Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord”, în *L'Année Sociologique*, îi 12 - 97. - MAUSS M. (1923/1924), 1950, „Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés arhaïques”, în *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.

— MEGGITT M., 1974, „Pigs Are Our Beasts!: The Tee Exchange Cycle among the Mae Enga of New Guinea”, în *Oceania*, XLIV: 165 - 203. - SAHLINS M., 1965, „On the Sociology of Primitive Exchange”, în M. Banton (ed.), *The Relevance of Model for Social Anthropology*, Tavistock, Londra (trad. fr. În M. Sahlins, *âge de Pierre, âge d'abondance*, Gallimard, Paris, 1976).

— SCHWIMMER E., 1973, *Exchange in the Social Structure of the Orokaiva*, Hurst, Londra.

— STRATHERN A., 1969, „Finance and Production: Two Strategies în New Guinea Highlands Exchange Systems”, în *Oceania*, XL (1): 42 - 67; 1971, *The Rope of*

Moka, Cambridge University Press, Cambridge.

— WEINER A., 1976, *Women of Value, Men of Renown*, University of Texas Press, Austin (trad. fr. *La richesse des femmes ou comment Y esprit vient aux hommes*, Le Seuil, Paris, 1983).

SCHIMBARE SOCIALĂ - Africa 2 - Cercetările asupra Africii. Balandier (G.). Glückman (M.). Redfield (R.). Shapera (I.)

SCHNEIDER David Murray

Antropolog american, David Murray Schneider s-a născut în 1918. După ce a studiat la Universitatea Harvard, el a făcut cercetări de teren în Micronezia (insula Yap). El a construit, în principal, o operă de analist al înrudirii, luând parte, de-a lungul întregii sale cariere, la dezbaterile teoretice care s-au referit la acest domeniu al cercetării antropologice. A inaugurat acest demers criticând cu tărie, împreună cu G.C. Homans (1955), anumite aspecte ale teoriei alianței, prezentată în 1949 de Lévi-Strauss în *Les structures élémentaires de la parenté*, mai ales locul acordat noțiunii de „căsătorie preferențială”. Argumentația lui Homans și Schneider, pe care R. Needham o va respinge, tinde să înlocuiască abordarea structurală a alianței cu o concepție a acesteia care îi organizează formele pornind de la considerarea ego-ului ca subiect, relațiile acestuia cu rudele sale, veri paraleli sau încrucișați, patrisau matrilaterali, căutate sau evitate pentru căsătorie, fiind exprimate prin intermediul unor termeni de o mai mică sau mai mare proximitate afectivă.

Abordarea „culturală” a înrudirii propusă de Schneider a exercitat o influență considerabilă asupra tinerilor antropologi formați în cadrul Universității din Chicago, unde el a predat vreme de douăzeci de ani, până în 1984. Înrudirea nu ține de un joc al regulilor formale, de o ordonare juridică sau de un sistem autonom de atitudini, ci poate fi considerată un „sistem de simboluri” asociind

un cod de comportament social și un limbaj specific ce se referă la substanțele naturale, în măsura în care acestea sunt categorii ale culturii (sânge, spermă, lapte etc). Această concepție, degajată în urma unei analize a societății americane contemporane, ține seamă de specificitatea relațiilor de rudenie, care sunt indisociabile de ansamblul reprezentărilor unei societăți, așa cum se exprimă acesta prin intermediul unor coduri fiziologice, cosmologice etc. Întâietatea acordată simbolismului cultural îl conduce la concluzia că legăturile de rudenie trebuie să fie surprinse în limbajul societății analizate. Într-o carte recentă (1984), Schneider readuce în discuție însăși autonomia domeniului înrudirii, a cărei ancorare în procesul reproducerii biologice ar ține de o iluzie a culturii occidentale. Procedând în acest fel, el recuza legitimitatea interesului electiv arătat înrudirii de către antropologie.

M. HOUSEMAN

1955 (coaut. G.C. Homans), *Marriage, Authority and Final Causes*, The Free Press, Glencoe. 1961 (coaut. K. Gough), *Matrilineal Kinship*, University of California Press, Berkeley. 1965, „Some Muddles in the Models: Or, How the Sistem Really Works”, în M. Banton (ed.), *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Tavistock - Praeger, Londra - New York. 1968, *American Kinship: A Cultural Account*, Prentice Hall, Englewood Cliffs. 1973 (coaut. R. Smith), *Class Differences and Sex Roles în American Kinship and Family Structure*, Prentice Hall, Englewood Cliffs. 1984, *A Critique of the Study of Kinship*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.

SCLAVIE

1. Societăți sclavagiste

Primele reflecții ale istoricilor asupra sclaviei îmbracă un caracter umanist și sunt asociate denunțărilor, adeseori ambigue, care subliniază aspectele nerentabile ale muncii cu sclavi sau caracterul arhaic al sclaviei.

Acestea se referă mai ales la sclavagismul antic, invocat pentru a judeca formele de sclavie contemporană: astfel, H. Wallon publică lucrarea sa *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité* în 1847, la sfârșitul campaniei pe care o inițiasse în scopul abolirii sclaviei în coloniile franceze. Condamnării sclaviei în numele principiilor etice și politice i se va substitui curând reflecția asupra semnificației sale istorice. În viziunea lui Marx, sclavagismul reprezintă una din primele forme ale apariției societăților organizate în clase.

Multă vreme, studiul societăților antice a furnizat un cadru privilegiat pentru analiza sclavagismului. În Uniunea Sovietică, în anii '30, respingerea proiectului de mod de producție asiatic a condus la transformarea sclaviei într-o etapă necesară a evoluției omenirii și în singurul mod de producție al societăților antice în ansamblul lor. Această greșală de raționament a avut drept efect înmulțirea studiilor pe domenii restrânse ce vor contribui la distingerea unor variante ale acestei concluzii – cel mai adesea raportate la vestigiile comunității arhaice (V. Strouve) – și vor permite, atunci când această schemă a succesiunii necesare a stadiilor de evoluție va fi abandonată de către istoricii marxști, recunoașterea multiplicității formelor de exploatare a muncii cu sclavi în antichitate (*Recherches internationales*, 1975). În ceea ce-l privește pe M.I. Finley (1960), el arată că în antichitate aceste forme diferite se situează într-un continuum de poziții statutare. Această analiză, care respinge un determinism economic strict, diferă totodată și de abordarea propusă de E. Meyer și ilustrată prin lucrarea de sinteză a lui W.L. Westermann (1955) care atribuie sclaviei un rol determinant în formarea elitelor politice. Finley arată că, dimpotrivă, „sclavia-marfă” (*chattel-slavery*) nu s-a putut dezvolta decât în condiții specifice – dintre care, în primul rând, specializarea producției

agricole –, pe care le asociază cu cele care s-au aflat la baza dezvoltării sclaviei americane moderne.

Lucrările consacrate de mai multe decenii sclaviei americane subliniază legăturile acesteia cu agricultura de plantație, model perpetuat deja de sistemul latifundiar mediteranean și răspândit apoi odată cu colonizarea Lumii Noi. Producția pentru o piață mondială, dar și amploarea traficului de sclavi africani, iar mai apoi consecințele abolirii sale justifică trăsăturile specifice ale acestor societăți sclavagiste; unii autori nu rețin decât aspectul capitalist, alții insistă asupra relațiilor „paternaliste”, asociind stăpânii și sclavii (Genovese, 1965).

Lucrările care au beneficiat cel mai mult de recenta amploare a cercetărilor în domeniu sunt cele care vizează sclavagismul în societățile neoccidentale, mai ales în cele africane. Relațiile acestui tip de sclavagism cu schimburile comerciale și, mai mult, cu capitalismul apar ca secundare, iar exploatarea muncii productive nu se prezintă întotdeauna ca principală finalitate a instituției. Unii antropologi anglo-saxoni (Miers, Kopytoff, 1977) sugerează analiza sclavagismului în contextul mai general al „drepturilor asupra persoanelor” (înrudire, alianță, adopție, linii genealogice etc), finalitatea acesteia fiind asigurarea încorporării (*absorbtion*) indivizilor în grupe de rudenie, la una sau două generații după luarea în sclavie. La celălalt pol, antropologii francezi, marxiști, subliniază caracterul productiv al muncii în sclavie și explică diferitele condiții sociale ale sclavului prin intervenția caracteristicilor generale ale reproducerii societăților sclavagiste (Meillassoux, 1986). În același spirit, lucrările istorice (Lovejoy, 1983) subliniază rolul pe care l-a jucat traficul de sclavi – de-a lungul Saharei și al coastei orientale, apoi atlantice a Africii – în dezvoltarea sclavagismului african sau analizează condițiile folosirii sclavilor în secolul al XIX-lea în economiile de plantație

asociate unei economii regionale sau mondiale de piață.

Aceste studii recente asupra sclaviei-au pus accentul pe două tipuri de probleme.

Primul este cel al raționalității producției sclavagiste. Împotriva unei concepții „umaniste”, ilustrate mai cu seamă de către Wallon – partea pozitivă a antichității este libertatea, partea negativă este sclavia –, caracterul „progresist” al sclavagismului devine o teză subiacentă evoluționismului. Foarte de curând, ideea conform căreia sistemul sclavagist din Lumea Nouă ar fi fost un anacronism economic a fost pusă din nou în discuție de către susținătorii americani ai istoriei cliometrice (Fogel, Engerman, 1974); pe plantațiile din sudul Statelor Unite, sclavagismul era mai rentabil, în opinia lor, decât munca retribuită. Abordarea marxistă contemporană pune accentul pe caracteristicile specifice ale reproducerii raportului de producție sclavagist pentru a servi drept bază a raționalității economice, dar și pentru a sublinia limitele acesteia. Rentabilitatea sclaviei provine din faptul că sistemul sclavagist nu este decât în mod excepțional fondat pe reproducerea biologică internă (ca în sudul Statelor Unite după încheierea traficului de sclavi); acesta cere o aprovizionare regulată cu sclavi noi. Noțiunea de „mod de producție sclavagist”, chiar în absența postulatelor evoluționiste, tinde să fie abandonată în favoarea celor de „formare” sau de „sistem” sclavagist, inclusiv pentru antichitatea clasică (Gârlan, 1982).

Studiul sclavilor priviți ca grup specific a rezistat mai bine acestor reinterpretări. Analizele marxiste se diferențiază de cele anterioare, din perspectiva luptei de clasă, pentru a ilustra formele multiple de identificare colectivă a sclavilor și limitele impuse acesteia de eterogenitatea etnică și socială a lumii sclavagiste. Impactul mișcării politice a negrilor americani asupra cercetărilor în acest domeniu s-a dovedit a fi foarte

fructuos: studii privind comunitățile de negri fugari, rolul religiei, apariția de structuri sociale spre ince, mai ales familiale (forma matricentrică a familiei caraibiene) (Mintz, 1981). Influența funcționalistă din studiile africaniste a fost adesea criticată: încorporarea rapidă a sclavilor în grupurile de rudenie poate fi considerată și în cadrul unui raport de forțe între stăpâni și sclavi (Cooper, Există tendința de a considera aceste relații în termeni culturali, punându-se accentul pe diversele variabile - rasiale, religioase (studiile asupra islamismului), etnice etc. - care conduc la legitimarea diferenței inițiale pe care se întemeiază raportul sclavagist și contribuie la reproducerea acestui raport.

P. BONTE

2. Sistemul sclavagist

Sclavagismul reprezintă singurul mod de exploatare care permite acumularea în condițiile în care nu se înregistrează o creștere a productivității muncii. Deși majoritatea teoriilor sclavagismului sunt fundamentate pe știința juridică, în fapt condițiile economice ale funcționării sale sunt cele care îl definesc cu adevărat.

Sclavagismul este un sistem social fondat pe exploatarea unei clase aservite, a cărei reproducere se face prin achiziționarea (capturare, cumpărare) de ființe umane. El este diferit de iobăgia feudală, care se realizează prin înmulțirea clasei aservite, dar și de formele ocazionale de supunere (prizonieri de război, ostatici, obligație, clientelism etc). Sclavagismul, al cărui avantaj este că se întemeiază pe apropierea unor indivizi născuți și crescuți în alte societăți, necesită un dispozitiv care să asigure această aprovizionare continuă: războiul și comerțul. O dată sclavul înlocuit cu un alt captiv, totalitatea supraprodusului alimentar - ceea ce depășește subzistenta sa cotidiană - poate să-i fie confiscat de către stăpân. Rupt de societatea sa de origine și lipsit de

posibilitățile de a-și asigura reproducerea demografică și socială, sclavul este exclus de la raporturile de rudenie. Astfel se prezintă substanța ireductibilă a statutului său social, caracterizat prin negarea persoanei sale, care poate fi sancționată prin vânzare sau ucidere.

Sclavii de povară, hrăniți în exclusivitate de către stăpân, sunt destinați unui efort fără limită. Sclavilor locuind în bordeie li se încredințează o bucată de pământ unde își produc hrana sau o parte din ea, restul timpului de muncă fiindu-i consacrat stăpânului. Aceștia primesc locuință atunci când bărbatul este autorizat să trăiască cu o femeie, a cărei progenitură, și ea aservită, aparține stăpânului femeii. Sclavul poate primi certi ficat de *manumitiere* când se eliberează de munca sa, oferindu-i stăpânului o parte fixă a producției sale agricole. Dacă prin tolerantă sclavii eliberați legal își pot agonisi o sumă de bani, ei nu posedă nimic altceva care să nu tină de patrimoniul stăpânului. Tot datorită statutului lor, deoarece nu se pot plasa în situația - întotdeauna amenințătoare pentru deținătorii puterii - de moștenitori legitimi, unii sclavi sunt angajați pe post de confidenți (sclavi de încredere) sau ca spadasi (sclavi militari), uneori de rang înalt. Eliberarea, adesea confundată cu *manumittere*, presupune identificarea sclavului cu omul liber, deci ștergerea stigmatului originilor sale de sclav.

Modul de reproducere a sclavagismului pune în relație diverse componente.

Populațiile atacate. Este vorba mai ales de societățile țărănești, vulnerabile datorită activității lor agricole, dar care ajung în cele din urmă să se protejeze, apărându-se pe loc, retrăgându-se din calea invadatorilor sau, din cauza atacurilor repetate, acceptând o supunere care să le ferească de aservire.

Societățile războinice. Prin raiduri, respectiv prin război, bandele și statele militare realizează capturi pentru

folosință proprie sau pentru vânzare. Războiul favorizează constituirea unei clase aristocratice care exercită o dublă dominație, asupra sclavilor și asupra țăranilor neplătitori de impozite aflați pe domeniul acesteia. Aprovizionarea cu hrană și recrutarea soldaților sunt rezolvate prin încredințarea variabilă a sarcinilor agricole sau militare sclavilor sau țăranilor, primii fiind uneori folosiți ca forță represivă împotriva celorlalți. Dacă în cazul bandelor, captivii revin celor ce i-au capturat, la nivel statal ei sunt redistribuiți prin intermediul curții. Împărțirea inegală a acestora între războinici și țărani contribuie la divizarea economiei într-un sector aristocratic beneficiind de exploatarea sclavilor (luptători afectați prinderii de ostatici, lucrători pe plantațiile destinate aprovizionării) și un sector țăranesc, întemeiat mai ales pe o agricultură de subzistentă, supusă ocazional extorcării.

Negustorii. În mâinile lor, sclavii sunt la început ostatici, o marfă destinată să aducă un beneficiu. În societățile africane și orientale, femeile sunt preferate bărbaților datorită muncii prestate (agricultură, activități menajere, țesut și chiar transport) și docilității lor; de asemenea, ele pot fi folosite și ca soții și concubine. Chiar și atunci când *sex ratio-ul* le este favorabil, ele nu contribuie decât în mică măsură la reproducerea clasei aservite. În societățile unde predomină agricultura de plantație, cererea este îndreptată mai ales spre bărbați.

Societățile cliente. Captivii sunt vânduți familiilor de țărani care îi folosesc drept instrument de muncă în producerea hranei, fără a căuta profit. Acest sclavagism zis „domestic” nu este decât marginal. Antreprenorii sclavagiști sunt cei care susțin cu adevărat piața.

În sclavagismul comercial, prețul sclavilor nu corespunde costului regenerării lor care se face nu în societatea care îi folosește, ci în cea de unde sunt smulși fără compensație. Datorită caracterului său, sclavagismul

nu durează decât atât timp cât sursele sale de aprovizionare se pot extinde.

C. MEILLASSOUX

COOPER F., 1979, „The Problem of Slavery în African Studies”, în *Journal of African History*, 20 (1): 103 – 125. – FINLEY M.I. (ed.), 1960, *Slavery în Classical Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge.

— FOGEL R.W., eng ERMAN S.L., 1974, *Time on the Cross: The economics of American Negro Slavery*, Little, Boston – Brown. – 1975, „Formes d’exploitation du travail et rapports sociaux dans l’Antiquité classique”, în *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, 84, Paris.

— GÂRLAN Y., 1984, *Les esclaves dans la Grèce ancienne*, La Découverte, Paris.

— GENOVESE E.D., 1965, *The Political Economy of Slavery*, Random House, New York (trad. fr. *Economie politique de l’esclavage*, Maspero, Paris, 1961).

— LOVEJOY P.E., 1983, *Transformations in Slavery. A History of Slavery în Africa*, Cambridge University Press, Cambridge.

— MEILLASSOUX C. (ed.), 1975, *L’esclavage en Afrique precoloniale*, Maspero, Paris.

— MEILLASSOUX C., 1986, *Anthropologie de l’esclavage. Le ventre de fer et d’argent*, PUF, Paris.

— MIERS S., KOPYTOFF I., 1977, *Slavery în Africa. Historical and Anthropological Perspectives*, University of Wisconsin Press, Madison.

— MINTZ S., 1981, *Esclave = facteur de production. L’économie politique de l’esclavage*, Dunod, Paris.

— WATSON J.L., 1980, *Asian and African Systems of Slavery*, Oxford University Press, Oxford.

— WESTERMANN W.L., 1955, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, The American Philosophical Society, Philadelphia.

SCRIERE

Marea majoritate a definițiilor scrierii rezultă dintr-o concepție fonocentrică: scrisul nu ar fi decât o codare a limbii naturale; să-i cităm de exemplu pe A.J. Greimas și J. Courtes (1979: 115): „Prin scris se înțelege manifestarea unei limbi naturale cu ajutorul unui semnificant a cărui substanță este de natură vizuală și grafică (sau pictografică)”. Antropologia retine o definiție a scrierii mult mai largă, care înglobează toate sistemele de comunicare bazate pe semne grafice (desenate, sculptate în relief sau basorelief, modelate, pictate, gravate etc). Scrisul va fi privit ca o modelare primară, oferind posibilitatea de a da o formă gândirii, fără a se apela la intermedierea unei limbi naturale. Din punct de vedere tipologic trebuie făcută o distincție între sistemele care presupun în mod necesar existența unei limbi (cazul scrierilor alfabetice) pe care o notează fonetic și cele care dau formă unui conținut de idei ce nu a fost încă imprimat într-un sistem verbal (cazul sistemelor ideografice sau pictografice mezo-americane: olmec, toltec, aztec). Al doilea tip de sisteme poate evolua spre primul tip, adică ele pot deveni parțial sau integral fonetice. Sistemele fonetice nu redau obligatoriu realitatea fonetică a limbilor naturale; dimpotrivă, ele dispun de o mare autonomie în privința formei adoptate în comparație cu limbile vorbite ale căror sunete trebuie să le reproducă. Cine face o transcriere fonetică a unui text nu are nevoie să rostească pe litere – mental sau cu voce tare – cuvintele pe care le scrie: procesul transpunerii în formă grafică nu se derulează altfel decât în cazul unei scrieri non-fonetice.

Diferitele sisteme de semne grafice au fost inventate și fixate în epoci și regiuni foarte diverse, ceea ce exclude ipoteza necesității unei articulări istorice între ele. Uneori se pot stabili între sistemele de scriere filiații care traversează secolele și care privesc spații foarte întinse, în

timp ce alte sisteme sunt rezultatul unei creații autonome. Distribuția geografică a sistemelor de scriere nu este deloc uniformă. În unele regiuni ale lumii, acestea există într-o densitate foarte mare, cum ar fi Orientul Apropiat și bazinul mediteranean; în alte regiuni ele sunt inexistente, ca de exemplu în Africa neagră sau Oceania; comunicarea, universal atestată, folosește alte mijloace. Distribuția în spațiu a sistemelor de scriere este întotdeauna susceptibilă de a fi rediscutată în contextul proceselor de aculturație care antrenează răsturnări ale raporturilor de forțe între sisteme: de exemplu, folosirea sistemelor ideografice mezo-americane a dispărut progresiv, ca urmare a cuceririi spaniole. Aceste fenomene decurg dintr-o „istorie” exterioară scrisului, pornind de la care ar fi hazardat să se încerce a se trage concluzii generale de ordin antropologic. Totuși, se pot opera unele apropieri prudente între modul de organizare socială sau politică și prezenta sau absenta scrisului. Dacă scrierea, ca prelungire a instrumentalității mentale, poate formal să apară în orice context, este totuși evident că unele forme de scriere nu au putut să ia ființă și să se dezvolte fără un impuls apărut din necesitatea de a răspunde unei exigente bine determinate. Problemele tehnice ridicate de stocarea surplusurilor alimentare în magaziile regale sau de ținerea contabilității fiscale în sistemele statale centralizate au putut servi ca punct de pornire în elaborarea scrierilor funcționale.

Faptul că o societate dispune de scriere nu înseamnă că toți membrii ei o practică; dimpotrivă, cunoașterea scrisului și priceperea de a uza de scris nu sunt niciodată împărțite în mod uniform. Folosirea scrierii va fi apanajul unui grup, în afara căruia lectura textului scris va fi stăpânită în mod inegal de oameni care, în orice caz, nu vor avea acces la producerea de scriere. Nu numai că stăpânirea scrisului va fi valorizată din punct de vedere social, ci scrisul însuși, ca o consecință a caracteristicilor

propriii folosirii sale, va fi înzestrat cu o valoare și o eficacitate specifice. Granița dintre cei care folosesc scrierea de cei care nu o folosesc este întotdeauna semnul unui clivaj social: între clerici și laici, între funcționari și cei care nu sunt incluși în sectorul de stat, între bărbați și femei etc. Anumite forme de scriere sunt legate de lumea femeilor, fie că e vorba de decoruri gravate, de incizii, tatuaje specifice sau de motive folosite în țesături.

Funcția de transcriere a limbajului vorbit este prioritară, însă folosirea scrierii nu se reduce la aceasta. Scrisul joacă un rol în reproducerea socială, și acest rol variază în funcție de tipul de societate. Importanța pe care o acordăm transmiterii mesajelor nu se poate separa de ideea unei non-redundante a mesajului transmis și de o articulare specifică, din acest punct de vedere, între mesaj și cod, însă putem avea totodată și mesaje a căror redundanță este intenționată și care folosesc un cod relativ simplu. Astfel, funcția îndeplinită de regii din Abomey (Benin) este aceea de a reitera mesajul, care amintește de existența regalității și a naturii fundamentelor sale religioase.

La nivelul scrisului se poate distinge o funcție de conservare – de arhivare – și o funcție operatorie imediată. În ceea ce privește funcția de conservare se va observa că una și aceeași societate poate transmite și conserva aceleași conținuturi sau conținuturi comparabile, luând în considerare două modalități principale care se completează sau se întrepătrund, una decurgând din oralitate, cealaltă din scriere. Un registru special de „arhivare” sau de memorare este cel al „inscripționării” pe corp, provenind din scriere și constând în fixarea prin tatuaj sau incizarea unui însemn de identitate care situează individul prin raportare la universul de norme al grupului său. În funcția sa operatorie, instrumentalitatea practică a scrisului trebuie considerată separat de

eficacitatea simbolică a lucrului scris: talisman coranic, tăbliță de abhorațiune.

G. CARDONA

CARDONA G., 1981, *Antropologia della scrittura*, Loescher, Torino. 1986, *Storia universale della scrittura*, Mondadori, Milano.

— COHEN M., 1958, *La grande invention de l'écriture et son evolution*, 3 vol., Imprimerie Nationale, Paris.

— COHEN M. et al., 1966, *Uécriture et la psychologie des peuples*, Armand Colin, Paris. DERRIDA J., 1967, *De la grammatologie*, Editions de Minuit, Paris. — fev RIER J.G., 1948, *Histoire de l'écriture*, Payot, Paris.

— GELB I.-J., 1963, *A Study of Writing*, ed. a II-a, Chicago, Chicago University Press (trad. fr. *Pour une theorie de F écriture*, Flammarion, Paris, 1973).

— GOODY J., 1977, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. *La raison graphique*, Editions de Minuit, Paris, 1979).

— GREIMAS A.J., COURTÉS J., 1979, *Semiotique. Dictionnaire raisonne de la théorie du langage*, Hachette, Paris.

— LAFONT R., 1984, *Anthropologie de l'écriture*, Centre Georges Pompidou, Paris.

— LEVI-STRAUSS C., 1972, *La pensée sauvage*, Plon, Paris.

SEGMENTAR (SISTEM ~)

Noțiunea de „societate segmentară” a fost creată în secolul al XIX-lea pentru a desemna, într-o perspectivă evoluționistă impregnată de supoziții organiciste, societățile bazate pe un anumit tip de solidaritate, „comunitară” la F. Tonnies, „mecanică” la Durkheim. În *De la division du travail social*, acesta din urmă asocia slaba dezvoltare a diviziunii muncii cu caracterul omogen al grupurilor a căror solidaritate se întemeiază pe

similitudinea sentimentelor, credințelor, ideilor. În acest caz, structura socială este segmentară: grupul este „format din agregate asemănătoare între ele, asemănătoare inelelor unui lanț” (Durkheim, 1978). Dezvoltarea diviziunii muncii conduce la apariția unor forme de solidaritate „organică”, structura socială prezentându-se ca o coordonare și o subordonare de elemente diferențiate și ierarhizate.

Durkheim nu se înșela în legătură cu natura segmentelor constitutive. Asociind această noțiune cu teoria grupurilor de filiație (*descent groups*), moștenită și ea din secolul al XIX-lea (L.H. Morgan), antropologia britanică a dezvoltat și orientat analiza societăților segmentare. W.H.R. Rivers a propus ideea că unifiliația transmite într-un mod privilegiat calitatea de membru al unui grup și permite definirea acestuia în mod exclusiv. Această calitate rezultă, potrivit lui A.R. Radcliffe-Brown, din aspectul legal și moral (*jural*) al filiației, omogenitatea grupurilor de unifiliație (neamurile) bazându-se pe transmiterea drepturilor și datoriilor împărtășite de către membrii săi. Neamul este o persoană morală colectivă (*corporate group*).

Pe baza acestor elaborări teoretice va fi construit conceptul de „societăți segmentare de ascendentă”, care va domina teoria antropologică, începând din anii '40, vreme de un sfert de secol.

Modelul de ascendență segmentară

Lucrarea lui E.E. Evans-Pritchard *The Nuer* (1940) propune un model de analiză care continuă să se bucure de autoritate. Acest model distinge cu claritate relațiile de consangvinitate „care îl leagă pe un individ de alte persoane sau unități sociale particulare și care leagă sistemul segmentar de grupurile permanente cu ascendentă uniliniară” (Fortes, Evans-Pritchard, 1964). Totuși, la nueri, grupurile permanente sunt mai degrabă

segmente politico-teritoriale (triburi, secțiuni etc). Organizarea familială constituie armătura organizării teritoriale prin intermediul neamurilor aristocratice dominante într-un segment teritorial dat. Solidaritățile și conflictele (fuziune și fisiune) sunt rezultatul unui joc de opoziții complementare: două grupuri aflate la distanță de un nivel genealogic pot să se opună între ele, însă se aliază împotriva unui alt grup de același nivel, a cărui legătură genealogică este mai îndepărtată.

Coeziunea socială rezultă din aceste opoziții permanente prin intermediul cărora se afirmă identitatea relativă a grupurilor și a societății nuer în ansamblul său: „una dintre caracteristicile cele mai importante ale grupurilor locale și, în fapt, ale tuturor grupurilor sociale ale nuerilor este relativitatea lor structurală” (Evans-Pritchard, 1968).

Acest model de ascendență segmentară, despre care se credea că trebuie să explice organizarea politică a societăților acefale (Middleton și Tait, 1958), a fost aplicat și altor societăți africane, de exemplu populațiilor tallensi (M. Fortes) sau tiv (P. și L. Bohanan), distingându-se de analiza întreprinsă în cazul nuerilor.

În vreme ce Evans-Pritchard insista asupra relativității structurale a relațiilor dintre grupuri și subgrupuri, alți autori au subliniat caracterul substanțial al acestor grupuri și al relațiilor lor. Introducerea noțiunii de „filiație complementară” (M. Fortes) a marcat o evoluție înspre o anumită reificare a ascendenței, care subordona celelalte relații de rudenie modului de unifiliație dominant. Modelul a devenit general pentru societățile „fără stat”, putând fi generalizat și în cazul unor societăți non-africane (Fortes, 1953), adică un stadiu al evoluției societăților omenesti în general. El servește și la explicarea organizării economice, ascendența transmițând drepturi de proprietate colectivă, în așa fel încât s-a putut vorbi chiar

de-un „mod de producție bazat pe ascendentă”.

Relativitatea structurală a relațiilor dintre grupuri va fi invocată pentru a motiva caracterul lor echilibrat (*balanced*) de către unii autori care (după exemplul lui E. Gellner, care a aplicat modelul nuer societăților tribale nord-africane, asemenea lui Evans-Pritchard în cazul beduinilor din Cirenaica) insistă asupra dimensiunii politice a acestor echilibre segmentare. Jocul conflictelor și solidarităților reproduce ordinea segmentară, lăsând loc puterii de arbitraj a grupurilor religioase și politice, fără să pună în discuție funcționarea în mod ideal „egalitară” a acestor societăți (Gellner, 1969). Noi segmente apărute în urma acestor fisiuni se instalează la periferia societății; organizarea bazată pe ascendentă segmentară poate să apară ca un mod de „expansiune de pradă” (*predatory expansion*) (Sahlins, 1961).

Critica modelului

Evoluția teoriei antropologice s-a făcut prin raportarea la acest model dominant, „model african” a cărei universalitate, testată asupra mai multor societăți extrem de diverse, din China și până în Noua Guinee, a fost contestată într-un scurt, însă stimulant articol al lui J.A. Barnes (1962), care a reexaminat lucrările din Noua Guinee. Fluiditatea compoziției grupurilor, care cuprind agnați și non-agnati, multitudinea afilierilor deschise opțiunilor individuale, organizarea fisiunilor și fuziunilor în jurul unor Big Men care controlează schimburile economice și simbolice, toate acestea vor conduce la recunoașterea caracterelor cognatice ale societății din Noua Guinee și la considerarea unifiliației ca o ideologie care operează în circumstanțe foarte precise. Această reflecție va contribui, în schimb, la critica rea aplicării „modelului african” chiar în cazul realităților africane. Între timp, dezvoltarea „teoriei alianței” (Dumont, 1971) a readus în discuție proprietatea atribuită unifiliației de a

defini în mod exclusiv grupurile sociale și relațiile lor. Polemizând cu Fortes, E.R. Leach a arătat că la kasini (Birmania) există o regulă de căsătorie preferențială unilaterală care leagă grupurile locale de filiație (1954). Reînnoirea interesului pentru studierea grupurilor cognatice, alimentat de cercetările din Noua Guinee și Oceania, permite aprofundarea criticii, arătându-se că în numeroase societăți nu există nicio relație între modul de unifiliație și compoziția grupurilor sociale. H.W. Scheffler (1966) distinge grupurile de categoriile de filiație, care pot fi supuse unor multiple combinații și interpretări; critica sa îndreptată împotriva organi-zării bazate pe ascendența segmentară se apropie de poziția lui D.M. Schneider (1965).

Încă din 1956, în Marea Britanie, M.G. Smith a avansat ideea potrivit căreia modelul bazat pe ascendența segmentară ar fi un soi de „mit” indigen distinct de structura reală. Alți autori vor evoca o „ideologie” sau o „structură socială în rezervă” (P. Salzman). Leach va merge mult mai departe, vorbind de o „ficțiune” fără niciun raport cu realitatea. În opinia sa, analiza „tranzacțională” va încerca să arate că existența grupurilor concrete este rezultatul unei sume de alegeri individuale care nu sunt determinate decât în mod secundar de înrudire și unifiliație. Holy (1979) a remarcat că modelul ascendentei segmentare, apărut în urma analizei antropologice, nu ține seama de modelele de reprezentare și de acțiune indigene, care lasă loc inegalităților, ierarhiilor și puterii.

Această reflecție despre pertinența modelului a declanșat noi cercetări asupra societăților „paradigmatice”: tallensi, tiv și, mai ales, nuer. Cele consacrate nuerilor, orientate inițial asupra diferențelor dintre modul lor de organizare și cel al vecinilor lor dinka presupunându-se că nuerii și dinka ar fi constituit altă dată

un singur popor – au dus la punerea sub semnul întrebării a importantei agnațiunii, care ar trimite la valorile comunitare, pastorale și masculine, precum și a existenței ascendentelor, a căror identitate ar fi de natură pur rituală.

Există societăți segmentare?

Asocierea noțiunilor de „societate segmentară” și de „grup de unifiliație” a mascat un aspect important al analizei lui Evans-Pritchard: ideea relativității structurale a grupurilor. Indiferent de gradul său de pertinentă, critica „teoriei unifiliației” lasă nedescifrată o problemă care se pune în numeroase societăți în care unifiliația nu are o funcție privilegiată. D. Turton (Holy, 1979) a analizat în aceeași termeni societățile bazate pe grupe de vârstă din Africa de Est. Alianța matrimonială, schimburile de bunuri materiale sau simbolice, manipularea violentei, a dușmăniilor (*feud*) și a războaielor, toate acestea pot și ele să contribuie, în mod parțial sau exclusiv, la definirea relațiilor de alianță și de opoziție, care stau la baza constituirii structurii sociale.

Faptul că aceste sisteme sociale sunt numite „segmentare” este o pură convenție, esențială fiind recunoașterea proprietăților acestora independent de orice perspectivă evoluționistă (de exemplu, generalizarea societăților „nestatale”). Societățile tribale nord-africane și beduine sunt bine organizate genealogic, potrivit unui model de ascendență segmentară, însă acesta nu ține seama de logica alianțelor și a conflictelor care se manifestă prin dușmăniile (*feud*) sau cu ocazia exploatării resurselor pastorale (E. Peters). Alianța (matrimonială și politică) determină statusuri diferențiate și ierarhii sociale care pot să se organizeze în structuri politice complexe. Organizarea segmentară, „egalitară” potrivit unei anumite viziuni indigene, este compatibilă cu profunde inegalități sociale și politice.

P. BONTE

BARNES J.A., 1962, „African Models in the New Guinea Highlands”, în *Man*, 52: 5 - 9.

— DUMONT L., 1971, *Introduction a deux theories d'anthropologie sociale*, Mouton, Paris - Haga.

— DURKHEIM E. (1893) 1978, *De la division du travail social*, puf, Paris.

— EVANS-PRITCHARD E.E., 1940, *The Nuer*, Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Gallimard, Paris, 1968).

— FORTES M., 1953, „The Structure of Unilineal Descent Groups”, în *American Anthropologist*, 55 (1): 17 - 41.

— FORTES M., EVANS-PRITCHARD E.E. (ed.) (1940), 1958, *African Political Systems* Oxford University Press Londra (trad. fr. *Sistemes politiques africains*, PUF, Paris, 1964).

— GELLNER E., 1969, *Saints of the Atlas*, University of Chicago Press, Chicago.

— HOLY L. (ed.), 1979, *Segmentary Lineage Sistem Reconsidered*, The Queen's University Press, Belfast.

— LEACH E.R., 1954, *Political Systems of Highlands Burma. The Study of Kachin Social Structure* Bell Londra (trad. fr. *Le système politique des hautes terres de Birmanie*, Maspero, Paris, 1968).

— MIDDLETON J., TAIT D. (ed.), 1970, *Tribes without*

Rulers. Studies in African Segmentary Systems, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— SAHLINS M., 1961, „The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion”, în *American Anthropologist*, 63 (2): 322 - 345. — SCHEFFLER H.W., 1966, „Ancestor Worship in Anthropology: Or Observations on Descent and Descent-Groups”, în *Current Anthropology*, 7 (5): 541 - 551. — SCHNEIDER D.M., 1965, „Some Muddles in the Models: Or, How the Sistem Really Works”,

în M. Banton (ed.), *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Tavistock - Praeger, Londra - New York.

— SMITH M.G., 1956, „On Segmentary Lineage Systems”, în *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 86 (2): 39 - 80.

SELIGMAN Charles Gabriel

Născut în 1873 la Londra, Charles Gabriel Seligman a studiat medicina și s-a angajat într-o carieră de cercetător în domeniul patologiei medicale. În virtutea acestui fapt, a participat la expediția organizată de A.C. Haddon în strâmtoarea Torres, care desparte Australia de Noua Guinee (1898 - 1899). Aici, el a studiat mai ales reacțiile senzoriale, patologia și practicile medicale indigene. Ca urmare a acestei experiențe, Seligman s-a orientat spre antropologie, continuându-și și cercetările de medicină (Royal College of Physicians, 1911). În 1904 s-a întors în Noua Guinee unde a încercat să determine caracteristicile în același timp „rasiale” și culturale ale diferitelor populații de aici. În același an, s-a căsătorit cu Brenda Zara Salaman (1882 - 1965), cu care va colabora la lucrările sale ulterioare. Anchetele lor etnografice comune s-au concentrat asupra aborigenilor din Ceylon (vedda, 1907 - 1908) și, mai ales, asupra populațiilor nilotice din Sudanul anglo-egiptean (shilukh, dinka, nuer, bari etc, 1909, 1910, 1911 - 1912 și 1921 - 1922). Monografiile lui Seligman s-au bucurat de un ecou imediat și i-au asigurat o poziție instituțională centrală. A predat etnologia la London School of Economics din 1910 până în 1934 și a fost președinte al Royal Anthropological Institute din 1923 până în 1925. A murit în 1940 la Oxford.

Practica de teren a lui Seligman, de tip *ethnographic survey*, i-a permis să strângă o documentare descriptivă și comparativă considerabilă despre populații până atunci puțin cunoscute. În afară de temele de cercetare deja evocate, Seligman s-a consacrat antropologiei fizice și

clasificării tipurilor rasiale, istoriei și arheologiei preistorice, precum și studierii culturii materiale. În același timp, cercetările soției sale se concentrau mai ales asupra înrudirii și organizării sociale. Acordând o importantă deosebită raporturilor dintre antropologie și psihologie, Seligman a studiat visele și psihopatologia primitivilor. Nevoit să îngrijească nevroze traumatice de război în timpul primului război mondial, a descoperit lucrările lui Freud. Va fi unul dintre primii cercetători care își vor pune întrebări în legătură cu aplicațiile potențiale ale psihanalizei în antropologie. El va fi acela care îi va sugera lui B. Malinowski să verifice pe terenul său trobriandez ipotezele freudiene. Opera lui Seligman nu a lăsat o amprentă teoretică determinantă asupra orientărilor antropologiei britanice. Dar influența sa ca îndrumător de cercetări a fost una foarte importantă: cursurile și publicațiile sale au servit ca punct de plecare mai ales pentru lucrările de etnografie intensivă ale lui Malinowski în Oceania și ale lui E.E. Evans-Pritchard în Africa.

B. PULMAN

1910, *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge University Press, Cambridge. 1911, *The Veddas*, Cambridge University Press, Cambridge. 1924, „Anthropology and Psychology: A Study of Some Points of Contact”, în *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LIV: 13 - 46. 1930, *Races of Africa*, Thornton Butterworth, Londra (trad. fr. *Les races de l'Afrique*, Payot, Paris, 1935). 1932, *Păgân Tribes of the Nilotic Sudan*, Routledge, Londra; „Anthropological Perspective and Psychological Theory”, în *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXII: 193 - 228.

FORTES M., 1941, „Charles Gabriel Seligman”, în *Man*, XLI: 1 - 6; 1965, „Brenda Zara Seligman”, în *Man*, LXV: 177 - 181. - FIRTH R., 1975, „Seligman's

Contribution to Oceanic Anthropology", în *Oceania*, XLV (4): 272 - 282.

SEMN

Studierea semnelor ține de două tradiții diferite. Numită în Europa „semiologie”, ea își are originea, pe de o parte, în lucrările de lingvistică ale lui F. de Saussure (1916) și, pe de altă parte, în lucrările formaliştilor ruși și din Europa Centrală (Todorov, 1965); în acest curent se înscriu aspectele semiologice ale structuralismului antropologic al lui Lévi-Strauss (1958) și mai ales lucrările de teorie literară ale lui R. Barthes (1964). În America de Nord, unde se vorbește de „semiotică”, studiarea semnelor își are originea în opera lui Peirce și a fost ilustrată mai ales de lucrările lui T. Sebeok (în Statele Unite) și ale lui U. Eco (în Italia).

Semiologia a fost elaborată pornind de la o reacție împotriva tezei potrivit căreia elaborarea conceptelor „precedă” producerea limbajului, în așa fel încât cuvintele ar fi, în mod izolat, purtătoare de sens. Pentru semiologi, cuvintele și semnele nu capătă sens decât prin relațiile care le asociază unele altora, ele însele întreținând relații producătoare de sens. Acest punct de vedere, propus de Saussure, se află la baza analizei miturilor întreprinse de Lévi-Strauss: nu este vorba doar de studiarea suprafeței narrative a mitului, ci și de surprinderea organizării sale subiacente plecând de la o codare a mesajului pe care îl transmite mitul, întrucât „structura” mitului este pusă în evidență prin intermediul relațiilor pe care codările materiei mitice le întrețin între ele. Concepția Lévi-Straussiană despre mituri, potrivit căreia acestea nu au sens ca atare, semnificația lor ținând de o decodare a relației, a condus uneori la o confuzie între abordarea semiologică și abordarea structurală.

Pentru structuralism, semnul nu are sens, pentru că el nu este un simbol. Dacă altă dată antropologii

distingeau semnul „relațional”, obiect al semiologiei, de semnul „reprezentativ” (simbolul), purtător al unui sens a cărui reprezentare o furnizează el însuși, astăzi ei au abandonat logocentrismul (Parkin „potrivit căruia cuvântul are un sens intrinsec, obiectul desemnat de el având atât o esență determinată, cât și o existență concretă).

D. PARKIN

BARLEY N, 1983, *Symbolic Structures*, Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris.

— BARTHES R., 1964, *Elements de semiologie*, Le Seuil, Paris.

— ECO U., 1976, *A Theory of Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington - Londra.

— LEACH E.R., 1961, *Rethinking Anthropology*, Athlone, Londra (trad. fr. *Critique de l'anthropologie*, PUF, Paris, 1968).

— LEVI-STRAUSS C, 1958, *Antropologie structurale*, Plon, Paris.

— PaRKIN D (ed.), 1982, *Semantic Anthropology*, Academic Press, Londra - New York.

— SAUSSURE F de 1916, *Cours de linguistique générale*, editat de Charles Bally et al., Payot, Paris - Geneva.

— SEBEEK TA. (ed.), 1973, *Linguistics and Adjacent Arts and Sciences*, Mouton, Haga.

— TODOROV T. (ed.), 1965, *Theorie de littérature: textes des formalistes russes*, Le Seuil, Paris.

SEX (DIFERENȚIEREA ~LOR)

Diversitatea societăților studiate de către etnologie permite:

— Atestarea omniprezenței categoriei de sex ca dimensiune care organizează instituțiile sociale (alianță, filiație, moștenire, rezidență, muncă, simbolism, religie, politică etc);

— Punerea în evidență a extremei variabilități, de la o societate la alta, a conținutului caracteristicilor sociale și psihologice atribuite unuia sau altuia dintre sexe (Mead, 1948). Ideea comună că există o diferență între sexe nu are deci, din punct de vedere sociologic, decât o valoare descriptivă punctuală și, în plus, prezintă - în contradicție cu regulile metodei sociologice enunțate de Durkheim - riscul de a raporta anumite fapte sociale (în acest caz, relațiile dintre sexe) la anumite caracteristici „naturale”, mai ales când este vorba despre femei (Mathieu, 1973). Noțiunea de „diferențiere a sexelor” are o mai mare valoare euristică, fiindcă a diferenția înseamnă a face să apară diferența și în același timp a stabili o diferență;

— Ilustrarea fragilității frontierelor stabilite între sexe și numeroasele mijloace de educație și de represiune pe care ele le implică. Toate societățile elaborează o gramatică sexuală („feminin” și „masculin” sunt impuse în mod cultural bărbatului și femeii), însă această gramatică - ideală și factuală - depășește uneori „evidențele” biologice. De unde și utilitatea noțiunilor de „sex social” sau de „gen” (*gender* în engleză) pentru analiza formelor și mecanismelor diferențierii sociale a sexelor.

Reprezentarea sexului și a genului

Pe când societățile noastre moderne percep dihotomia sexelor ca pe un dat, bazat pe natură sau pe religie („parte bărbătească și parte femeiască i-a făcut”, *Facerea* I, 27), alte mituri ale creației văd în această dihotomie un avatar al umanității. La origine pot să existe cupluri de-gemeni androgini (la dogonii din Mali), doi oameni dintre care unul îl lasă pe celălalt însărcinat (la inuiți), o femeie care dă naștere singură unei fete (*lairochezi*), un singur om (*Facerea* II, 18) etc. Totuși, numeroase mituri reactualizează diferența biologică și socială dintre sexe și „complementaritatea” lor, concepută uneori ca egalitară, cel puțin la nivel simbolic, însă cel mai

adesea ca asimetrică. Astfel, inițierile feminine e, în general orientate asupra procreației și a căsătoriei, insistă și asupra supunerii datorate soțului. Așadar, nu mai este vorba despre o simplă diferențiere, ci de o ierarhizare a sexelor, cu afirmarea prevalenței celui masculin. Miturile unui matriarhat primitiv, foarte răspândite, sunt una dintre expresiile acestei ierarhizări: înainte, femeile dețineau puterea și instrumentele ei, dar, pentru că nu se foloseau bine de ea, bărbații au fost nevoiți să o preia.

Însă vechiul vis al omenirii, anularea diferențelor dintre sexe, atinge apogeul, în strânsă legătură cu puterea reală a bărbaților, prin afirmarea omnipotentei masculine, care poate să absoarbă caracteristicile sexului feminin. La populația gimi din Noua Guinee, unde se poate spune că fiziologia este în parte creată, se ajunge la starea ideală de masculinitate totală, atinsă grație riturilor, prin unirea opușilor sexuali, însă sub formă masculină (Gillison, 1980). Această însușire de către bărbați a puterilor biologice feminine vizează chiar și substanțele feminine. Astfel, pentru gimi, sângele menstrual este sperma bărbatului, „ucisă” și transformată, iar pentru baruya (Godelier, 1982), laptele femeilor se naște din sperma bărbaților. Asemenea concepții despre sexul masculin ca unică sursă și pe incipiu final al oricărei identități sexuale sunt adesea însoțite, în mod logic, de acte homosexuale instituționalizate în riturile de inițiere a băieților, pentru a le încununa masculinitatea. În aceste societăți cu o violentă dominație masculină, anularea simbolică a diferențelor dintre sexe (prin cvasisuprimarea sexului feminin) este însoțită în mod concret de un sistem dihotomic de segregare, în care apartenența socială de gen a unui individ este strict definită prin apartenența sa biologică de sex, la fel ca în majoritatea societăților.

Totuși, anumite societăți admit în mod oficial posibilitatea unei divergente între sexul biologic și sexul

social, cu depășirea frontierei genurilor (*cross-gender*). La indienii din Câmpii și din Vest (America de Nord), anumiți indivizi, „berdasii”, realizau un fel de transgresare a sexului prin gen. Băiat devenit femeie socială sau fată devenită bărbat social (prin travestire și prin adoptarea anumitor sarcini și atitudini ale celuilalt sex), berdassii reprezentau un „al treilea sex” sau un gen mixt și aveau puteri speciale, mai ales șamanice (Desy, 1978; Whitehead, 1981). Berdassii se căsătoreau sau aveau relații sexuale cu persoane de același sex, însă de gen opus; homosexualitatea lor aparentă se înscrie, de fapt, într-o logică heterosocială. O logică analoagă îi face pe transsexualii moderni să respingă homosexualitatea, căci ei vor să-și schimbe sexul biologic pentru a ajunge la o adevărată „heterosexualitate”.

Inuiții ilustrează - nu numai în cazul indivizilor izolați, ci chiar în definirea oricărei persoane - atât fragilitatea frontierei dintre sexe, cât și primordialitatea sistemului heterosexual. Aici, ca și în cea mai mare parte a societăților (și spre deosebire de fenomenul berdașilor), sexul biologic determină genul, însă (într-un mod foarte apropiat de transsexuali) chiar sexul biologic este problematic. În fiecare copil (Saladin d'Anglure, 1986) trăiesc una sau mai multe persoane de la care el primește numele (eponimie) și statutul în termeni de înrudire. Or, numele nu are gen (se aplică în mod indiferent ambelor sexe), însă are un sex, cel al eponimului. Eventuala contradicție între sexul unui eponim și cel aparent al noul-născutului poate să ducă uneori la o „transformare” fizică a sexului la naștere, dar mai ales la diverse grade de schimbări de gen: copilul este îmbrăcat și educat în genul conform cu sexul (sau cu voința) eponimului. Transgresarea frontierei îi va recomanda și pe acești indivizi pentru exercitarea șamanismului, însă, spre deosebire de berdași, numeroși copii inuiți, clasați din

punct de vedere social ca aparținând sexului/genului opus, își vor relua la pubertate activitățile primului lor sex, în vederea căsătoriei și a procreației. Ar trebui să vorbim în cazul inuiților de o (dublă) transgresare a genului de către sex?

Construirea socială a diferenței dintre sexe și a inegalității în biologie, diferențierea este dobândirea de proprietăți funcționale diferite de către celule asemănătoare. În același fel, toate societățile atribuie celor două sexe funcții diferite în corpul social, și aceasta în două câmpuri fundamentale (reproducerea și munca), pe lângă care celelalte aspecte ale diferențierii (îmbrăcăminte, motricitate, verbalizare, acces diferit la alimentație, la resurse în general sau la viața politică etc.) apar ca semne sau consecințe.

Diviziunea sexuală a activității de reproducere. În etnologie se admite că „schimbarea femeilor” prin intermediul alianței asigură bărbaților controlul capacităților reproductive ale femeii. F. Héritier (1984 - 1985) - plecând de la exemplul societăților în care unele femei care posedau prerogative în mod obișnuit masculine erau fie, probabil, la menopauză (femei „cu inimă de bărbat” la indienii piegan, „matroane” la irochezi), fie sterile („soți feminini” la nueri) - conchide: „nu sexul, ci fecunditatea face diferența reală dintre masculin și feminin, iar dominația masculină [...] reprezintă în mod fundamental controlul, însușirea fecundității femeir, în momentul în care aceasta este fecundă”.

Însă această fecunditate este tratată în mod general ca un dat „natural”. Or, P. Tabet (1985) arată că între capacitatea de a procrea și faptul de a procrea apar intervenții sociale asupra trupului, sexualității și voinței femeilor, care merg mai puțin în sensul unei limitări a nașterilor, cât în acela al unei rentabilizări a posibilităților biologice. Aceste manipulări sunt permise datorită a doua

particularități ale speciei umane: pe de o parte relativa sa infertilitate (prin urmare trebuie asigurată regularitatea și frecvența raporturilor sexuale, în principal prin căsătorie), iar pe de altă parte disocierea dintre pulsiunea sexuală și mecanismele hormonale ale procreației (prin urmare organismul psihofizic al femeilor trebuie transformat pentru a canaliza dorința, care în mod normal e polimorfă, către heterosexualitate și, în plus, pentru a le specializa în vederea unor scopuri reproductive). Modalitățile concrete ale acestei impunerii a procreației merg de la interiorizarea normelor prin „educație” până la coerciție, de la supravegherea evenimentelor fiziologice până la „marcarea” simbolică, dar uneori și fizică (mutilarea), a femeilor ca un corp reproducător, fără echivalent în cazul bărbaților (Fainzang, Constrângerile reproductive rămân prioritare pentru femei, chiar în rarele culturi în care lesbianismul este tolerat. Astfel, la swahilii din Mombasa (Kenya), nicio fată nu poate să devină homosexuală înainte de a fi fost căsătorită, spre deosebire de băieți, care pot să o facă (Shepherd, 1987).

În acest caz, reproducerea organizată social poate să i se aplice analiza marxistă a muncii, controlul asupra sexualității femeilor exercitându-se prin „raporturi de reproducție” (gestiunea instrumentelor de producție, a condițiilor și ritmurilor de muncă, a cantității și calității produsului etc.) ai căror beneficiari sunt, în general, bărbații (Tabet, 1985). Într-adevăr, aici trebuie să vorbim despre diviziunea „sexuală” a muncii.

Diviziunea socio-sexuală a muncii. În schimb, nimic nu ne îndreptățește să legăm sexul și procreația de diferențierea sarcinilor în funcție de sex/gen, observată în toate societățile, însă în modalități variabile. Sau, mai degrabă, relația ar trebui stabilită în ordinea inversă a ideii comune (diviziunea sarcinilor fiind o consecință a constrângerilor „obiective” ale procreației feminine).

Insistând asupra artificialității, atât în repartizarea sarcinilor, cât și în organizarea familiei, C. Lévi-Strauss (1971: 21) vede în diviziunea muncii „un mijloc de a crea între sexe o dependentă mutuală, socială și economică [...] determinându-le în acest fel să se perpetueze și să formeze o familie”. Ducând mai departe logica acestei analize, G. Rubin (1975) definește diviziunea ca fiind „un tabu al similitudinii dintre bărbați și femei [...] care exacerbează diferențele biologice [...] și prin aceasta creează genul”. Diferențierea sarcinilor și a funcțiilor sociale, atribut principal al genului, se reproduce chiar și în căsătoriile dintre persoane de același sex și de gen opus (precum căsătoriile dintre bărbați la azande) - ocurente care atestă faptul că, în cazul căsătoriei, în relația dintre parteneri nu există o limitare la funcția procreativă, ci că ea reprezintă un ansamblu de obligații și de drepturi asupra bunurilor și persoanelor și, în mod foarte general, de drepturi ale sexului/genului „bărbat” asupra sexului/genului „femeie”.

Din punct de vedere statistic, modalitățile concrete ale diviziunii socio-sexuale a muncii îmbracă forma unei ierarhizări, în primul rând din perspectiva valorii, sarcinile și rolurile „masculine” fiind mai valorizate, dar și din perspectiva faptelor, căci dincolo de dificila muncă de reproducere și de cvasitotalitatea muncii „domestice”, femeile au asigurat o mare parte din producție în toate tipurile de societate - cu rarele excepții în care primează munca sexuală, precum în unele straturi sociale superioare și/sau în anumite societăți: hima din Uganda, hausa din Niger (Echard, Bonte, 1978). Astăzi, potrivit statisticilor ONU, femeile realizează două treimi din totalul orelor de muncă depusă, primind a zecea parte din produsul mondial și posedând mai puțin de un procent din bunurile materiale existente, disparitate ilustrată printre altele de diferența dintre salariile bărbaților și cele ale femeilor în țările industrializate și accentuată în lumea a

treia prin politicile de „dezvoltare” (Bisilliat, Fieloux, 1983).

Așadar, trebuie depășită ideea unei simple „repartizări” tehnice (și pe bază naturală) a muncii și trebuie luate în considerare raporturile de producție dintre sexe. Dacă nu există activități exclusiv feminine, în schimb, anumite sarcini le sunt interzise femeilor, mai ales în funcție de tehnicitatea utilajelor. O analiză (Tabet, 1979) a instrumentelor de producție repartizate celor două sexe, atât în societățile de vânători-culegători și de agricultori, cât și în societățile industriale moderne, arată că există o distantă tehnologică constantă între bărbați și femei (cu o subechipare feminină) și că bărbații își rezervă monopolul instrumente lor-arme, al muncii constând în prelucrarea materiilor dure care permit fabricarea lor, precum și al instrumentelor de producție celor mai complexe și mai productive. Bărbații au controlul mijloacelor de producție-cheie (utilaje, tehnici, pământ, capitaluri, mână de lucru) și al mijloacelor de apărare și de violență – de unde și controlul organizării simbolice și politice.

Ierarhizarea socio-sexuală a muncii – cheia de boltă a diferențierii sexului în genuri – și manipularea socială a diferențelor naturale în procreație ne permit să afirmăm, la fel ca G. Rubin (1975, *op. cit*), că ” la nivelul cel mai general, organizarea socială a sexului se bazează pe gen, heterosexualitate obligatorie și controlul sexualității femeilor”. Astfel, se trece în analiză de la ideea a doua categorii socotite până acum „biosociale” la ideea unei realități în întregime socio-sexuală.

N.-C. MATHIEU

BISILLIAT J., FIELOUX M., 1983, *Femmes du Tiers Monde. Travail et quotidien*, Le Sycomore, Paris.

— DESY P., 1978, „L'homme-femme (Les berdaches en Amérique du Nord)”, în *Libre*, 3: 57 – 102. – ECHARD N, BONTE P., 1978, „Anthropologie et sexualite: les

inegales" Centre d'Études et de Recherches Marxistes în la *condition* / & minine Editions Sociales, Paris.

— FAINZANG S., 1985, „Circoncision, excision et rapports de domination”, în *Anthropologie et sociétés*, 9 (1): 117 - 127. - GILLISON G., 1980, „Images of Nature în Gimi

Thought”, în Maccormack CP., Strathern M. (ed.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, Cambridge.

— GODELIER M., 1982, *La production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle Guinee*, Fayard, Paris.

— HÉRITIER F., 1984 - 1985, „Le sang du guerrier et le sang des femmes. Notes anthropologiques sur le rapport des sexes”, în *Les Cahiers du GRIF*, 29: 7 - 21 (versiunea originală „Maschile/femminile”, în *Enciclopedia Einaudi*, VIII, Torino, 1979).

— LEVI-StRaUSS C., 1971, „La famille”, în *Annales de l'Université d'Abidjan*, seria F-3, fâșc. 3: 5 - 29 (ed. originală în H.L. Shapiro, *Man Culture and Society*, Oxford University Press, New York, 1956).

— MATHIEU N.-C., 1973, „Homme-culture et femme-nature?”, în *L'Homme*, XIII (3): 101 - 113. - MEAD M., 1948, *Male and Female. A Study of the Sexes în a Changing World*, William Morrow, New York (trad. fr. *L'un et l'autre sexe. Les roles d'homme et de femme dans la société*, Gonthier, Paris, 1966).

— RUBIN G., 1975, „The Traffic în Women. Notes on the «Political Economy» of Sex”, în R.R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York.

— SALADIN D'ANGLURE B., 1986, „Du foetus au chamane: la construction d'un «troisième sexe» inuit”, în *Études/Inuit/Studies*, 10 (1 - 2): 25 - 113. - SHEPHERD G., 1987, „Rank, Gender, and Homosexuality: Mombasa as a

Key to Understanding Sexual Options", în P Caplan (ed.), *The Cultural Construction of Sexuality*, Tavistock, Londra.

— TABET P, 1979, „Les mains, les outils, les armes”, în *L'Homme*, XIX (3

Les categories de sexe en anthropologie sociale: 5 – 61; 1985, „Fertilitate naturală, reproducție forțată” în N.-C. Mathieu (coord.), *L'a rraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Editions de l'EHESS, Paris.

— WHITEHEAD H., 1981, „The Bow and the Burden Strap: A New Look at Institutionalizând Homosexuality în Native North America”, în S.B. Ortner, Whitehead H. (ed.), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge University Press, Cambridge.

Feministe (Studiile ~) și antropologia SIB

Clan

SIBERIA

Etniile autohtone din Siberia, în număr de treizeci și patru potrivit ultimului recensământ, aparțin la trei mari ansambluri lingvistice: uralic (limbi fino-ugrice și samoeda), altaic (turca, mongola, mandehutungusa) și paleoarctic. Ele nu reprezintă astăzi decât 4, 7% din populație, care este majoritar rusă. Colonizarea, începută în secolul al XVII-lea, și-a lăsat amprenta mai ales asupra aglomerărilor întemeiate pe măsura înaintării coloniștilor de-a lungul marilor fluvii și pe lângă zăcămintele miniere. Ea a permis realizarea unei abundente documentații etnografice care acoperă aproape trei secole. În plus, regimul sovietic a realizat numeroase anchete destinate edificării omului sovietic, potrivit devizei „național în formă, socialist în conținut”, care interesează antropologia aplicată.

Imens și greu de suportat, spațiul și-a imprimat marca asupra popoarelor care trăiesc aici. Teritoriul se decupează în fâșii orizontale: în centru, pădurea favorabilă vânătorii de cervide, mărginită de două zone fără arbori,

favorabile creșterii animalelor (reni în tundra din nord, bovine, ovine și cai în stepa din sud). Vânărea păsărilor acvatice și pescuitul, practicate peste tot, însă cu importantă variabilă, sunt văzute mai degrabă ca decalcuri minore ale vânării cervidelor. Deși fiecare vânător întreține că tiva reni semidomestici și fiecare crescător de animale practică în mod ocazional vânătoarea, profilurile lor culturale rămân distincte, fiindcă au o concepție diferită despre animal. Pentru vânător, animalul este o ființă pentru schimb, pe când pentru crescător el este un produs care trebuie păstrat sau transmis. Societățile de vânători, chiar dacă sunt diferite din punct de vedere etnic, se aseamănă mai mult între ele decât societățile pastorale, chiar dacă sunt înrudite.

Societățile pădurii, cu o densitate a populației scăzută și cu un habitat dispersat, sunt organizate în jumătăți exogame cu filiație patrilineară. Unitatea-tip, constituită din câte un bărbat având ca soție pe sora unui bărbat din cealaltă jumătate și ajutându-se reciproc la vânătoare, reprezintă tribul în miniatură. Acest fapt dă un suport concret denumirilor totemice ale jumătăților, cel mai adesea Vultur și Corb, pentru că aliații alternează la vânătoare rolurile de vânător și de gonaci pe care le evocă animalul răpitor și animalul necrofag. În unele dintre aceste societăți, jumătățile se ramifică în clanuri care întrețin relații duale de același tip ca și jumătățile, fiecare având ca vecin pe aliatul său și vânând împreună cu acesta. Este un mod de organizare intermediar în raport cu ordinul clanic spre care tind aceste societăți, pe măsură ce sporește proporția creșterii animalelor în economia lor. El permite articularea colaborării dintre aliați, inerentă vieții de vânătoare, cu regula rezidenței patrilocale impusă de moștenirea turmelor într-un mediu patrilinear. Tensiunile și ezitățile marchează aceste societăți care sunt împărțite între două moduri de viață; conflictele dintre clanurile

rivale se multiplică, iar dacă practica matrimonială rămâne fidelă schimbului restrâns, ideologia optează pentru schimbul generalizat.

Societățile de vânători văd lumea în funcție de „mediile hrănitoare” din care trăiesc (pădure și ape). Aceste medii sunt concepute într-un plan orizontal, populat de animale (fata lor naturală) și de spirite (fata lor supranaturală). Oamenii sunt în relație de schimb atât cu unele, cât și cu celelalte. Schimbul cu natura cere, pentru a se perpetua (adică pentru ca vânatul să reapară), 1) ca vânătorul să „hrănească” spiritele animale secundare, care, în caz contrar, ar dăuna vânătorii și sănătății sale (pune bucăți de carne în gura statuetelor *ongon*) și 2) o dată ce și-a asigurat descendenta, să meargă să moară în pădure, dându-și propriul trup spiritului pădurii care oferă vânatul. Cât despre schimbul cu „supranatura”, rațiunea de a fi a șamanismului, el constă într-o alianță și o vânătoare simbolică. Șamanul „se căsătorește” cu fiica spiritului pădurii (sau al apei) pentru a „vâna forța vieții”, substanța care este pentru sufletul omului ceea ce este carnea vânatului pentru trupul său și care este concepută ca fiind o „șansă”. Statutul femeiișaman este inferior: chiar dacă poate să „iubească” în „supranatura”, ea nu „se căsătorește”, și chiar dacă poate să vâneze, ea este, la fel ca pe pământ, doar gonaci și nu vânător adevărat, adică o simplă prezicătoare sau ghicitoare.

Odată cu adoptarea creșterii animalelor, lumea se verticalizează și se ierarhizează, fiind repartizată în așezări pe care clanurile și le însușesc. Societatea concepe „supranatura” ca fiind constituită de fondatorii mitici și de morții săi, și de aceea se simte dependentă de aceștia. În activitatea șamanului cade funcția de obținere a forței vieții și crește funcția terapeutică. Cura se îndreaptă asupra sufletului omenesc, atât în cazul celor vii (pentru a face să revină în corp sufletul care a fugit), cât și în cazul

celor morți (pentru a regulariza viața postumă și a neutraliza capacitatea lor de a dăuna celor vii). Vulnerabil la influența marilor religii, șamanismul se adaptează, asigurând atât gestionarea aleatorului, cât și gestionarea sufletului omenesc (atât succesul la examene, cât și tratarea tulburărilor psihice), și servește astăzi drept suport al identității etnice a minorităților siberiene.

Dacă alfabetul rusesc le este de multă vreme familiar, societățile siberiene au refuzat, în ansamblu, notarea scrisă a tradiției lor orale: povești și istorii de vânătoare pentru societățile de vânători, mituri, epopei și cântece șamanice versificate pentru societățile de crescători de animale. Singurii care scriu (în mongolă) sunt buriații transbaikalieni, care au adoptat tipul de pastoralism și budismul lamaist practicat în Mongolia.

R. HAMAYON

CZAPLICKA M.A., 1914, *Aboriginal Siberia*, Oxford University Press, Oxford.

— DIOSZEGI V. (ed.), 1963, *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*, Mouton, Paris - Haga.

— HARVĂ U., 1959, *Les représentations religieuses des peuples altaïques*, Gallimard, Paris (ed. I germană, 1933).

— LEVIN M.G., POTAPOV L.P. (ed.), 1964, *The Peoples of Siberia*, Chicago University Press, Chicago (ed. rusă, 1956).

— LOT-FALCK E., 1953, *Les rites de chasse chez les peuples siberiens*, Gallimard, Paris.

— ZEIEININ D., 1952, *Le culte des idoles en Sibirie*, Payot, Paris (ed. I rusă, 1936).

SIMBOLISM

Antropologia s-a ocupat mai puțin de definirea simbolismului în general, concentrându-se asupra circumscrierii formelor, a activității simbolice delimitate din punct de vedere cultural și propunând modalități de

analiză a acestora. Iată de ce etnologii folosesc mai mult adjectivul *symbolic* (uneori substantivizat) decât termenul „symbolism”.

Termenul „symbolic” a avut în antropologie o accepție restrânsă și un sens larg. În accepția sa restrânsă sau specializată, el servește la denumirea acelor opere de cultură care au caracteristica de a fi înzestrate cu o valoare percepută ca imediat expresivă: mituri, rituri, credințe etc. Acestea se prezintă, la început, sub forma unei „reorganizări a experienței sensibile în cadrul unui sistem semantic” (Lévi-Strauss, 1958). Totuși, aceste elaborări colective nu au monopolul funcției simbolice. În aceeași măsură ca și religia sau arta, economia sau înrudirea semnifică ceva. Așadar, în accepția sa largă, adjectivul *symbolic* trimite la acest proces constitutiv al stării de cultură care este înzestrarea lumii cu sens. Fiecare societate selectează anumite semnificații și fiecare clasă reunește, opune și ierarhizează obiectele realității în funcție de un mod propriu, care reprezintă atât cadrul de inteligibilitate pe care și-l construiește, cât și condiția comunicării între membrii săi. Punctele de vedere antropologice referitoare la symbolism variază, în consecință, din punctul de vedere al extensiei, după cum se aplică anumitor aspecte particulare ale activității simbolice care oferă analizei o relativă omogenitate (de exemplu, miturile) sau, depășind sfera simbolicului așa cum este ea definită de către categoriile culturii noastre, atribuie semnificației în general o „calitate simbolică” (Sahlins, 1976). În acest din urmă caz, activitatea simbolică nu ar putea să fie socotită un domeniu particular al cercetării antropologice, fiind tratată de aceasta ca o proprietate intrinsecă a socialului. Orice cultură se prezintă ca o anumită ordine simbolică.

Cu prețul unui anumit schematism, putem să distingem două mari tipuri de abordare antropologică a

faptelor care țin de simbolizare, pentru ilustrarea cărora ar fi destul de potrivită utilizarea opoziției tradiționale dintre sens și funcție (Auge, 1979). Într-adevăr, analiza se referă când la conținut, la logică sau la proprietățile de structură a sistemelor simbolice, când la funcțiile lor sociale sau politice. În primul caz, sistemele simbolice sunt examinate în dimensiunea lor expresivă sau intelectuală, raportate la exigente de comunicare sau de cunoaștere. În al doilea caz, sistemele simbolice sunt analizate în dimensiunea lor instrumentală și sunt puse în relație cu moduri de organizare sau de dominare.

Problema sensului

Primele lucrări de etnologie care au încercat să degaje caracteristicile *interne* ale sistemelor simbolice nu se înscriu decât în mică măsură în tradiția reflecției asupra formelor simbolice, deosebit de bogată mai ales în Europa, începând cu perioada romantică (R. Firth). În majoritatea cazurilor se urmărea demonstrarea existenței în gândirea primitivă a unei lipse generale de raționalitate, opunând logicii eficiente a semnului occidental confuziile și slăbiciunile simbolului „sălbatic” (Todorov, 1977).

Desigur, antropologia modernă a repudiat această concepție care definea simbolismul ca fiind „mentalul minus raționalul” (Sperber, 1974), un apanaj al gândirii primitive. Astfel, între anii 1930 și 1950, lucrările lui M. Griaule și ale colaboratorilor săi referitoare la construcțiile simbolice ale societăților vest-africane (mai ales dogon și bambara), au pus în evidență coerenta internă a reprezentărilor și caracterul ordonat al cunoașterii constituite sub forma unui „sistem al lumii”.

În același timp, antropologia a ieșit din măreța izolare a predecesorilor. Dezbaterile desfășurate în cadrul său asupra naturii proceselor implicate în simbolizare datorează mult legăturilor cu științele înrudite și în special cu psihanaliza, lingvistica și psihologia cognitivă.

Discutarea tezelor freudiene a ocupat în antropologie un loc limitat în privința volumului, însă decisiv din punctul de vedere al metodei de interpretare a sistemelor simbolice (Leach, 1958; Lévi-Strauss, 1985). A fost contestată, în special, ideea că fiecare simbol este purtătorul unei semnificații unice și că această semnificație scapă în întregime arbitrarului cultural, precum și ideea că orizontul „simbolizărilor” se restrânge la aspectele elementare (pentru psihanaliști) ale vieții. Bazate pe datele etnografiei, aceste critici erau decisive pentru că se aplicau, într-un mod mai larg, oricărei concepții exegetice a simbolismului, construind simbolul ca element esențial al oricărei configurații simbolice și stipulând că fiecare simbol, luat în mod izolat, are un sens și poate fi tradus.

Rezultatele lingvisticii lui Saussure (dar și ale lucrărilor americanului C.S. Peirce, așa cum a precizat R. Jakobson) au angajat cercetările antropologice într-o direcție opusă. Potrivit acestei orientări de gândire, simbolismul este un sistem de semne și mai puțin un sistem de „simboluri” în sensul uzual al termenului; el nu ar fi diferit de limbaj decât în măsura în care ar asocia semnificanților alți semnificați decât cei așteptați. Semnificații simbolice nu se definesc prin faptul că întrețin un raport de tip analogic cu un conținut univoc, ci prin locul pe care îl ocupă într-un sistem organizat de diferențe. Simbolismul, ca și limbajul, ține de o semiologie generală.

Aceasta abordare semiologică a simbolismului își găsește cea mai bună ilustrare în metoda analizei structurale propusă de Lévi-Strauss și aplicată de-a lungul întregii sale opere. Metoda se bazează pe o concepție „relativistă” despre simboluri. Niciunul dintre ele, luat în mod izolat, nu poate să aibă o semnificație absolută. Dacă sistemele simbolice au un sens, „acesta nu depinde de elementele izolate care intră în componenta lor, ci de

modul în care aceste elemente se combină” (Lévi-Strauss, op. cit.). Contează doar raporturile de opoziție care se stabilesc între aceste elemente în interiorul unui anumit număr de domenii sau de coduri. Ceea ce pune în evidență analiza structurală a oricărui corpus simbolic este mai puțin un conținut semantic, că **t** un sistem de clasare sau o logică formală a organizării.

Trecând de la o concepție realistă la o concepție relativistă despre simboluri, problema sensului simbolurilor primește un răspuns radical diferit. Chiar dacă „a semnifica înseamnă a stabili o relație” (Lévi-Strauss, op. cit.), o ordonare structurală nu *semnifică* în același fel (sau în același sens al verbului „a semnifica”) ca mesajul punctual despre care se presupune că ar putea fi transmis printr-o asociere simbolică. În primul caz, semnificația poate să fie numită „de referință” și constă în asocierea cu un semnificat și cu ideea despre lume pe care această asociere o exprimă. În al doilea caz, ținând strict de poziție, „semnificația” nu informează decât în legătură cu o formulă de clasificare dintre multele posibile.

Această disponibilitate a simbolurilor de a semnifica dispare în întregime în cadrul ipotezei formulate de D. Sperber (1974), potrivit căreia simbolismul ar fi un dispozitiv cognitiv și nu unul semiologic. Activitatea simbolică este un fel de auxiliar al activității conceptuale când aceasta din urmă se vede confruntată cu obiecte de gândire care scapă principiilor sale de prelucrare sau de memorare.

Problema funcției

Fără îndoială, nu există o ruptură absolută între antropologii care și-au pus problema funcției simbolurilor și cei care și-au pus întrebări, deși în termeni foarte diferiți, în legătură cu semnificația lor. Unii cercetători au trecut de la prima abordare la cea de-a doua (de exemplu, V.W. Turner), pe când alții, subliniind necesitatea de a

explica eficacitatea simbolismului (M. Auge), au încercat să dea un răspuns unic celor două probleme. Totuși, istoria antropologiei pune în evidență o separare, poate inevitabilă, între aceste două direcții de cercetare. Diferitelor orientări de cercetare care s-au concentrat asupra a ceea ce sistemele simbolice *spun* - privilegiind în acest fel operele de cultură cele mai bine structurate de intelect (cosmogonii, mituri, taxonomii etc.) - li se opun acelea care au acordat mai multă atenție modului în care *acționează* sistemele simbolice, adică modului în care ele sunt folosite de oameni, studiind mai ales practicile simbolice, dintre care cele mai importante sunt riturile.

Această ultimă tradiție de analiză a fost creată de E. Durkheim (1912). El a elaborat proiectul unei teorii a formelor simbolice și al unei antropologii a religiei concepute ca un sistem simbolic. Teoria sa despre formele simbolice, reluată ulterior mai ales de M. Douglas, se bazează pe postulatul potrivit căruia categoriile logice fundamentale (clasa, numărul, spațiul, timpul etc.) nu sunt înnăscute, ci dobândite. Aceste categorii și-ar afla originea în condițiile de organizare a vieții în societate. În același fel, antropologia religiei a lui Durkheim se întemeiază pe ideea că sacrul nu este decât o reprezentare a societății. Fie că elaborările simbolice fac posibil „acordul dintre inteligente” (Durkheim), atunci când îmbracă forma unor principii de clasare, fie că ele servesc ca suport al coexistenței oamenilor, atunci când se încarnează într-o configurație religioasă, ele sunt examinate mai mult în dimensiunea lor „structurantă” decât în cea „structurată” (Bourdieu, 1977). Societatea este cea care pune bazele procesului simbolic, spre deosebire de concepțiile ulterioare ale lui Lévi-Strauss, potrivit cărora existența simbolicului este o condiție *a priori* a apariției socialului.

Antropologia funcționalista va relua cu mai puține nuanțe acest principiu al întâietății ontologice și

explicative a socialului în raport cu simbolicul. Într-adevăr, Durkheim nu a încetat niciodată să afirme că orice fapt social este un „sistem obiectiv de idei”, atât organizare, cât și reprezentare. În simbolism s-ar afirma caracterul „activ” (Bourdieu) al cunoașterii. Antropologii funcționaliști au tins să reducă activitatea simbolică la rangul de reflectare instrumentalizată a structurii sociale, reflectare instrumentalizată – întrucât orice sistem simbolic ar fi proiecția unei ordini sociale care i-ar preexista – în măsura în care, oricare-ar fi conținutul său specific, semnificația sa ar consta în întregime în funcția de integrare pe care ar îndeplini-o, la fel ca morala sau legea (Radcliffe-Brown, 1952).

Spre deosebire de tradiția funcționalista, care pune în evidență rolul jucat de sistemele simbolice în stabilirea și menținerea legăturii sociale, antropologia de inspirație marxistă privilegiază funcția lor politică. Contestând faptul că sistemele în cauză sunt elaborate în mod colectiv și sunt „însușite” în mod indiviz, antropologia marxistă le raportează la interesele celor care pot să formeze un corp mai mult sau mai puțin specializat, care le manipulează, și la grupurile sociale care interiorizează viziunea despre lume ale cărei păstrătoare sunt aceste sisteme. Din această perspectivă, sistemele simbolice sunt înrudite cu ideologiile și semnificația lor tinde să se epuizeze în efectele pe care le induc, de legitimare a ordinii stabilite și, în general, a dominației.

Aceste două modalități de investigare a activității simbolice, vizând sensul și funcția ei, separate foarte clar în istoria disciplinei, sunt mai degrabă de natură complementară decât de natură antagonistă. Dacă nu ar permite cunoașterea și comunicarea în diferitele forme determinate cultural pe care le îmbracă, activitatea simbolică nu ar putea să exercite vreo funcție și să fie eficace din punct de vedere social sau politic. Ea nu este

structurantă decât în măsura în care este structurată (P. Bourdieu). Simbolismul nu este nici produsul unui „spirit fără trup” (E.R. Leach), niciun simplu instrument elaborat de un trup fără spirit, ale cărui conținuturi ar fi, până la urmă, contingente.

G. LENCLUD

AUGE M., 1979, *Symbole, fonction, histoire*, Hachette, Paris.

— BOURDIEU P, 1977, „Sur le pouvoir symbolique”, în *Annales ESC*, XXXII, nr. 3: 405 - 411. - DURKHEIM E., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris.

— LEACH E.R., 1958, „Magical Hair” (reluat și tradus în E.R. Leach, *L'unité de l'homme et autres essais*, Gallimard, Paris, 1980).

— LEVI-STRAUSS C, 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris. 1985, *La portiere jalouse*, Plon, Paris.

— RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Londra (trad. fr. *Structure et fonction dans la société primitive*, Editions de Minuit, Paris, 1968).

— SAHLINS M., 1976, *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Au coeur des sociétés. Raison culturelle et raison pratique*, Gallimard, Paris, 1980).

— SPERBER D., 1974, *Le symbolisme en general*, Hermann, Paris.

— TODOROV T, 1977, *Theories du symbole*, Le Seuil, Paris.

SINCRETISM

Acest termen care, la Plutarh, desemna frontul unit al cetăților din Creta, de obicei rivale, angajate împreună în lupta împotriva unui dușman extern, trimite nu la rezultatul unui acord voluntar, ci la amalgamul de

elemente mitice, culturale sau organizaționale, de surse diferite, din cadrul aceleiași formațiuni religioase. Considerat altă dată doar un produs hibrid (creștinismul ar fi contaminat de vechi rituri păgâne), sau un compromis al decadentei care alterează puritatea religioasă originală (acuzatii formulate de unii protestanți împotriva lui Melanchthon și a lui Newman), sincretismul este recunoscut acum ca un proces contraaculturativ, care implică manipularea miturilor, preluarea riturilor, asocierea simbolurilor, uneori inversiunea semantică și reinterpretarea mesajului christic.

În cultul *voodoo* transplantat de pe Coasta Sclavilor (Golful Guineii) în Antile (mai ales în Haiti) și în Brazilia (*candomble* din Bahia, *macumba* carioca, *catimbo*, *umbânda*), anumite rituri instituționalizate, îndeplinite într-un cadru asociativ ierarhizat, permit (printre altele), prin intermediul transelor subiecților privilegiați, realizarea comunicării dintre comunitatea religioasă și spirite. În Haiti, unde zeita-mamă a populației yoruba se confundă cu Sfânta Ana, cultul *voodoo* are o funcție de protest împotriva puterii marilor religii și compensează inegalitățile sociale.

În Brazilia, influențele precolumbiene sunt notorii în cultele *pagelanga* din Amazonia, în care animismul ce viza cursuri de apă și animalele s-a menținut, în parte, prin intermediul unor practici șamanice, prin credința în transmigrația sufletelor și prin utilizarea frecventă a stimulentele: tutun, alcool, fum. Influențele creștine pot fi percepute aproape peste tot prin intermediul codului etic, al calendarului liturgic, al cultului sfinților, al logicii sacramentale, al organizării în parohii și confrerii. Marca africană apare mai ales în cultul *orisha* de origine yoruba și în cultul strămoșilor, comun întregii arii bantu. Cum magia și telurismul marchează cultele *umbânda* în straturile populare, spiritismul inspirat de Allan Kardec și

ocultismul secolului al XIX-lea european s-au infiltrat în straturile medii ale societății, odată cu anumite metode de control mental de origine asiatică. *Candomble*, specific pentru nord-estul Braziliei, dispune de un corp sacerdotal mai ales feminin. Lungile și complexe sale ritualuri de inițiere, dansurile și transele, îl fac să apară ca o societate cu atât mai secretă, cu cât a trebuit să se apere de persecuțiile catolice.

În Africa neagră, cultele sincretice s-au dezvoltat în medii în care cultura inițială a fost răsturnată de o dominație exterioară. Inspirat de mesianismul creștin, mai ales de cel protestant, cu care a fost în contact, orice lider cât de cât carismatic se anunță a fi trimis al lui Dumnezeu pentru a repara nedreptățile, a răsturna situația și a anunța o eră de opulență și beatitudine. Limbajul religios are o dimensiune politică puternic contestatară. Credințe în vrăjitorie și în posesiune servesc ca suport pentru anumite rituri de exorcizare și transe, care nu exclud posibilitatea ca rugăciunea în comun (*aladura* „cei care se roagă”) să constituie ritul fundamental, la fel ca în religiile universaliste. Distrugător de fetișuri, profetul harrist Albert Atcho, prin confesiunile și prescripțiile sale terapeutice, accelerează trecerea de la conștiința persecutoare a răului, specifică nosografiei africane, la culpabilizarea personală interiorizată, proprie creștinismului. În cultul *derma* din Coasta de Fildeș, profetesa Marie Lalou, care a avut viziunea unui șarpe și a unei ape miraculoase, ar fi mama lui Iisus, revenită pe pământ pentru a salva popoarele negre care suferă din pricina sclaviei și a dominației albilor. În cultul *bwiti* din Gabon, strămoșul civilizator Nzame este identificat, simultan, cu Adam cel vinovat și cu dublul său, mântuitorul Cristos. În kimbanguism (Zair) ca și în matswanism (Congo), se amestecă referiri la Biblie și la cultul strămoșilor; Sfântul Duh s-ar încarna în Simon Kimbangu.

În Orientul Mijlociu și apoi în Europa s-a dezvoltat sincretismul *baha-i*, pentru care unitatea rasei umane, egalitatea dintre sexe și necesitatea educației, socotite principii fundamentale, se asociază cu considerarea tuturor religiilor ca fiind bune și echivalente. Moise, Buddha, Iisus și Mahomed sunt venerați la fel, importantă fiind învățarea unei atitudini morale prin meditație, post și rugăciune, precum și prin refuzarea clasificărilor speciei umane, apărute mai ales în urma activității politice. În Laos, G. Condominas a analizat contribuțiile animismului (cultul phi) și hinduismului la budismul popular.

Dacă modul în care sunt dispuse elementele de împrumut variază, la fel ca și motivele constituirii acestor sincretisme, se pare, totuși, că adepții acestora obțin anumite avantaje în urma participării la aceste practici culturale: sentimentul de a fi protejați de un spirit, asistența mutuală, reușita socială sau ameliorarea statutului lor personal.

RIVIERE

BASTIDE R., 1958, *Le candomble de Bahia*, Mouton, Paris - Haga. 1960, *Les religions africaines au Brésil*, PUF, Paris.

— CONDOMINAS G., 1968, „Notes sur le bouddhisme populaire en milieu rural Lao”, în *Archives de sociologie des religions*, 25: 111 - 150.

— DESROCHES H., 1969, *Dieux d'hommes*, Mouton, Paris - Haga.

— DREYFUS H., 1973, *Essai sur le baha'isme, son histoire, sa portee sociale*, Leroux, Paris.

— LANTERNARI V., 1960, *Movimenti religiosi di liberta e di salvezza dei populi oppressi*, Feltrinelli, Milano (trad. fr. *Les mouvements religieux des peuples opprimes*, Maspero, Paris - MERTAUX A., 1958, *Le vaudou haitien*, Gallimard, Paris.

— MUHLMANN W., 1968, *Messianismes*

revolutionnaires du Tiers monde, Gallimard, Paris.

— VERGER P, 1957, *Notes sur le culte des Orisha et des Vodun*, Institut Français d'Afrique Noire, Dakar.

SMITH William Robertson

Fiu al unui pastor scoțian, William Robertson Smith s-a născut la Aberdeen în 1846. Și-a început studiile în psihologie și în teologie în Germania, apoi s-a arătat interesat de matematică și de fizică și sta încheiat formația la Universitatea din Aberdeen. Candidează pentru o catedră de matematică la Glasgow, fără să ia concursul, apoi se îndreaptă către analiza Bibliei și devine, în 1870, profesor de limbi orientale și de exegeză a *Vechiului Testament* la Free Church Collège din Aberdeen. În timpul anilor care au urmat, a întreprins mai multe călătorii în Orientul Mijlociu și a scris importantul articol „Sacrificiu” din *Encyclopaedia Britannica*, al cărei responsabil general va deveni cu ocazia ediției a nouă. În 1883, Robertson Smith a fost numit profesor de arabă la Trinity College, apoi la Christ's College al Universității Cambridge, unde va muri în 1894. După apariția cărților sale *The Old Testament in the Jewish Church* (1881) și *The Prophets of Israel* (1882), el a publicat două lucrări propriu-zis antropologice: *Kinship and Marriage in Early Arabia* (1885) și, mai ales, *The Religion of the Semites* (1889). Prietenul său J.F. MacLennan - unul dintre precursorii studiilor despre înrudire și unul dintre inspiratorii teoriei totemismului - a avut, fără îndoială, o influență determinantă asupra acestei părți a operei sale. Dar, de foarte timpuriu, credința sa arzătoare i-a dictat obligația de a plasa credințele vechilor evrei în contextul lor istoric, atitudine care, în ciuda intențiilor sale, avea să îl pună într-o situație delicată față de Biserica scoțiană căreia îi aparținea. Fără îndoială, ultimele sale două cărți suferă din cauza spațiului excesiv consacrat unui pretins totemism. Dar, în ciuda speculațiilor, prima dintre aceste cărți

alcătuiește un tablou și propune un model al înrudirii beduine care mai poate să dea încă sugestii utile cercetătorilor. Cât despre a doua carte, consacrată mai ales „originilor” sacrificiului, adică analizei „principiilor sale esențiale”, ea subliniază (perspectiva pe care A.M. Hocart și M. Mauss o vor relua cu mai multă rigoare) un aspect al ritualului sacrificial: posibila identitate dintre victimă și divinitate. De asemenea, ea subliniază apropierea dintre un domeniu nefast pe care îl mărginesc interdicțiile și un domeniu fast care este înrudit cu sacrul (*holy*), idee pe care Durkheim și chiar Freud vor ști să o reia și să o utilizeze. În ciuda unui evoluționism astăzi depășit, Smith a introdus în domeniul studiilor despre înrudire și despre ritual modele de analiză dintre care cele mai puțin ipotetice sunt conturate cu finețe și a furnizat succesorilor săi problematici și teme de cercetare care se vor dovedi fructuoase. Această contribuție îl situează pe o poziție de graniță între ezităările de la începutul disciplinei și antropologia contemporană.

CASAJUS

(1885) 1903, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Adam & Charles Black, Londra. (1889) 1927, *Lectures on the Religion of the Semites: the Fundamental Institutions*, Adam & Charles Black - Macmillan, Londra - New York.

BLACK J.S., CHRYSTAL G., 1912, *The Life of William Robertson Smith*, Macmillan, Londra.

— FRAZER J.G., 1894, „William Robertson Smith”, în *Fornightly Review* 55: 800 - 807; 1927, „William Robertson Smith” în *The Gorgon's Head and Other Pieces*.

— JONES R.A., 1984, „Robertson Smith and Frazer on Religion: Two Traditions in British Social Anthropology”, în G. Stocking Jr. (ed.), *Functionalism Historicized*, University of Wisconsin Press, Madison.

SOCIETATE

Ce este o societate? T. Parsons a scris mult despre

acest subiect, însă esența răspunsului său este rezumată într-o carte de mici dimensiuni în care el lansează ipoteza că societățile sunt tot atâtea sisteme închise și discrete, care pot fi ordonate în funcție de o perspectivă ierarhică: de la starea primitivă se trece la starea arhaică, iar de la aceasta la starea modernă (Parsons, 1966). Pentru D. Aberle (1950), o societate este alcătuită dintr-un grup de ființe umane înzestrat cu capacitatea de a-și autoreproduce existența colectivă în funcție de un sistem de reguli de acțiune a cărui durată de viață o depășește pe cea a fiecăruia dintre indivizii care i se supun. Rezultă de aici că pentru antropologie – acesta fiind unul din crezurile sale – un grup domestic nu ar putea să constituie o societate, datorită universalității prohibiției incestului dintre frați și surori. Raționamentul este simplu: dacă bărbaților le este interzis să se acupleze cu surorile lor, trebuie să li se caute soții în altă parte, și de aici decurg alianțele cu grupurile domestice exogame. Astfel, posibilitatea existenței unei societăți durabile și autosuficiente se bazează pe înrudire. Prin urmare, solidaritatea este, pentru a recurge la un vocabular durkheimian, mai degrabă de tip „mecanic” decât de tip „organic”. E.B. Tylor este inițiatorul acestei viziuni (în jurul anului 1870), reconsiderată recent de M. Godelier (1986). Totuși, prohibiția incestului nu este universală. Istoricii sau sociologii știu de mai bine de o jumătate de secol că în vechiul Egipt, vreme de mai multe milenii, se întâmpla destul de frecvent ca simplii țărani să se căsătorească cu surorile lor (Murray 1934, Hopkins 1980). Prin urmare, această problemă se impune a fi reluată și trebuie să ne întrebăm ce principii, în afara înrudirii și a alianței, sunt la originea legăturii sociale.

Aptitudinea limbajului este una dintre diferențele fundamentale dintre specia umană și celelalte specii. Oamenii nu încetează să inventeze noi limbaje, de

neînțeles pentru cineva străin în raport cu comunitatea al cărei ansamblu de membri au conștiința că îi aparțin și care spun „noi” vorbind despre ei înșiși.

Multe dintre aceste comunități de „noi” sunt efemere, însă, teoretic, toate pot să devină societăți în sensul pe care Aberle îl dă acestui termen. Este puțin util să cercetăm în ce fel s-a format din punct de vedere istoric cutare sau cutare societate, însă un lucru este sigur: fiecare individ se naște într-o societate care îi preexistă și învață limba acesteia de la cei mai vârstnici decât el. Această învățare îi va permite să dobândească cultura respectivei societăți, adică să împărtășească ideile, obiceiurile și tehnicile care le permit bărbaților și femeilor să exercite un control asupra mediului lor natural și unii asupra altora.

Adesea, antropologii au clasat societățile pe baza unor criterii culturale, în funcție de principalele mijloace de subzistență utilizate de acestea. De asemenea, se vorbește și de societăți de vânătoriculegători, păstori nomazi, horticultori, sau de societăți industrializate. Problema care apare este aceea că numeroase societăți nu sunt ușor de inclus în categorii de acest tip și, în plus, nici nu au capacitatea de a persista într-o stare stabilă.

O altă idee preconcepută este cea a existenței a doua tipuri de societăți radical diferite, societățile primitive și societățile dezvoltate. Societățile „primitive” se bazează pe înrudire și se perpetuează cu regularitatea unui ceasornic în plan economic, religios și politic; ele ar constitui obiectul privilegiat al cercetării antropologice. În societățile „dezvoltate” relațiile de clasă ar fi mai importante decât cele de rudenie, iar ele ar fi prinse în mișcarea istoriei. Al doilea tip de societate poate fi împărțit, la rândul său, în societăți arhaice și societăți moderne. Societățile „dezvoltate” ar ține mai mult de sociologie decât de antropologie. Totuși, societățile reale

nu sunt niciodată entități închise în ele însele și, „primitive” sau „moderne”, nu sunt izolate unele de altele, fiind angajate în procese de schimb care depășesc barierele culturale.

Orice sistem social evoluează în timp, uneori chiar cu rapiditate. Ierarhiile de clasă și rețelele de înrudire nu se exclud reciproc. De exemplu, specializarea artizanală nu este monopolul societăților „dezvoltate”. Cel care se îndoiește de acest fapt trebuie să se întrebe care este momentul precis al istoriei în care societatea japoneză își abandonează înfățișarea „primitivă” specifică, pentru a deveni chintesența modernității. Nu e o întâmplare că Parsons nu își pune niciodată acest tip de întrebare.

Antropologii sunt interesați, înainte de toate, de interdependența funcțională dintre ansamblurile instituționale. Din această cauză, ei elaborează descrieri ideal-tipice ale societăților, socotite a fi niște „organisme” închise care se autoreproduc în echilibru stabil. Însă, în spatele acestui model, realitatea nu este niciodată atât de statică.

Desigur, societățile variază foarte mult din punctul de vedere al gradului lor de complexitate, însă nu există niciun indicator în funcționarea lor socială sau în structura lor care să poată să arate pe unde trece frontiera dintre simplu și complex. Unii antropologi asociază simplitatea, primitivitatea și absența scrierii, considerând că astfel ar putea fi delimitat domeniul rezervat antropologiei. Însă în Asia, ca și în America, au apărut imperii imense în care rolul scrierii era practic nul. În schimb, anumite societăți cu scriere, antice sau moderne, oferă materiale potrivite pentru analiza antropologică. Doi autori clasici ai literaturii etnografice franceze, J.-F. Lafitau (1724) și Fustel de Coulanges (1864), au recurs la compararea directă a instituțiilor societăților „primitive” și a celor din Grecia antică și Roma. Cel puțin doi antropologi francezi

contemporani au dreptul la titlul de autori „clasici”. Pe când unul dintre ei, Lévi-Strauss (în Charbonnier, 1961), susține că antropologii trebuie să se ocupe de ceea ce cunosc cel mai bine, adică de societățile „primitive”, celălalt, L. Dumont (1964), afirmă că este de competența antropologului să compare și să pună în antiteză civilizații considerate în totalitatea lor, de exemplu India și Europa.

R. LEACH

ABERLE D.F., 1950, „The Funcțional Prerequisites of a Society”, în *Ethics* 60: 100 - 111. - CHARBONNIER G., 1961, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Plon, Paris.

— FUSTEL DE COULANGES N.-D. (1864) 1948, *La cîte antique*, Hachette, Paris.

— DUMONT L., 1964, *La civilisation indienne et nous: esquisse de sociologie comparée*, Armand Colin, Paris.

— GODELIER Maurice, 1986, *Generation and Comprehension of Human Social Relations hips and the evolution of Society*, The Herbert Spencer Lecture, Oxford.

— HOPKINS K, 1980, „Brother-Sister Marriage în Roman Egypt”, în *Comparative Studies în Society and History* 22: 305 - 354. - LAFITAU J.F. 1724, *Moeurs des sauvages ameriquains comparées aux moeurs des premiers temps*, Saugrain et Hochereau, Paris.

— MURRAY M.A., 1934, *Marriage în Ancient Egypt*, Royal Anthropological Institute, Londra.

— PARSONS T, 1966, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

SOCIETATE SECRETĂ → Asociație

SOCIOBIOLOGIE

Sociobiologia este o teorie despre bazele genetice ale comportamentului social al animalelor și al oamenilor din punctul de vedere al selecției naturale. Deși ea aparține curentului mai vechi al darwinismului social, disciplina'a

fost întemeiată recent, sub impulsul biologului E.O. Wilson (1975), ca reacție la teza, dominantă în etologia animală clasică, potrivit căreia unitatea genetică de adaptare este populația organismelor care formează o comunitate de reproducere. Pentru sociobiologie, dimpotrivă, adaptarea este întotdeauna individuală și constă într-o maximizare a avantajului reproductiv al unui subiect pe seama congenerilor săi. Aflate, aparent, în contradicție cu această teză, comportamentele „altruiste” observate în societățile animale sunt explicate prin teoria selecției înrudirii: sacrificându-se voluntar pentru a salva grupul, individul asigură supraviețuirea unor gene identice deținute de către aceia dintre consangvinii săi pe care actul său îi protejează. Așadar, altruismul aparent s-ar rezuma la un „egoism” genetic, determinat la rândul său de o cunoaștere intimă a legilor eredității.

S-au făcut anumite încercări de a extinde la societățile omenești aceste interpretări genetice ale comportamentului față de consangvini: evitarea incestului, principiile filiației, poliginia, regulile matrimoniale ar fi tot atâtea modalități de a optimiza capacitatea de reproducere a grupului. Însă majoritatea acestor interpretări sunt considerate foarte speculative, pentru că se bazează pe ipoteze biologice neverificabile și, în plus, presupun o confuzie între legăturile instituite de înrudirea umană și coeficienții legăturii genetice. Ori, înrudirea nu este doar un fapt biologic, ea este un sistem de codificare socială ale cărui categorii nu sunt aliniate, în mod necesar, în funcție de distanța dintre consangvini. Descrisă de M. Sahlins ca un „totemism științific” (1980), sociobiologia apare mai puțin ca o disciplină care s-ar afla la baza științelor sociale, fiind, mai degrabă, o transpunere în biologie a teoriei *behavioriste* a acțiunii pe o piață concurențială.

P. DESCOLA

ALEXANDER R.D., 1979, *Darwinism and Human*

Affairs, University of Washington Press, Seattle.

— ALEXANDER R.D., TINKLE D.W. (ed.), 1981, *Natural Sélection and Social Behavior*, Chiron Press, New York.

— CHAGNON N.A., IrOnă W. (ed.), 1979, *Evolutionary Biology and Human Social Behavior: An Anthropological Perspective*, Duxbury Press, North Scituate, Massachusetts.

— LUMSDEN C, WILSON E.O., 1984, *Le feu de Prométhée: réflexions sur l'origine de l'esprit*, Mazarine, Paris.

— SAHLINS M., 1976, *The Use and Abuse of Biology. An Anthropological Critique of Sociobiology* (trad. fr.: *Critique de la sociobiologie. Aspects anthropologiques*, Gallimard, Paris, 1980).

— TORT P. (coord.), 1985, *Mizere de la sociobiologie*, PUF, Paris.

— WILSON E.O., 1975, *Sociobiology: The New Synthesis*, Belknap Press - Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. 1978, *On Human Nature* (trad. fr. *L'humaine nature: essai de sociobiologie*, Stock, Paris, 1979).

SORORAT → Căsătorie

SPANIA. Antropologia spaniolă

Spania celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea este scena dezvoltării în concurență a unui discurs antropologic propriu-zis și a unui discurs folclorist, care vor evolua într-o manieră relativ independentă unul față de celălalt până în momentul Războiului Civil din 1936 - 1939. Primul ia naștere în mediile liberale și republicane din Madrid, Andaluzia și Canare; inițiatorii săi sunt naturaliști și medici care se reclamă din darwinism și din curentele evoluționiste ale antropologilor britanică și franceză. Cel de-al doilea apare în cadrul curentelor regionaliste și naționaliste; atașat studiului

particularismelor, acesta se inspiră din gândirea germană așa cum s-a constituit ea cu Herder și continuatorii săi. Acest discurs conservator, care fundamentează diversitatea prezentului pe tradiție și înrădăcinare, este dezvoltat de oameni de litere și politicieni regionalişti, dar și de preoți, mai cu seamă în Catalonia, în Galiția și în regiunea bască. A. Machado y Alvarez (1846 - 1893) la Sevilla și J. Costa (1846 - 1911) la Madrid au încercat să concilieze cele două discursuri.

Victoria militară a lui Franco îi constrânge însă la exil sau îi expune represiunii pe reprezentanții cei mai notorii ai antropologiei și folclorismului, pe primii datorită ideilor lor evoluționiste și antidogmatismului lor, iar pe ceilalți deoarece erau bănuți că încurajează separatismele regionale. În penuria intelectuală ce urmează războiului civil, interesul pentru științele sociale este inexistent; este de remarcat totuși redeschiderea muzeului Museo Nacional de Etnologia din Madrid (1940), întemeierea unui Museo de Industrias y Artes Populares del Pueblo Español la Barcelona (1942), crearea publicațiilor *Revista de dialectologia y tradiciones populares* (Madrid, 1944) și *Revista Tagoro* (Santa Cruz de Tenerife, 1944). În esență, etnologia este concepută ca o știință auxiliară a preistoriei.

Această situație se schimbă din anii '50. Un anumit număr de antropologi străini sunt interesați de Spania, începând cu americanul G.G. Foster (*Report on the ethnological Reconnaissance of Spain*, 1951) și britanicul J. Pitt-Rivers, care publică în 1954 *The People of the Sierra*. Lucrările acestor pionieri vor deschide calea cercetărilor de teren efectuate de tineri antropologi anglo-saxoni, care vor privilegia studiile monografice asupra comunităților rurale. În același timp, o încercare de deschidere a regimului antrenează întoarcerea din exil a unor cercetători precum J.M. de Barandiaran, fondator al etnologiei basce împreună cu T. de Aranzadi (1860 - 1945)

și C. Esteva, format în Mexic ca antropolog cultural.

În 1965, Esteva creează la Madrid Escuelo de Estudios Antropologicos, centru de răspândire a concepțiilor și metodelor antropologiei culturale americane unde vor fi formați în număr în ic antropologi profesioniști care vor preda după aceea la Madrid, Sevilla și Barcelona. Începând din 1968, Esteva tine cursuri la Barcelona unde, în 1970, devine titularul primei catedre de antropologie culturală spaniolă; în 1971 fondează revista *Ethnica*. În aceeași perioadă, C. Lison Tolosana, format în antropologia socială britanică, și R. Valdes de Toro, care studiasse în Germania, inițiază un curs de antropologie la Universitatea Complutense din Madrid, respectiv la Universitatea din Oviedo, în timp ce la Sevilla, apoi la Madrid, J. Alcina provoacă o resuscitare a cercetării americaniste.

În 1973, la Sevilla, prima „reuniune” a antropologilor spanioli adună, cu excepția lui J. **Caro Baroja**, cvasitotalitatea specialiștilor în antropologie socială și culturală; în conformitate cu concepția asupra antropologiei ce domină epoca respectivă, sunt de asemenea prezenți atât reprezentanți ai antropologiei biologice, cât și un anumit număr de istorici, etnoistorici și arheologi americaniști. Primul Congreso de Antropologos Españoles (Barcelona, 1977) este ultima manifestare a acestei antropologii unitare: congresele ulterioare nu vor mai reuni de acum înainte decât specialiști în antropologie socială și culturală. De-a lungul anilor 1965 - 1977, studiile cercetătorilor spanioli se organizează în principal în jurul a trei teme: lumea rurală, studiată pe baza unor monografii ale comunităților și pe seama căreia se dezvoltă analizele schimbării sociale; populațiile sau straturile sociale „marginale”, ca de exemplu ȣigani sau ciobanii ce-și duc vara turmele la munte; ȣărănimea latino-americană, cercetările de teren asupra acesteia luând amploare.

Lucrările amintite adoptă în general fie punctul de vedere al culturalismului american, fie pe cel al funcționalismului structural de origine engleză, demersul de ansamblu rămânând cel al unei etnografii empiriste, străină istoriei.

De la sfârșitul anilor '70, înmulțirea catedrelor și departamentelor de antropologie (Barcelona, Tarragon, Lerida, Madrid, Sevilla, Tenerife, Santiago de Compostella; San Sebastián, Valencia, Salamanca, Murcia) dă un nou avânt disciplinei și îi permite să-și dobândească autonomia în raport cu alte științe sociale. În același timp cu instituționalizarea universitară, se dezvoltă tendința de grupare a cercetătorilor în cadrul unor organisme specializate sau al unor asociații, care iau ființă la inițiativa reprezentanților unei noi generații de antropologi formați în Spania. Amintim: L'Institut **Català** de Antropologia (1978), Asociación Madrilená de Antropologia (1979), **Instituto Aragonés** de Antropologia, urmate, în anii '80, de instituții asemănătoare în Canare, Extremadura, Andaluzia etc. Această mișcare este însoțită de apariția a numeroase reviste: **Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia** (1980), *Alcaveras* (1982), *Arxiu d'etnografia de Catalunya* (1982) *Gazeta de antropologia* (1982), *Temas de antropologia aragonesa* (1983) și, mai recent, de reapariția revistei *Antropologica* (1987) și de întemeierea revistelor *Boletín de historia de la antropologia* (1988) și *Eres, serie de antropologia* (1989).

La sfârșitul anilor '70, formele de investigație care prevalează în cursul deceniilor precedente încep să fie combătute. Li se reproșează faptul de a fi adoptat un punct de vedere „primitivist” și de a fi privilegiat studiul unităților sociale marginale, izolate față de contextul societății globale. În timp ce Spania încetează a mai fi un stat centralizat, devenind un „stat al autonomiilor”, această criză a modelului antropologic clasic duce la delimitarea de noi câmpuri de cercetare, printre care se

numără la loc de cinste studiul faptelor de identitate și antropologia urbană. Problema identității a suscitat apariția de lucrări asupra istoriei tradițiilor folclorice, asupra culturii sau culturilor populare, asupra sărbătorilor ca manifestări rituale generatoare ale conștiinței colective a identității, în sfârșit asupra formelor pe care le îmbracă etnicitatea și „naționalismul” în Spania multinațională de astăzi. Antropologia urbană s-a consacrat mai ales studierii minorităților etnice, a fenomenelor legate de emigrația rurală, a apariției universurilor suburbane, dar și a diferitelor forme de marginalizare proprii contextelor urbane industrializate (bătrânețe, tinerețe, toxicomanie etc). În fapt, antropologii spanioli contemporani își definesc obiectele și strategiile de cercetare în principal în funcție de nevoia de înțelegere a propriei lor societăți.

J. PRAT Y CAROS

COMAS D'ARGEMIR D., 1984, „Alguns elements sobre teoria i praxi antropologica a Espanya”, în Escandell, Terradas (ed.), *Historia i antropologia à la memoria d'Angel Palerm*, Publicație a Abației din Montserrat.

— COMAS D'ARGEMIR D., PUJADAS J.J., 1989, „Antropologia en crisis y sociedad tradicional”, în *Actas de II Colóquio de Antropologia*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostella.

— CORNELLES J.M., 1984, „Antropologia sãn colonialismo. La profesion de antropologo y el desarrollo del estado en la España contemporânea”, în *III Congreso de Antropologia*, San-Sebastian.

— CONTRERAS J., 1984, „La teoria de la „modernización” y su concepte de cultura campesina: reflexiones criticas”, în Sevilla Guzmán (ed.), *Sobre agricultores y campesinos. Estudios de Sociologia Rural de España*, Servicio de Publicaciones Agrarias, Madrid.

— ESTEVA C, 1982, „Autobiografia intelectual de Claudio Esteva Fabregat”, în *Anthropos, Boletin de*

Information y Documentation, 10. – FRIGOLE J., 1980, „El problema de la delimitacio de l'objecte d'investigacio i anàlisi en Anthropologia. Critica d'alguns models emprats per à l'estudi de la Peninsula Iberica”, în *Quaderns de l'ICA*, 2: 163 – 182. – JIMENEZ NUNES A. (ed.), 1975, „Primera reunion de Antropologos Españoles” în *Actas communcaciones documentation Universidad de Sevilla*, Sevilla.

— KENNY M., 1971, „El rol de la antropologia social dentro, de las Ciencias Sociales en España”, în *Ethnica*, 1: 91 – 105. – LISON TOLOSANA C, 1968, „Una gran encuesta de 1901 – 1902. (Notas para la historia de la Antropologia Social en España)”, în *Revista Española de la Opinion Publica*, 12: 83 – 151. – LUQUE E., 1981, „Perspectivas antropologicas sobre Andalucia”, în *Papers*, 16: 12 – 49. – MORENO I., 1984, „La doble colonizacio de l'antropologia andalusa i les perspectives de flutur”, în *Quaderns de l'ICA*, 5: 69 – 84. – PINO F del, 1978, „Antropologos en el exilio”, în Abellàn J.L. (ed.), *El exilio espahol de 1939*, Taurus, Madrid.

— PRAT J., 1987, „El discurso antropologico y el discurso folklorico en el Estado español: Un ensayo de caracterización”, în *IV Congreso de Antropologia*, Alicante.

— PRAT J. et al., 1985 – 1986, „Trenta anys de literatura antropologica sobre Espanya”, în *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, nr. 4 – 5. – PUIG-SaMpER M.A., GALERA A., 1983, *La antropologia española del siglo XIX*, *Instituto* Arnau de Vilanova, ESTE, Madrid.

— PUJADAS J.J., 1988, „Presente y futuro de la antropologia urbana en España”, în *II Jornadas de Antropologia de Madrid*, Madrid.

— SAN ROMAN T, 1984, „Sobre l'objecte i el metode de l'antropologia”, în *Quaderns de l'ila*, 5: 122 – 133. – SERRAN G., 1980, „La fabula de Alcalá y la realidad historica de Grazalema. Replanteamientos del primer

estudio de antropologia social en España", în *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 9: 81 - 115.

SPAȚIU

O societate „își construiește” spațiul pe care îl ocupă; în funcție de diverse determinări, pornind de la criterii de folosință până la sistemul propriu de reprezentare a lumii, aceasta îl exploatează, îl transformă, îl modelează. Orice societate își lasă amprenta asupra spațiului și, în schimb, spațiul apare ca un mod de manifestare sau de exprimare a societății: „Relația cu spațiul reprezintă [...] o garanție universală a particularității identităților” (Levy, Segaud, 1983: 30). Se poate deci vorbi de o antropologie a spațiului în sensul că spațiul, întinderea, teritoriul depind de o semantică ce revelează socialul și este în același timp relevantă de către acesta. Sub influența lui E.T. Hall se vorbește de proxemică pentru a desemna ansamblul analizelor referitoare la ocuparea, folosirea și reprezentarea spațiului.

Acțiunea asupra spațiului se exprimă în primul rând prin modalitatea de ocupare a acestuia (habitatul) și de exploatare a resurselor sale. Organizarea - economică și socială - spațiului este adesea exprimată din perspectiva relațiilor dintre un „centru” - unic sau multiplu - și una sau mai multe periferii: în unele zone se trece de la spațiu la regiunea rurală provincială, formă locală a teritoriului. Indienii amazonieni oferă exemplul unei centrări în jurul „marii colibe” colective (Descola, 1986, referindu-se la indienii archuar din zona Ecuatorului). Legătura dintre comunitatea sătească și spațiul acesteia este atestată pe larg în societățile rurale (printre nenumăratele exemple europene, africane, asiatice, cf. pentru Chitillonais, în Franța: Pingaud, 1974 și Zonabend, 1980) și admite deci variante multiple: multicentrare în cătunuri, sate izolate, „cartiere” (Balfet și Bromberger, 1976, referindu-se la relația dintre vecinătate și percepție în munții Ce vennes

din Franța), organizare a teritoriului în funcție de diversele tipuri de cultură, situații specifice zonelor de munte, spațiilor litorale sau perifluviale etc.

Problemelor de delimitare și desemnare a terenurilor și teritoriilor li se adaugă cea a modalităților de orientare în spațiu, gratie cărora omul se poate deplasa. Sistemul celor patru puncte cardinale nu este deloc universal, în ciuda cunoașterii direcției est-vest, definită în funcție de traseul zilnic al soarelui. În Bali, celor patru direcții cardinale li se adaugă referirea la centru: axa nord - sud se confundă cu cea care unește „coasta muntelui” cu „țărmlul mării”, fiecare din aceste două determinări geografice putând, în funcție de loc, să coincidă cu una sau alta din direcțiile geodezice (Levy, Segaud, *op. cit*). Indienii achuar, menționați mai sus, se orientează după cursurile de apă care le traversează teritoriul și după alte repere bine identificate: arbori ușor de remarcat, adăposturile porcilor sălbatici, un depozit de argilă etc. Toate societățile de vânători-culegători oferă exemplul unei asemenea demarcări a spațiului natural.

Spațiul pe care îl ocupă o societate nu este niciodată omogen: posibilitatea utilizării sale ține de principii precise de diferențiere. Eschimoșii sau inuiții (Mauss, 1904 - 1905) își schimbă felul și mediul de viață în funcție de împărțirea anului arctic într-o perioadă de vară și una de iarnă. Vara - anotimpul pescuitului în apă dulce și al vânătoriei - ei trăiesc în mici unități familiale separate unele de altele, fiecare din ele acoperind un teritoriu vast, în căutarea locurilor celor mai bogate în peste sau vânat. Iarna se adună din nou, practică din nou vânătoarea de focuri în copcile din gheață și reactivează viața socială și spirituală. S-ar mai putea cita multe alte exemple de asemenea alternanțe-anotimp destinat activităților de subzistență și dispersiei, urmat de anotimpul activităților socio-religioase și al regroupării.

Unul și același teritoriu nu rămâne identic cu sine în timp: modul de delimitare și desemnare a acestuia, resursele sale, identitatea locuitorilor pot varia considerabil de la o epocă la alta. În Franța, regiunea Camargue (Picon, 1978), câmpie aluvionară de deltă, lipsită de orice formă de relief, a fost o zonă de pomicultură până în secolul al XIX-lea, apoi a devenit o regiune de saline și de rizicultură, înainte de a fi destinată turismului și conservării florei și faunei.

Modalitățile de ocupare a spațiului și de exploatare a surselor sale nu pot fi separate de un codaj simbolic. Pigmeii mbuti din Zair (Turnbull, 1961) trăiesc în și din pădure, în timp ce vecinii lor bantu nici măcar nu se aventurează în pădure și duc o luptă perpetuă împotriva acesteia, lărgind poienile. Spațiul „civilizat” se opune astfel spațiului „sălbatic”: în Atena, un spațiu necultivat din centrul orașului îi era consacrat Foamei (Vernant, 1981). Instituția marchează spațiul. Populația ochollo din sud-estul Etiopiei califică drept „înalt” locul unde se ține adunarea reprezentanților comunității, chiar dacă amplasarea acestuia variază în funcție de natura dezbaterilor și nu este neapărat cel mai ridicat spațiu public (Abeles, 1983). Antropologii și sociologii urbani arată că spațiul orașului, chiar dacă este artificial, nu scapă diverselor forme de marcare evocate aici.

A. CADORET

ABELES M., 1983, *Le lieu du politique*, Société d’Ethnographie, Paris.

— BALFET H., BROMBERGER C, 1976, „Dimensions de l’espace et formes d’entraide: le quartier cevenol”, în *Pratiques et représentations de l’espace dans les communautés européennes*, Editions du CNRS, Paris.

— DESCOLA P, 1986, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l’ecologie des Achuar*, Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, Paris.

— GODELIER M., 1984, *L'ideel et le materiel*, Fayard, Paris.

— GRAFMEYER Y., JOSEP I., 1979, *L'école de Chicago, naissance de l'écologie urbaine*, Editions du Champ Urbain, Paris.

— HALL E.T., 1966, *The Hidden Dimension*, Garden City, New York (trad fr. *La dimension cachée*, Le Seuil, Paris, 1971).

— MAUSS M., 1904 - 1905, „Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. Étude de morphologie sociale, în *L'Année Sociologique*, IX.

— PAUL-LEVY F, SEGAUD M., 1983, *Anthropologie de l'espace*, Centre Georges Pompidou, Paris.

— PICON B., 1978, *L'espace et le temps en Camargue (essai de sociologie sociale)*, Editions Actes Sud, Le Paradou.

— PINGAUD M. - C, 1971, „Terres et familles dans un village du Chitillonais”, în *Études rurales*, 42: 52 - 104.

- TURNBULL C, 1961, *The Forest People*, New York.

— VERNANT J.

— P, 1981, *Les origines de la pensée grecque*, PUF, Paris.

— ZONABEND F, 1980, *La mémoire longue, temps et histoires au village*, PUF, Paris.

Teritoriu

STAT

Problema statului este una din cele mai vechi pe care și le-a pus antropologia. Aceasta este moștenitoarea unei lungi tradiții filosofice, activă cu deosebire în secolul Luminilor: spirite diferite precum Locke, Diderot, Rousseau au încercat să imagineze geneza unei organizări politice structurate și centralizate pornind de la un stat natural, de la un ansamblu de indivizi independenți, buni sau răi, inocenți sau pricepuți, în funcție de considerațiile predominante la fiecare din acești autori. Din aceste

reconstrucții speculative se conturează ideea unui contract primitiv care ar instaura societatea. Fără a ne opri prea mult asupra avatarurilor noțiunilor de „contract” și de „suveranitate”, trebuie totuși subliniată prevalența paradigmei juridice în aceste concepții ale statului. Această paradigmă va fi din nou pusă în discuție în studiile cu fundament istoric, pe care le întreprind la sfârșitul secolului al XIX-lea L.H. Morgan (1877) și H.S. Maine (1861) asupra societății și, respectiv, asupra dreptului „arhaic”.

Este remarcabil că acești doi mari deschizători de drumuri, a căror operă va influența puternic abordările ulterioare ale faptului politic, se preocupă de sublinierea distincției existente între cele două mari moduri de organizare, a căror succesiune rezumă evoluția omenirii: primul întemeiat pe gintă, comună și trib, al doilea pe teritoriu și proprietate. Se observă aici o delimitare de ideea unui stat natural căruia i s-ar substitui statul politic, prin voința oamenilor legați de un contract. În ultimă instanță este vorba de o opoziție între două „stări ale societății”, una primitivă în care predomină legăturile de sânge, cealaltă instaurată de stat: apariția proprietății și predominanța teritorialității marchează trecerea de la un mod de organizare la altul.

Înlocuirea unei explicații care vizează lămurirea condițiilor obiective și materiale ale apariției statului cu ipoteza unui act subiectiv și concertat nu afectează deloc premisa filosofică a unei veritabile dihotomii între două universuri. Ea lasă să subziste interogația inerentă acestei premise și care privește *originea* statului. Astfel ia formă un vast proiect antropologic: admitând că există o diferență esențială între stat și orice altă formă de organizare politică, trebuie identificată natura acestei diferențe și cauzele apariției unui sistem politic de tip nou.

Bazându-se pe datele prezentate de Morgan, Engels

(1884) vede în apariția statului efectul diviziunii societății în clase antagoniste. Statul este definit drept instrumentul clasei dominante, care îi permite în mod simultan să mențină ordinea și pacea, asigurând securitatea societății întregi, dar și perpetuarea influenței sale asupra claselor dominate. Această viziune a unui aparat coercitiv care pretinde a se afla „deasupra societății” în conștiința mistificată a dominaților, asigurând în același timp înmulțirea fenomenelor de exploatare și opresiune în profitul unui grup, este în acord cu observarea empirică a unei corespondențe între dezvoltarea proprietății private și existența formelor statale: exemplul grec, german, roman sunt invocate de către Engels pentru a susține ideea unei înlănțuiri cauzale care reunește succesiv proprietatea privată, inegalitatea, opresiunea economică, hegemonia politică. Subiacentă acestei concepții a genezei statului este teza primatului infrastructurii economice, atât de dragă materialismului istoric. Morgan și Engels au constituit obiectul a două feluri de critici: unele vizând mai ales caracterul universal al ipotezei cauzale, celelalte recuzând ipoteza evoluționistă a unei cercetări privind originea statului. Acestea corespund la două abordări foarte distincte ale fenomenului statal în antropologie.

Abordarea neo-evoluționistă este ilustrată îndeosebi de către J.H. Steward (1955), care a încercat să reconstituie diversele stadii care conduc de la cetele de vânători-culegători la constituirea statului: accentul este pus aici pe rolul irigației, care permite o concentrare foarte intensă a populației și induce necesitatea unei organizări teritoriale elaborate, dar care pretinde mai ales punerea în funcțiune a unei diviziuni a muncii inedite și a unei structuri a puterii mai dezvoltată. Pentru Steward, ca și pentru istoricul K. Wittfogel (1957), dezvoltarea economiei hidraulice ar fi fost un factor determinant în inventarea statului. Reluând argumentele lui Marx privind existența

unui „mod de producție asiatic”, Wittfogel arată că absenta proprietății private în societăți organizate în comunități țărănești este în întregime compatibilă cu dezvoltarea unui aparat politic și administrativ important. M. Fried (1967) distinge patru stadii succesive: societăți egalitare, societăți pe ranguri, societăți stratificate și societăți statale. El vede în accesul inegal la resursele de bază, asociat în principal cu o presiune demografică ridicată în limitele unui teritoriu dat, un factor decisiv pentru a explica trecerea la societățile stratificate și la apariția statului.

Aprofundarea cunoștințelor noastre despre statele tradiționale demonstrează caracterul relativ al acestor diverse tipuri de explicații: de fapt, nu putem reduce la o cauză unică procesul care conduce la formarea unui aparat centralizat și ierarhizat, întinzându-și dominația asupra ansamblului unui teritoriu. Pe lângă factorii ecologici, economici, tehnologici și sociologici, este important să se explice ponderea determinărilor suprastructurale, religioase și ideologice, în instaurarea unei dominații trăite în mod spontan de către toți ca fiind legitimă. M. Godelier (1984) arată cum formarea statului presupune consimțământul prealabil al dominațiilor, care acceptă supunerea lor în schimbul protecției celor ce controlează supranaturalul. Apariția statului este astfel gândită nu ca produsul pur și simplu al unei situații de inegalitate și al unui raport de exploatare, ci ca o consecință unică și coerentă a mai multor procese distincte. Ipoteza evoluționistă uniliniară este serios clătinată de această concepție, în același timp reapă rând ideea unui schimb primitiv între dominanți și dominați, fără ca asimetria partenerilor să interzică reciprocitatea. Această oscilație ciudată între o teorie mecanicistă a apariției statului și o tematică vizând înțelegerea fenomenului în complexitatea sa și care ajunge să reînvie concepția filosofică a contractului social, este revelatoare în ceea ce privește

limitele unei reflecții antropologice care să privilegieze problema originilor.

Numeroasele cercetări făcute de mai bine de o jumătate de secol de către etnologi atât în Africa și în Oceania, cât și în Asia de Sud-Est, în India și în societățile amerindiene au modificat considerabil termenii discuției. Problema formelor și funcționării statului în societăți aparent foarte diferite îi interesează pe cercetători mult mai mult decât problema formării statului. Utilizarea conceptului modern de „stat” este oare pertinentă în universuri care se diferențiază foarte clar prin organizarea lor socială și culturală de cele familiare nouă și cărora li se aplică de obicei acest concept? După S.F. Nadel (1942) statul se poate defini ca un tip de sistem politic ce rezultă din conjugarea a trei factori: o unitate politică fondată pe suveranitatea teritorială, un aparat guvernamental specializat care deține monopolul violentei legitime și un grup conducător ce se distinge prin formarea și selectarea sa, precum și prin statutul său față de restul populației și care monopolizează aparatul controlului politic. În acest sens este posibil să fie considerate state formele de guvernare care sunt departe de a avea gradul de complexitate și multitudinea ramificațiilor ierarhice proprii societăților moderne, opunându-li-se, cum au făcut-o E.E. Evans-Pritchard și M. Fortes (1940), alte variante de sisteme politice care nu prezintă nici autoritate centralizată, nici instituții judiciare specializate, nici diferențe de rang și de statut și unde grupurile de rudenie reprezintă suportul rolurilor politice.

Astfel formulată, această definiție a statului rămâne oarecum abstractă. După cum arată

J. Claessen și P. Skalnik (1978), statul tradițional (*early state*) pe care îl studiază antropologii posedă anumite caracteristici care țin de societățile nestatale: politicul și legăturile de rudenie se împletesc adeseori,

relațiile de reciprocitate și redistribuire rămân încă predominante. A. Southall propune chiar noțiunea de „stat segmentar” pentru a califica formațiunile ce îmbină puterea centralizată și opoziția între segmentele genealogice. Opoziția clasică dintre teritoriu și rudenie mai este oare valabilă în statul tradițional? Cum au arătat-o lucrările lui C. Tardits asupra populației bamum din Camerun (1980), organizarea teritoriului se poate întemeia pe extinderea în spațiu a unui sistem de relații între grupurile înrudite provenind din același ansamblu genealogic. Legăturile de sânge intervin de asemenea într-un mod determinant în alegerea guvernanților: puterea este miza unei competiții în interiorul genealogiei regale și relațiile dintre monahul desemnat și ceilalți prinți nu vor fi niciodată lipsite de tensiune. Strategia regelui urmărește în general să limiteze influența prinților, îndepărtându-i de aparatul administrativ unde numește nobili care nu aparțin liniei sale genealogice și oameni recrutați din straturile inferioare, servitori sau chiar sclavi.

Pe lângă modalitatea de alegere a elitei conducătoare, o altă trăsătură a statelor tradiționale este complexitatea ritualurilor și rolul conferit elementului simbolic și ideologic. Procesul de sacralizare a suveranității, la care se face apel în contexte foarte diferite timperiul încă, regatele africane ale populațiilor swazi, jukun, shilluk, rukuba, moundang etc.) a dat naștere unor controverse asupra originii și extinderii fenomenului: ritualurile de încoronare, interdicțiile vizând persoana regală, reprezentările relative la „incestul regal”, tradiția regicidului ritual atestată în unele societăți evocă legătura strânsă dintre puterea politică și practici ce demonstrează raportul privilegiat pe care suveranul îl întreține cu ordinea cosmică și cu puterile supranaturale, participând la reproducerea acestei ordini. Mai mult decât o religie de stat intervenind ca mod de legitimare a unui raport de

forță politică preexistent, acest ansamblu de credințe și ritualuri trebuie conceput ca parte integrantă a acestui dispozitiv al puterii pe care îl numim stat.

Numărul mare al cercetărilor privind organizarea politică, ramificațiile genealogice și reprezentările asociate suveranității dovedește specificitatea unui tip de stat pe care calificativele „moștenit”, „tributar”, „arhaic” sunt departe de a-l epuiza, simplificând doar o realitate ale cărei contururi se pot întrezări mult mai bine astăzi, mai ales datorită unor investigații etnografice și istorice aprofundate (Izard, 1985; Terray, 1984; Perrot, 1982). De asemenea, ne aflăm în posesia unor date foarte precise, nu numai despre instituții, dar și despre procesele de decizie de care uzează în cadrul statal suveranul și consilierii săi. Eficacitatea metodelor antropologiei ne incită la a ne pune întrebarea dacă aplicarea lor în societățile noastre nu ar fi de natură să ne reînnoiască atitudinea față de statul modern: în felul acesta au luat avânt investigațiile privind centralizarea și configurația teritorială a statelor occidentale, rețelele de relații care traversează instituțiile și aparatele, ritualurile și simbolurile asociate puterii. Asemenea extinderi demonstrează universalitatea problematicii antropologice a statului eliberată de obsesia căutării originilor.

MARC ABELES

CLAESSEN H.J., SKALNIK P. (ed.), 1978, *The early State*, Mouton, Haga - Paris.

— ENGELS F., 1969 (1984), *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, M. Verl. Marxistische Blätter, Frankfurt (trad. fr. *L'origine de la famille, de la propriété et de l'État*, Editions Sociales, Paris, 1954).

— EVANS-PRITCHARD E.E., FORTES M. (ed.), 1940, *African Political Systems*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Systèmes politiques africains*, PUF, Paris, 1964).

— FRIED M.H., 1967, *The evolution of Political Society*, Random House, New York.

— GODELIER M., 1984, *L'ideel et le materiel*, Fayard, Paris.

— IZARD M., 1985, *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche)*, Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris.

— MAINE H.J.S. (1861) 1931, *Ancient Law. Its Connection with the early History of Society and Its Relation to Modern Ideas*, Oxford University Press, Londra.

— MORGAN L.H., 1877, *Ancient Society*, Holt, New York (trad. fr. *La société archaïque*, Anthropos, Paris, 1971).

— NADEL S.F. 1942, *A Blackbyzantium*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Byzance Noire*, Maspero, Paris, 1971).

— PERROT C.-H., 1982, *Les Anyi-Ndenye et le pouvoir au XVIIIe et au XIXe siècle*, Publications de la Sorbonne Paris.

— SOUTHALL A., 1968, „A Critique of the Typology of States and Political Systems”, în M. Banton (ed.), *Political Systems and the Distribution of Power*, Tavistock, Londra: 113 - 140. - STEWARD J., 1955, *Theory of Culture Change*, University of Illinois Press, Urbana.

— TARDITS C, 1980, *Le royaume Abron du Gyaman*, these de l'Université Paris V - René Descartes, Paris. - wlt TFOGEL K, 1957, *Oriental Despotism*, Yale University Press, New Haven (trad. fr. *Le despotisme oriental*, Editions de Minuit, Paris, 1964).

STEWARD Julian Haynes

Născut la Washington în 1902, Julian Haynes Steward a fost, până la moartea sa, în 1972, o figură marcantă a antropologiei nord-americane: fondator al

ecologiei culturale, teoretician al neoevoluționismului și al fenomenelor de schimbare culturală, inițiator al primelor studii despre ariile culturale și pionier al istoriei culturale a indienilor sud-americani (1946 - 1950), el a știut să formeze numeroși discipoli care continuă până în prezent să exploreze aceste diferite direcții de cercetare. După o inițiere în științele naturii, studiază antropologia la Universitatea din Berkeley, unde este influențat de R.H. Lowie și mai ales de A.L. Kroeber (își va susține doctoratul în 1936). La început profesor la Universitatea din Michigan (1928 - 1930), apoi la cea din Utah (1930 - 1933), el întreprinde cercetări asupra preistoriei Marele Bazin și a populațiilor pueblor, realizând o mare anchetă etnografică la indienii shoshone (1936). După o scurtă trecere pe la Berkeley, lucrează la Washington la Smithsonian Institution și la Bureau of American Ethnology (1935 - 1946). Mai târziu devine profesor la Universitatea Columbia din New York (1946 - 1952), unde întreprinde o cercetare interdisciplinară despre Porto Rico (1956) și își termină cariera la Universitatea Illinois.

Originalitatea lui Steward constă în încercarea sa de a concilia explicațiile diacronice și sincronice ale proceselor culturale. „Evoluționismul său multiliniar” (1955) este o metodă de a determina regularitățile recurente ale formelor și funcțiilor în societăți care aparțin unor arii culturale distincte, însă care sunt supuse unor condiții ecologice omoloage. Acestea influențează organizarea muncii și activitățile economice, dând naștere unor forme comparabile de organizare socială („nucleele culturale”). Schimbarea culturală este rezultatul unei complexități crescânde a modurilor de adaptare la medii înconjurătoare diversificate, ritmate de reorganizări succesive ale dispozitivelor socio-culturale („nivelele de integrare”). Fiecare „tip cultural” din lume (de exemplu, banda patrilineară) reprezintă un stadiu dintr-o secvență

evolutivă caracterizată prin combinarea dintre o formă de adaptare ecologică și un nivel de integrare socio-cultural.

P. DESCOLA

1936, „The economic and Social Basis of Primitive Bands”, în *Essays in Honor of A.L. Kroeber*, University of California Press, Berkeley. 1938, *Basin-Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin no 120, Government Printing Office, Washington DC. 1946 - 1950, *Handbook of South American Indians*, H.J. Steward (ed.), Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin no 143, 7 vol. 1950, *Area Research: Theory and Practice*, Social Science Research Council, Bulletin no 63, The Council, New York. 1955, *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*, University of Illinois Press, Urbana. 1956, *The People of Porto Rico: A Study in Social Anthropology*, University of Illinois Press, Urbana. 1959 (coaut. L.C. Faron), *Native Peoples of South America*, McGraw-Hill, New York.

STIMULENTE

Stimulentele sau excitantii sunt substanțe care duc la creșterea sau modificarea funcționării normale a inimii și a anumitor sisteme fiziologice (nervos, muscular, respirator, digestiv). Majoritatea stimulentele sunt de origine vegetală și conțin alcaloizi (Hocking, 1955). Stimulentele cele mai răspândite folosite în mod tradițional sunt: betel, cacao, cafea, coca, kola, mate, tutun și ceai. Numeroase alte vegetale sunt folosite ca stimulente: *kat* (*Catha edulis* Forsk) în Etiopia și în Yemen (Radt, 1969), *pituri* (*Duboisia hopwoodi* F. Murell) și patru varietăți de *Nicotiana* la aborigenii australieni (Peeters, 1968).

Drogurile stimulente au și efecte euforizante. Obișnuința și toxicitatea variază în funcție de speciile vegetale și de dozele utilizate. Principalele moduri de absorbție ale stimulentele sunt: infuzia sau decoctul

(cafea, cacao, ceai, mate, uneori coca), inhalarea fumului (tutunul, originar din America și răspândit apoi în întreaga lume), mestecarea (betel, tutun, nuca de kola, coca). Tutunul de betel, utilizat din India până în Melanezia, este alcătuit din frunze de betel (*Piper betle* L.), nucă de arce (*Areca catechu* L.) și var sau cenușă vegetală care eliberează alcaloizii conținuți de arce și colorează saliva în roșu. I se adaugă adesea, mai ales în India, diverse substanțe aromatice (vanilie, cuișoare, *Elettaria*, ghimbir etc), pentru a parfuma respirația. Frunzele de coca sunt mestecate cu var sau cu cenușă de *Chenopodium* în întreaga arie andină. Dintre toate stimulentele de origine vegetală, coca are cele mai nocive efecte asupra sănătății. Multe populații amerindiene mestecă tutun, cel mai adesea adăugându-i var ca să elibereze alcaloizii (Safford, 1917; Cooper, 1963; Peeters, Barrau, 1969). Nuca de kola (*Cola nitida*, Schott și Endl; *Cola acuminata*, Schott și Endl) este utilizată în toată Africa. Banalizate la maximum la ora actuală, aceste stimulente erau rezervate pe vremuri unor personaje sau unor circumstanțe speciale. Coca era rezervată pentru încă, pentru familia sa și pentru preoți, tutunul și coca sunt utilizate în numeroase grupuri amerindiene cu ocazia curelor șamanice și terapeutice (Tschopick „iar în India ofrandele de tutun de betel fac parte din ceremoniile legate de căsătorie (Gowda, 1951), însă joacă un rol important și în relațiile interpersonale cotidiene, așa cum se întâmplă la populația hanunoo din Tilipine (Conklin, 1958). Utilizările terapeutice ale acestor diferite stimulente sunt numeroase și larg răspândite. Proprietățile lor le-au făcut să intre, începând cu secolul al XVII-lea, în farmacopeele savante occidentale. Numeroase obiecte, adesea prețioase, sunt legate de utilizarea unor stimulente precum tutunul de betel, coca sau tutunul (cutii, cupe pentru nuci, vase pentru var, spatule, scuiători, pipe etc). O întreagă artă a preparării și

prezentării băuturilor stimulente s-a dezvoltat în China, în Mexic (cacao), ca și în întregul Occident.

A. PEETERS

CONKLIN H.C., 1958, „Betel Chewing among the Hanunoo”, în *Proceedings of the 4th Far Eastern Prehistoric Congress*, paper 56, National Research Council of the Philippines, University of the Philippines, Special Reprint, Quezon City.

— COOPER J.M., 1963, „Stimulants and Narcotics”, în J.H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, 5: 525 - 558, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC, Bulletin 143. - GOWDA M., 1951, „The Story of Pan Chewing in India”, în *Botanical Museum Leaflets Harvard University*, 4 (8): 181 - 214. - HOCKING G.M., 1955, *A Dictionary of Terms in Pharmacognosy and Other Divisions of Economic Botany*, Charles C. Thomas, Springfield, Illinois.

— PEETERS A., 1968, „Les plantes masticatoires d'Australie”, în *Journal d'agriculture tropicale et de Botanique appliquee*, 35 (4, 5, 6): 157 - 171. - PEETERS A., BARRAU J., 1969 Chaux et plantes masticatoires”, în *Proceedings of the 8 International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, Tokio - Kyōto, 1968, 3: 29 - 32. - RADT C, 1969, „Contribution à l'histoire ethnobotanique d'une plante stimulante: le kat au Yemen (note preliminaire)”, în *Journal d'agriculture tropicale et de Botanique Appliquee*, 26: 215 - 243.

— SAFFORD W.E., 1917, „Narcotic Plants and Stimulants of the Ancient Americans”, în *Annual Report for 1916*, Smithsonian Institution, Washington DC: 387 - 424. - TSCHOPIK H. Jr., 1963, „The Aymara” în J.H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, t. II 556 - 572, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC, Bulletin 143. - WISSLER C, 1937, *The American Indians*, Peter Smith, Gloucester,

Massachusetts.

STRATIFICARE SOCIALĂ

Criteriile care permit delimitarea formelor de stratificare socială au fost multă vreme definite plecând de la o schemă de inspirație evoluționistă. S-a încercat punerea lor în corespondență cu tipuri de formațiuni sociale, accentul căzând pe opoziția dintre societățile segmentare (sau de ascendentă) și societățile moderne, statale, în care ierarhia claselor sociale se bazează pe locul ocupat de fiecare dintre ele în procesul de producție.

Societățile „nestatale”, în care predomină relațiile de rudenie și de alianță, sunt caracterizate prin „forme elementare de stratificare socială” (R. Bastide): inegalitățile „naturale” de vârstă și de sex induc privilegii și obligații, nu doar între persoane, ci și între grupurile sociale (Balandier, 1969). În Polinezia, la populația tikopia studiată de R. Firth (1936), șefii celor patru clanuri și cei ai neamurilor importante aveau o preeminență sancționată în plan ritual. De asemenea, la nueri, Evans-Pritchard distinge neamurile „aristocratice”, definite prin anterioritatea stabilirii lor și prin exercitarea anumitor funcții rituale, de neamurile oamenilor de rând, adesea de origine dinka. Asemenea ierarhii de rang între neamuri, clanuri sau triburi – legitimate de distincții ceremoniale, funcționale sau politice – se regăsesc în multe dintre societățile studiate de către antropologi și se bazează pe apropierea genealogică în raport cu cei vii sau cu cei morți (ancestralitate), sau pe un principiu de „señoritate” („oasele” societăților turco-mongole din stepele asiatic).

Mai complexe sunt ierarhiile înscrise într-o separare a funcțiilor – rituale, militare, productive, politice – îndeplinite de clasele de vârstă care se succedă în timp, cele determinate de ritualuri – inițieri –, legate uneori de distincții funcționale (de exemplu, vânătorii) și, în sfârșit, cele instaurate de ordinea inegalita ră care guvernează

schimburile ritualizate (*potlach*) sau succesiunea la anumite titluri... Aceste ierarhii deschid, în cadrul unei societăți, posibilități diferite pentru inițiativele individuale sau pentru strategiile colective.

Multă vreme, antropologii au opus aceste forme „elementare” de stratificare unor forme mai complexe asociate constituirii statului, chiar dacă erau siliți să recunoască existența unor forme intermediare (societățile organizate în „șefii”). Totuși, începând cu anii '60, se vor face mai puține încercări de a defini ordini globale sau „sisteme”, atenția cercetătorilor concentrându-se asupra reexaminării criteriilor de stratificare și a elaborării unor noțiuni apte să explice și să stabilească noi cadre teoretice. Astfel, anumiți reprezentanți ai antropologiei economice marxiste, definind raporturile sociale prin funcția pe care acestea o ocupă în sfera reproducerii și mai puțin în cea a producției

(Meillassoux, 1977), critică distincția dintre forme simple și forme complexe de stratificare socială, identificând antagonisme de clasă între „frații mai mari”, pe de o parte, și „mezini”, femei și dependenți, pe de altă parte.

Deplasarea interesului către reproducere, în special către reproducerea demografică, a pus accentul pe durată: cicluri agricole, timp viager, transmitere între generații. Privilegiul acordat acestui tip de analiză aduce în discuție distincția, moștenită de la H.S. Maine și H. Spencer, dintre societățile în care raporturile sociale se stabilesc în funcție de statutul persoanelor și societățile în care domină raporturile contractuale, închizând aici și societățile moderne cu clase, așa cum au arătat-o, de exemplu, lucrările istoricilor despre constituirea proletariatului în cadrul diferitelor națiuni europene.

Deplasări comparabile se observă în analiza formelor de stratificare socială „com - plexă”: ordine, caste și clase

sociale.

Mai ales istoricii au analizat ierarhiile „ordinelor” sau „stărilor” (în germană *Stände*) în lumea antică și medievală. După o lungă eclipsă, schema trifuncțională pusă în evidență de G. Dumezil în cele mai vechi reprezentări ale societăților indo-europene, care împarte societatea în trei ordine – cei care se roagă (*oratores*), cei care luptă (*bellatores*) și cei care lucrează (*laboratores*) –, reapare în nordul Franței în secolele al XI-lea – al XII-lea (Duby, 1978) și va constitui un cadru potrivit de clasificare pentru explicarea raporturilor socio-economice tradiționale din Europa. În al său *Trăite des ordes et simples dignites* apărut în 1610, magistratul Charles Loyseau a generalizat această repartitie juridico-legală a drepturilor, privilegiilor și obligațiilor fiecăruia dintre „ordine” și ale subdiviziunilor lor, stările (*estats*). Această ierarhie a ordinelor se regăsește în India în sistemul statutar al celor patru *varna*: vechile texte sacre, precum „tratatele despre dispoziția naturală a lucrurilor” disting funcțiile sacerdotale ale brahmanilor, cele de autoritate și de putere ale războinicilor (*ksatriya*), cele ale crescătorilor-culegătorilor și negustorilor (*vaiiya*) și, în sfârșit, cele ale slujitorilor (*iudra*). A.M. Hocart și G. Dumezil au încercat să arate că această ierarhie nu se înscrie pe o axă liniară, ci este rezultatul unor serii de dihotomii și de asamblări succesive (Dumont, 1966). Asemenea sisteme de distincții statutare – între aristocrați și oameni obișnuiți, între oameni liberi și sclavi, între preoți și războinici etc. – se observă în societăți extrem de diferite, precum cele ale kasinilor din Birmania (E.R. Leach), ale maurilor și tuaregilor din Sahara sau ale populațiilor hausa și wolof din Africa de Vest.

În ciuda reprezentării pe care o au despre ele însele, societățile organizate în caste, cunoscute mai ales în India, sunt departe de a constitui sisteme ierarhice la fel de

coerente ca sistemele bazate pe ordine. Termenul „castă”, de origine portugheză, poate să trimită atât la rasă, cât și la specie; în general, el traduce ceea ce hindușii numesc *jāti*, termen care se aplică și tuturor tipurilor de specii vegetale sau animale. Totuși, în general, trei criterii sunt folosite pentru a defini acest tip de grupare socială (C. Bougle, reluat de Dumont, 1966): endogamia matrimonială, ierarhizarea și diviziunea socială a muncii. Unii antropologi au propus analizarea în acești termeni a anumitor societăți africane, de exemplu tuculerii (Y. Wane, 1969) sau wolofii (A.B. Diop, 1981), însă cei mai mulți preferă să rezerve termenul de „castă” pentru descrierea, în cadrul acestor societăți, a grupurilor de artizani specializați sau de artiști ambulanti.

Clasele sociale au fost studiate mai ales de sociologi, aceștia inspirându-se din două tradiții a căror origine se află în opera lui Marx și a lui Max Weber. Doar antropologii marxiști au încercat să identifice, în funcție de repartizarea inegală a mijloacelor de producție, raporturile de clasă dintre grupurile de vârstă sau de sex sau cele din cadrul societăților bazate pe ordine (Godelier, 1984). Aceste analize le-au permis să înțeleagă mai bine transformările contemporane ale acestor societăți, însă, dacă ele pun în evidență raporturile de exploatare, ele recunosc de asemenea că cel mai adesea aceste distincții statutare sunt supuse altor forme de legitimare (religioasă, politică) decât distincțiile dintre clase.

Studierea proceselor de schimbare a identității statutare și etnice în anumite societăți africane, de exemplu populația mossi din Burkina Faso (Izard, 1985), readuce, totuși, în discuție problema etanșeității grupurilor statutare și a rigidității ierarhiilor.

Tot astfel, istoricii care au studiat „venalitatea” slujbelor care permiteau intrarea în rândul nobilimii în secolele al XVII-lea - al XVIII-lea au demonstrat

împrospătarea constantă a acestui ordin, care a afirmat totuși întotdeauna privilegiile nașterii și ale purității sângelui.

Aceste lucrări contribuie la nuanțarea opoziției, moștenită de la evoluționism, dintre formele simple și cele complexe de stratificare, la fel ca acele lucrări care investighează în prezent raporturile dintre înrudire și politică. O genealogie poate să reprezinte locul în care este înscrisă o ordine ierarhică în același fel ca și o taxonomie provenită din reprezentările diviziunii muncii – așa cum stau lucrurile într-un sistem cu caste –, sau ca una rezultată în urma reprezentării unui ansamblu de funcții sociale legate organic între ele – așa cum se întâmplă în cazul unei ierarhii a ordinelor. Aceste ultime forme, „complexe”, au fost adesea codificate prin corpuri sau colegii specializate – preoți, juriști etc. – pentru a le fi legitimată preeminenta. Așadar, este vorba despre discursuri cuprinzând enunțuri performative care permit clasarea „ideologică” (Dumezil) sau „în imaginar” (G. Duby) a membrilor societății. Ele pun la dispoziția cercetătorilor scheme de inteligibilitate pe care aceștia nu ar putea să le ocolească, având iluzia că pot să acceadă direct la realitățile obiective subiacente.

J. SCHMITZ

BALANȚIIER G., 1969, *Anthropologie politique*, PUF, Paris.

— DIOP A.B., 1981, *La société Wolof, tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination*, Karthala, Paris.

— DUBY G., 1978, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Paris.

— DUMONT L., 1966, *Homo hierarchicus, essai sur le système des castes*, Gallimard, Paris.

— FIRTH R., 1936, *We, the Tikopia*, Allen & Unwin, Londra.

— IZARD M., 1985, *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (bassin de la Volta Blanche)*, Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris.

— MEILLASSOUX C, 1977, *Terrains et theories*, Anthropos, Paris.

— NICOLET C, 1966, *L'ordre equestre à l'époque republicaine, definition juridique et structures sociales*, Paris.

— SMITH M.G., 1960, *Government în Zazzau: A Study of Zaria în Northern Nigeria, from 1800 to 1950*, Oxford University Press, Londra.

— WANE Y., 1969, *Les Toucouleur du Fouta Tooro (Senegal). Stratification sociale et structure familiale*, Institut Fundamental d'Afrique Noire, Dakar.

STRĂMOȘI

Moartea nu-l transformă automat în strămoș pe cel care a decedat. În numeroase societăți, această transformare se produce în urma unei treceri ritualizate, care poate să se desfășoare în doi timpi, așa cum arată practica foarte răspândită a dublelor înmormântări (Hertz, 1906 - 1907): prima înmormântare este consacrată tratării cadavrului și marchează începutul unei perioade nefaste - în timpul căreia spiritul mortului este răuvoitor, pe când cea de-a doua transformă acest spirit în strămoș, oferind ocazia unei reafirmări a coeziunii grupului. Victimele unor morți tragice (indivizi decedați de moarte violentă, femei moarte la naștere etc.) nu au acces la a doua trecere rituală (și, de altfel, chiar și prima trecere îmbracă, în general, un caracter specific, pe măsura pericolului care trebuie îndepărtat) și rămân pentru totdeauna spirite răătăcitoare, periculoase pentru cei vii.

Pentru grup și pentru individul din interiorul grupului, strămoșul este o ființă la care trebuie să te

raportezi și pe care trebuie să o onorezi prin intermediul unor ritualuri potrivite, atât pentru a-l ține la distanță de treburile celor vii, cât și pentru a-i solicita intervenția. Poziția unui strămoș poate fi definită fie printr-o relație genealogică reală cu descendenții săi, fie printr-o genealogie mai mult sau mai puțin fictivă. În primul caz, e vorba de strămoși „apropiați”, al căror cult privește doar o mică unitate socială, de la grupul de descendență apropiat până la unitatea domestică; în al doilea caz, e vorba despre strămoși mitici, fondatori de clan, de trib, de grup etnic. Strămoșii mitici sunt, în cea mai mare parte a cazurilor, figuri transcendente, fie că sunt identificați cu animale „totemice” (triburile australiene, indienii din America de Nord), fie că sunt identificați cu eroi al căror caracter de strămoși eminenți și îndepărtați le conferă o natură apropiată de cea a zeilor. Ruptura între strămoșii apropiați și strămoșii mitici poate să nu fie radicală: se trecea adesea de la unii la ceilalți pe baza unei continuități genealogice al cărei fundament ține cont de istoria recentă a grupului, legitimându-i existența printr-o raportare la circumstanțele întemeierii sale. Dacă strămoșii îndepărtați sunt garanții normelor și ai valorilor societății, în schimb de la strămoșii apropiați provin modalitățile de transmitere: drepturi, privilegii, bunuri etc. Un strămoș transmite întotdeauna ceva descendenților săi care, în schimb, îl cinstesc; de fapt, descendenții sunt cei care îl fac pe strămoș, în așa fel încât, la moarte, existența unei descendențe este cea care permite, într-o situație normală, transformarea defunctului în strămoș. Accesul la statutul de strămoș poate să depindă de locul defunctului în unitatea de descendență și, precum în China clasică, poate să nu excludă femeile.

Societățile din Africa neagră, din China și Japonia au instituit ancestralitatea și sistemul de filiație și de transmitere care îi este asociat ca fundament al ordinii

sociale și al reproducerii sale. În China, un altar familial poate să adăpostească pietrele strămoșilor patrilineari care se întind pe un număr important de generații, mergând, uneori, până la douăzeci și cinci; obligațiile morale și sociale ale celor vii au la bază pietatea față de morți. Pentru Africa neagră, M. Fortes (1959), pornind de la lucrările sale despre populația tallensi din Ghana, a arătat relația fundamentală care există între cultul strămoșilor și instituțiile juridice care reglementează faptele legate de transmiterea drepturilor sau bunurilor. Această legătură dintre vii și morți, pusă în evidență prin riturile funerare și inseparabilă de o relație a societății cu pământul, a fost analizată și de J. Goody (1962).

În legătură cu cele spuse mai sus, trebuie să distingem cultul strămoșilor de cultul morților. De exemplu, Occidentul creștin îi cinstește pe morții săi și unii dintre ei, sfinți sau eroi laici, devin obiectul unui „cul t”, însă defuncții nu joacă nici un rol (în afara unei raportări spirituale) în treburile celor vii. În schimb, în societățile care cunosc cultul strămoșilor, aceștia sunt figuri de autoritate și, prin urmare, ei nu sunt binevoitori decât atâta vreme cât cei vii nu transgresează ordinea lucrurilor; în caz contrar, ei își judecă descendenții și îi pedepsesc.

G. KRAUSKOPFF

AUGE M., 1982, *Genie du păgânisme*, Gallimard, Paris.

— BLOCH M., 1971, *Placing the Dead: Tombs Ancestral Tillages and Kinship Organisation in Madagascar* Seminar Press Londra - New York.

— BLOCH M., PARRY J. (ed.), 1982, *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge University Press, Cambridge.

— FORTES M., 1959, *Oedipus and Job în West African Religion*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. fr. (*Edipe et Job dans les religions ouest-africaines*,

Mame, Paris, 1974).

— GOODY J., 1962, *Death, Property and the Ancestors*, Stanford University Press, Stanford.

— HERTZ R., 1970, (1906 - 1907) *Sociologie religieuse et folklore*, PUF, Paris.

— SMITH R.J., 1974, *Ancestor Worship în Contemporary Japan*, Stanford University Press, Stanford.

— VERNANT J.

— P. GNOLE G., 1982, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris.

— WOLF A.P. (ed.), 1974, *Religion and Ritual în Chinese Society*, Stanford University Press, Stanford.

Clan. Descendență. Persoană. Politeism

STRUCTURALISM

Sub pretextul surprinderii aceleiași intenții „teoretice” în unele opere aproape contemporane (cele ale lui L. Althusser, R. Barthes, M. Foucault, J. Lacan și C. Lévi-Strauss), o istorie a ideilor scrisă în grabă a pretins să descopere, în anii '60, elementele unei doctrine, adică ale unei ideologii, presupusă a fi dominantă în discipline extrem de diverse precum lingvistica, analiza textelor literare, antropologia, psihanaliza și filosofia. S-a crezut că s-ar putea susține, mai ales în Franța și în Statele Unite, existența unui structuralism generalizat, față de care Lévi-Strauss, cel care a introdus acest termen în antropologie, s-a elimitat încă de la început. Structuralismul în antropologie este un ansamblu de cercetări care și-ar găsi unitatea, chiar potrivit lui Lévi-Strauss, în aplicarea la anumite ordine de fapte bine delimitate și în funcție de anumite modalități strict definite ale unei metode de cunoaștere, analiza structurală. Pentru unii antropologi (Sperber, 1968), această unitate ar consta în exprimarea unui punct de vedere teoretic asupra naturii socialului și, implicit, asupra obiectului antropologiei. Astăzi, în opera

lui Lévi-Strauss, prescripțiile analizei structurale par dificil de separat de concepțiile despre social care se exprimă prin intermediul acestora și care întemeiază legitimitatea metodei. Dar dacă vrem cu orice preț să considerăm structuralismul o doctrină antropologică propunând un model teoretic, după modelul celor cărora le-a fost opus, trebuie să ne amintim că nu există niciun acord în științele sociale în legătură cu ceea ce este cu adevărat o teorie, putând fi întâlnite mai multe categorii de modele, de la cele care pretind că propun o explicație totalizantă a faptelor sociale, până la cele care nu sunt construite decât pentru a orienta cercetarea înspre inventarea unor procedee operatorii destinate să permită generalizări care să fie, la început, „locale”. Dacă este un model teoretic, structuralismul lui Lévi-Strauss ține de această a doua categorie de modele, a căror funcție este, în principal, euristică. Distincția dintre metodă și teorie, dintre analiză structurală și structuralis în apare în acest fel ca extrem de artificială.

La început, Lévi-Strauss preia anumite principii de metodă din lingvistica structurală, mai ales din fonologie, pentru a introduce în studierea faptelor sociale o rigoare comparabilă cu cea care predomină în investigarea faptelor de limbaj. Aplicarea acestor principii urmărește, în primul rând, delimitarea obiectelor care trebuie supuse analizei și identificarea „planului de referință” pertinent. Se pune problema de a circumscrie categoriile de fenomene pe care activitatea inconștientă a spiritului le organizează în ansambluri semnificative omogene și al căror caracter de sistem trebuie pus în evidență. Aceste ansambluri sunt examinate din punctul de vedere al relațiilor – de ordin paradigmatic și sintagmatic – care asociază între ele elemente minimale, reale sau virtuale, dotate cu valoare pozițională. Demersul care trebuie adoptat constă în construirea tabelului posibilelor

permutări între aceste elemente și în socotirea acestui tabel ca fiind singurul obiect veritabil al analizei pentru degajarea regulilor de combinare ale acestuia. Obiectivul care trebuie atins este descoperirea unor relații necesare (Levi - Strauss, 1962).

Totuși, dorința lui Lévi-Strauss de a socoti lingvistica drept un model științific de referință nu se explică doar prin constatarea progreselor semnificative pe care le-a permis adoptarea metodei structurale în analizarea faptelor de limbaj, constatare care le-ar impune celorlalte științe sociale să urmeze exemplul lingvisticii (Lévi-Strauss, 1958). Într-adevăr, dacă o disciplină recurge la metodologia altei discipline, aceasta implică cu necesitate ipoteza unei analogii de structură între fenomenele studiate, ceea ce nu înseamnă că ar fi vorba despre o identitate de natură. Dacă Lévi-Strauss, departe de a opera un simplu transfer de metodă, a conceput un model antropologic structural care este în raport cu antropologia ceea ce modelul lingvistic structural este în raport cu lingvistica, aceasta se întâmplă în funcție de anumite ipoteze (dacă vrem, cu caracter „teoretic”) cu privire la natura faptelor sociale și, prin aceasta, cu privire la vocația științei antropologice. Dacă ne gândim la opțiunile care predominau până în acel moment în câmpul disciplinei, caracterizate de folosirea excesivă a determinărilor cauzale (istorice sau funcționale), întrevădem importanta „răsturnării de metodă” (L. de Heusch) operate de Lévi-Strauss. Aceste intuiții care au căpătat formă de-a lungul întregii sale opere, fără ca orizontul analizei să rămână rigid și nesupus unor revizuri notabile, fac corp comun cu metoda structurală și constituie împreună cu ea structuralismul antropologic.

Nu am putea să enumerăm aici toate ideile directoare care definesc, la fel ca și principiile metodei, acest structuralism. Totuși, trebuie să evocăm încă de la

început postulatul care guvernează analiza sistemelor de înrudire și de alianță, potrivit căruia viața socială, în diversele sale forme, este alcătuită din sisteme ale circulației semnelor care îi conferă societății caracterul unei imense rețele de schimburi simbolice. Acest postulat este inseparabil de ipoteza care se află la baza analizei miturilor și a gândirii simbolice în general, aceea că structura sistemelor simbolice trimite, în ultimă instanță, la aptitudini umane universale, ele însele legate de legile activității inconștiente a spiritului. Rezultă că, pentru Lévi-Strauss, scopul ultim al antropologiei nu ar putea fi alcătuirea unui catalog al variațiilor culturale pe care le ordonează prin intermediul comparațiilor, ci, mai degrabă, contribuția la o „mai bună cunoaștere a gândirii obiective și a mecanismelor sale” sau elaborarea unui „inventar al incintelor mentale”. Am putea să menționăm și alte ipoteze majore, de exemplu cea care face din spirit „un produs și o parte a lumii”, astfel încât, în mișcarea de intelectie, „spiritul îndeplinește anumite operații care nu diferă, în natura lor, de cele care se derulează în lume de la începutul timpului” (Lévi-Strauss, 1983). Pentru cititorul lui Lévi-Strauss, dificultatea nu constă în reperarea ideilor directe ale operei acestuia, adică în reunirea lor într-un corpus de propoziții generale, ci în descoperirea legăturilor, în mod sigur profunde, dintre metoda de analiză și ipotezele generale care justifică întrebuintarea acestuia sau, pentru a recurge la limbajul său, dintre „concluziile etnologice” la care ajunge și „mijloacele” folosite pentru a ajunge la ele. Totuși, putem să nuanțăm această întrebare implicită, amintindu-ne că Lévi-Strauss nu a pretins niciodată că domeniile care țin de analiza structurală ar constitui împreună întregul câmp al antropologiei și nici că demersul structuralist ar avea vocația de a explica totalitatea faptelor sociale și culturale.

Astfel, pare imposibil ca structuralismului

antropologic să-i fie asigurat un statut epistemologic precis. Într-adevăr, oricui îi este îngăduit să utilizeze opera lui Lévi-Strauss, uneori chiar în ciuda punerilor în gardă ale autorului, atât din punctul de vedere al filosofiei și al esteticii, cât și din punctul de vedere al moralei. Din această combinație extraordinară dintre o metodă, care s-a dovedit extrem de fecundă în domeniul înrudirii, și idei de factură generală despre om, societate și natură, putem să reconstituim istoria intelectuală a lui Lévi-Strauss: el a evocat adesea figurile celor care i-au hrănit inspirația, de la Montaigne la Granet și Jakobson, trecând prin Rousseau, Marx, Morgan, Boas, Durkheim, Saussure și Mauss. Ar fi mai puțin simplu (fără îndoială, din pricina lipsei de distanță) să ne pronunțăm asupra influenței exercitate de această operă asupra dezvoltării studiilor antropologice. Puțini antropologi și-au manifestat adevărată adesiunea la structuralism, dacă înțelegem prin aceasta adoptarea unor poziții metodologice și a unor concepții generale subiacente structuralismului. Dacă, dimpotrivă, am lua în considerare utilizarea analizei structurale, am putea să arătăm că audiența operei a fost considerabilă mai ales în câmpul cercetărilor în care această metodă s-a ilustrat prin lucrări de prim-plan, care au schimbat în întregime perspectiva asupra acestor domenii (înrudire, mit).

E.R. Leach (1970) a spus despre Lévi-Strauss că reușește să-și convingă cititorul datorită seducției pe care o exercită asupra sa. Această observație a părut severă în epocă, însă ea nu mai pare la fel și astăzi, dacă termenului de „seducție” i se acordă întregul său sens. Mai mult decât o teorie globală, din care unii au dorit să facă, în mod conjunctural, o teorie dominatoare, structuralismul lui Lévi-Strauss poate fi considerat expresia unei întreprinderi radicale singulare, la care trebuie să se raporteze orice proiect antropologic. Iată paradoxul unei opere care, deși

„atipică” (Sperber) în contextul disciplinei, servește, totuși, ca model de referință. Dacă așa stau lucrurile, aceasta se întâmplă pentru că, spre deosebire de „teoriile” de odinioară, dintre care unele au viață grea în prezent, structuralismul a dorit să reconcilieze, potrivit spuselor lui Lévi-Strauss, „sensibilul și inteligibilul, arta și logica”.

M. IZARD, G. LENCLUD

BELLOUR R., 1979, „Entretien avec Claude Lévi-Strauss”, în *Claude Lévi-Strauss* (texte deși despre el adunate de R. Bellour și C. Clement), Gallimard, Paris.

— DOSSE F., 1991, *Histoire du structuralisme*; t. I, *Le champ du signe, 1945 - 1966*, La Découverte, Paris.

— DUCROT O. et al., 1968, *qu'est que le structuralisme?* Le Seuil, Paris.

— LEACH E.R., 1970, *Lévi-Strauss*, Fontana, Londra (trad. fr. *Lévi-Strauss*, Seghers, Paris, 1970).

— LEVI-STRAUSS C., 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris. 1962, *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris. 1983, *Le regard éloigné*, Plon, Paris.

— SPERBER D., 1968, *qu'est que le structuralisme?*; t. III, *Le structuralisme en anthropologie*, Le Seuil, Paris. 1982, *Le savoir des anthropologues*, Hermann, Paris. - „Structuralism”, in *French Yale Studies*, 1966, 36 - 37.

STRUCTURĂ

Numeroasele lucrări consacrate noțiunii de „structură” concordă în privința recunoașterii importanței acesteia pentru dezvoltarea științelor sociale. Totuși, identitatea acestei noțiuni pare dificil de surprins datorită varietății sensurilor sale. R. Boudon (1968) a arătat că definițiile date structurii diferă foarte mult, în funcție de rolul care îi este atribuit acestui termen, descriptiv - dacă servește doar la sublinierea caracterului sistematic al unui obiect al realității sociale - sau euristic - dacă folosirea sa implică formularea unei ipoteze care să explice acest caracter sistematic. În primul caz, noțiunea de „structură”

ține de o definiție inductivă și se aplică realității empirice, pe când în cel de-al doilea, ea ține de o definiție „efectivă” (Boudon) și se raportează la modelele construite în funcție de realitatea empirică.

În cadrul diferitelor definiții inductive ale acestei noțiuni, „structura este ceea ce dezvăluie analiza internă a unei totalități” (Pouillon, 1966): prezența a cel puțin două elemente constitutive, existența unor relații constante între aceste elemente, ordonarea într-un sistem a acestor relații. Această ultimă proprietate impune o dublă regulă metodologică, potrivit căreia, pe de o parte, niciun element care aparține unui ansamblu structurat (unei totalități) nu poate fi luat în considerare în mod izolat și, pe de altă parte, un ansamblu structurat nu poate fi redus la suma elementelor sale. Folosirea termenului de „structură” vizează evidențierea conceptuală a dispunerii ordonate a părților unui întreg și permanenta raporturilor care întemeiază această dispunere. Structura este văzută ca un atribut intern al realității examinate. În acest caz, noțiunea de „structură” este utilizată ca un echivalent al celei de „sistem” sau de „organizare”, în ciuda diverselor încercări de a delimita sensul acestor termeni.

Principalul câmp de aplicare al noțiunii de „structură”, înțeleasă în această accepție realistă, este studierea societății (a relațiilor sociale), concepută, începând de la Spencer, după modelul analog al organismului. Fiind utilizat de antropologia britanică, conceptul de „structură” va căpăta un loc central în vocabularul etnologic, în asemenea măsură încât s-a putut vorbi, în cazul lui Radcliffe-Brown și al discipolilor săi, despre „structuro-funcționalism” sau chiar despre o „scoală structurală” (M. Fortes). Această școală înlocuia tendințele individualizante ale explicației istorice aplicate instituțiilor sociale cu idei generalizante, capabile să ducă la „înțelegerea teoretică” (Radcliffe-Brown). Noțiunea de

„structură” se află chiar în centrul acestui proiect. La Radcliffe-Brown (1952), în ciuda câtorva variații apărute în concepția sa, structura socială desemnează rețeaua continuă de relații sociale care există în mod concret între indivizii care ocupă anumite poziții definite. Așadar, ea este o aranjare reală a unor elemente reale din rândul cărora niciunul nu are existență decât ca element al rețelei structurale. Astfel, pentru etnologul britanic, structura de înrudire a unei societăți oarecare constă într-un număr nedeterminat de relații diadice care unesc o persoană cu alta. În acest caz, trebuie făcut un inventar al structurilor înrudirii, izolând trăsăturile caracteristice ale fiecăreia dintre ele, permițând clasarea unora în raport cu celelalte și, în sfârșit, aducând, prin comparație, diversitatea acestor structuri la o anumită ordine bazată pe acțiunea principiilor structurale recurente (Lévi-Strauss, 1958). Compararea structurilor, adică aranjarea relațiilor specifice fiecăreia dintre ele, conduce la stabilirea unei tipologii în funcție de asemănările dintre aceste structuri.

Aceste concepții despre structura socială vor fi amendate în diferite sensuri de către M. Fortes, R. Firth sau S.F. Nadel, fără ca modificările propuse (încorporarea dimensiunii temporale în structură, luarea în considerare a tensiunilor și conflictelor, acordarea unui rol mai important opțiunilor individuale și variațiilor de formă care decurg din aceasta, recunoașterea pluralității structurilor etc.) să producă o ruptură în raport cu accepția empirică a noțiunii. Lucrările lui Evans-Pritchard, mai ales cea despre nueri (1940), au marcat din acest punct de vedere o semnificativă nuanțare a discuțiilor, așa cum arăta L. Dumont. Deși Evans-Pritchard înțelege prin structură socială ori ce relație între grupuri, cu condiția ca ea să fie înzestrată cu un grad ridicat de coerentă și de stabilitate, arătând, în cazul nuerilor, că identitatea fiecărui grup constă în raporturile sale, de fuziune sau fisiune, cu alte

grupuri, el introduce opoziția, element constitutiv al oricărei structuri și contradicția, calitate inerentă structurii (D. Pocock). Grupurile sunt relativizate în favoarea relațiilor (de fapt sau reprezentate) pe care le întrețin între ele, structura tinzând să alunece din zona trăirii într-o zonă conceptuală, dovedind astfel „trecerea de la funcție la semnificație” (*ibid.*).

Lui Lévi-Strauss îi revine meritul de a fi introdus în antropologie o concepție despre structură care se delimitează de tradiția ce o proiecta în legătură cu o definiție inductivă (1958). Puternic marcat de achizițiile fonologiei structurale, el va înlocui analogia biologică specifică structuro-funcționalismului britanic cu modelul logic al limbajului, pentru a analiza faptele care țin de orizontul înrudirii, trecând apoi la studierea miturilor și a funcției simbolice în general. În analiza structurală, principiul fundamental este acela că înoțiunea de «structură» nu se raportează la realitatea empirică, ci la modelele construite în funcție de aceasta” (*ibid.*). Ea este un sistem, însă un sistem care rămâne identic de-a lungul transformărilor. Așadar, ea încetează să fie o aranjare reală pentru degajarea căreia ar fi suficientă observația și devine o proprietate a organizării interne, supuse la început analizei prin intermediul *unui* ansamblu cultural sau social dat. Structura este extrinsecă fenomenelor studiate pentru că ea este „sintaxa transformărilor” (J. Pouillon) care permit trecerea de la un ansamblu organizat la un altul, un ansamblu fiind conceput ca variantă a celui alt, iar suma ansamblurilor fiind socotită rezultatul unei analize combinatorii. Structura este această configurație de elemente diferențiale, aranjate în funcție de unele formule precise ale unor opoziții corelative, prezentă în mod efectiv într-o realizare socială sau simbolică particulară (un sistem de înrudire, un mit), însă doar în măsura în care face din această realizare o

variantă dintre multe posibile. Structura nu are semnificație decât în raport cu evantaiul acestor posibilități. Spre deosebire de comparativismul antropologilor anglo-saxoni, comparația de inspirație structuralistă se referă la diferențele care trebuie ordonate.

Dumont a demonstrat utilitatea acestei noțiuni de „structură” - înțeleasă în accepția sa structuralistă - pentru analiza antropologică a ideologiei specifice unei mari civilizații (1966). În lucrările sale, el a propus o distincție între două forme de opoziție din interiorul unei structuri: cea echistatutară sau simetrică (în care cei doi termeni au același statut, după modelul opoziției distinctive din fonologie) și cea ierarhică sau asimetrică (în care inversiunea este semnificativă).

G. LENCLUD

BOUDON R., 1968, *A quoi sert la notion de structure?* Gallimard, Paris.

— DUMONT L., 1966, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Gallimard, Paris.

— EVANS-PRITCHARD E.E., 1940, *The Nuer: a Description of the Modes of Livelihood and Political Institution of a Nilotic People*, Oxford University Press, Oxford (trad. fr. *Les Nuer, description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Gallimard, Paris, 1968).

— LEVI-STRAUSS C., 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris.

— POUILLON J., 1966, „Presentation: un essai de definition”, în *Les temps modernes*, 246, *Problèmes du structuralisme*: 769 - 790. - RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society* Cohen & West Londra (trad. fi *Structure et fonction dans la société primitive*, Editions de Minuit, Paris, 1968).

SUBARCTICA (INDIENI DIN ~)

Imensa arie subarctică a Americii de Nord se întinde din Alaska, la vest, până în Labrador, la vest, corespunzând celei mai mari părți a teritoriului canadian situat la sud de banda litorală arctică. În această zonă modul de viață este determinat în foarte mare măsură de condițiile de mediu: tundra de tip *open woodland* și zona karibuului, la nord, pădurea boreală și zona cerbului și a elanului, la sud. Pot fi distinse patru mari regiuni ale Subarcticii: 1) versantul meridional al lanțului muntos al Alaskăi; 2) podișul Alaska (Yukon-Kuskokwin-Tanana); 3) Cordilierii Subarctici, prelungire septentrională a Munților Stâncoși; 4) scutul subarctic (Labrador, zonele din jurul golfului Hudson) și zonele joase care îi urmează către vest.

H. Driver (1961) distinge trei zone ale Subarcticii: Subarctica de est, (teritoriul algonkinilor de nord), Mackenzie și Yukon (populat de athapaskani sau dene, de est și de vest); adesea, Mackenzie și Yukon sunt grupate sub denumirea de Subarctica de vest.

Algonkinii cuprind, în principal, două mari subgrupe de populații. Prima este alcătuită din muntenii naskapi din Labrador și din Québec și din populația creă de pe litoralul meridional al golfului Hudson (*cast creă, west main creă*) și din pădurea boreală (*western woods creă*), iar cea de-a doua este alcătuită din ojibwa de nord (Ontario-Manitoba) – distincți de chippewa-*ojibwa* din vestul regiunii Marilor Lacuri – și din *saulteaux* din zona lacului Winnipeg.

Athapaskanii de est ocupă zonele joase din teritoriile de nord-vest și din Yukon; unul dintre principalele lor grupuri, chipewyanii, s-a stabilit între golful Hudson și marele Lac al Sclavilor. Athapaskanii de vest ocupă regiunile muntoase din interiorul Alaskăi și din Columbia Britanică. Dintre aceștia, dingiții din interior sunt înrudiți cu dingiții de pe coastă; în sud, populațiile carrier și chilcotin se apropie din punct de vedere cultural de societățile din zona podișului Alaska. Au fost puse în

evidentă influențele reciproce dintre athapaskanii de vest și inuiți (de exemplu, cazul ingalikilor), pe de o parte, și indienii de pe Coasta de nord-vest, pe de altă parte (asemănările dintre ceremoniile funerare ale populațiilor din interiorul Columbiei Britanice și *potlatch*-urile din zona de coastă). În grupul athapaskanilor de est, chipewyanii prezintă afinități atât cu vecinii lor inuiții septentrionali, eschimoșii karibu, cât și cu vecinii lor meridionali, populația creă.

Algonkinii și athapaskanii sunt vânători-culegători care practică vânătoarea cu capcane a animalelor cu blană. Ei aveau în comun o organizare socială și teritorială bazată pe existența „bandelor” (*bands*) care reuneau mai multe zeci de indivizi (foarte rar ajungându-se la câteva sute), formate din familii de talie restrânsă, mai mult sau mai puțin înrudite între ele, fiecare bandă dispunând de un teritoriu de vânătoare asupra căruia avea drepturi exclusive. Mai ritualizată la athapaskanii de vest decât la ceilalți indieni din Subarctica, religia acestor vânători este de inspirație șamanică. La fel, organizarea socială a athapaskanilor de vest – multă vreme rămași departe de lumea albă – îmbracă aspecte mai marcate (caracter matrilinear și matrilocal, jumătăți exogame sau nu) decât la vecinii lor orientali, athapaskani sau algonkini. La aceștia din urmă, slăbirea caracterului „patri-centrat” al bandei a fost interpretată ca o consecință a angajării indienilor, ca vânători, în comerțul cu blănuri al francezilor și englezilor. Totuși, căutarea unei ipotetice forme inițiale (adică anterioare contactului cu europenii) de organizare socială se izbește de obstacole insurmontabile, din pricina marilor schimbări care au afectat aceste societăți, dependente din punct de vedere economic de agențiile comerciale și foarte vulnerabile din punct de vedere epidemiologic: în 1781 – 1782, variola a ucis o mare parte din populația Estului și marea majoritate a chipewyanilor. Noțiunea de bandă

„compozită”, elaborată plecând de la modelul bandei patrilocale, permite explicarea mării flexibilități a normelor de filiație, de rezidentă și a celor care reglementează accesul la resursele cinegetice în cazul vânătorilor-culegători care au început să-și abandoneze modul tradițional de viață în urmă cu patru secole.

Comerțul francez cu blănuri a început să fie organizat încă de la mijlocul secolului al XVI-lea. În 1670, englezii au creat Compania Golfului Hudson; fortul Churchill, în ținutul chipewyan, a fost întemeiat în 1714. În 1741, rușii pun piciorul în Alaska, iar către jumătatea secolului al XIX-lea, Compania Golfului Hudson își extinde activitățile în direcția Nord-Vestului extrem, ai cărui locuitori nu vor fi afectați de asalturile istoriei euro-americane decât din momentul începerii goanei după aur (1896 - 1906).

La începutul anilor '70, indienii din Subartica „înregistrați” erau în număr de 151.000, dintre care în est și 122.000 în vest.

M. IZARD

BIRKET-SMITH K, 1930, *Contributions to Chipewyan Ethnology*, Gyldendalske Boghandel, Copenhagen.

— BISHOP Ch. A., 1974, *The Northern Ojibwa and the Fur Trade*, Holt, Toronto.

— COX B. (ed.), 1978, *Cultural Ecology. Readings on the Canada Indians and Eskimos*, The Macmillan Company of Canada, Toronto.

— HELM J. (ed.), 1981, *Handbook of North American Indians*; t. VI, *Subarctic*, Smithsonian Institution, Washington DC.

— HELM J., LEACOCK E.B., 1971, „The Hunting Tribes of Subarctic Canada”, în E.B. Leacock, N.O. Lurie (ed.), *North American Indians în Historical Perspective*, Random House, New York.

— LEACOCK E.B., 1954, *The Montagnais „Hunting*

Territory" and Fur Trade, American Anthropological Association, Memoir no 78. – SPECK F.G., 1977, *Naskapi*, University of Oklahoma Press, Norman.

SUD-EST (INDIENII DIN ~)

Aria culturală a Sud-Estului Statelor Unite cuprinde zonele joase care se întind de o parte și de cealaltă a văii fluviului Mississippi, în aval de confluenta acestuia cu Ohio, și regiunea Munților Apalași.

În regiunea litorală trăiesc triburi de vânători-culegători (de limbă hokan-coahuiltecan) foarte puțin cunoscute. Tot în vestul văii fluviului Mississippi s-au stabilit populațiile caddo, agricultori înrudiți din punct de vedere lingvistic cu grupurile din Câmpii. În regiunea gurii fluviului Mississippi și la est de valea acestuia trăiau grupuri de agricultori, urmași ai populațiilor moundbuilder „i mississipien, care vorbeau o seamă de limbi din familia numită a „limbilor Golfului: atapaka, chitimacha, natchez, taensa, tunica, choctaw, chickasaw, creek, timucua, seminola. Aceste societăți cunoșteau olăritul și țesăturile din fibre vegetale, erau matriliare (și în majoritate matrilocale), aveau o stratificare socială bine diferențiată și cu funcții politico-religioase specializate.

Deși au dispărut ca societate autonomă încă din prima jumătate a secolului al XVIII-lea, natchezii se numără printre indienii de Sud-Est cei mai cunoscuți (dar nu și cel mai bine cunoscuți). În număr de câteva mii, ei trăiau în așezări permanente, în general fortificate, practicând o agricultură foarte diversificată (porumb, mei, floarea-soarelui, pepene, tutun, dovleac). Organizarea socio-politică a natchezilor era foarte elaborată: o ierarhie a statuturilor sociale care făcea distincție între aristocrați și oamenii obișnuiți, un șef suprem care purta titlul de „Mare Soare”, o putere de tip teocratic, un sistem matrimonial care asigura reproducerea sistemului ierarhic gratie integrării unor străini asimilați, o religie solară cu

un clér instituționalizat. Natchezii par să fi practicat sacrificiile omenești (atestare la populația pawnee skeedee de limbă caddo). Unele dintre trăsăturile culturii natchez se regăsesc în mai multe societăți din Sud-Est, la chitimacha de pe litoral, care aveau un sistem de caste endogame, sau la powhatan, vorbitori de limbă algonkin de pe litoralul Virginiei.

Grupurile care constituiau confederația creek locuiau în mari aglomerări corespunzătoare „șefilor”; religia lor combina practici șamanice și rituri agrare. Ei practicau un joc cu mingea (*lacrosse*), poate de origine mezo-americană, care opunea satele „albe” satelor „roșii”. Ca și natchezii, indienii de limbă muskogean (familia Golfului) – choctaw, chickasaw, creek etc. – valorizau războiul, exaltau curajul în luptă și practicau torturarea rituală a prizonierilor. Seminolii sunt indieni creek refugiați în Florida pentru a scăpa de presiunea anglo-americană. Culturii din zona de sud-est îi aparțin și cherokee, agricultori din Munții Apalași de limbă irocheză, shawnee de limbă algonkin, originari de pe malul drept al fluviului Ohio, legați de Nord-Est mai ales prin istoria lor colonială, tutelo și yuchi de limbă siuan-yuchi.

Zona de sud-est a fost una din primele zone de contact cu europenii. Spaniolul Juan Ponce de Leon a vizitat Florida în 1513 și 1521, compatriotul său Hernando de Soto a făcut o recunoaștere în regiunea cursului inferior al lui Mississippi în 1539 – 1542, iar în 1528 spaniolii au pătruns în sudul Texasului. Primii francezi au ajuns în Louisiana în 1669. În întreg secolul al XVIII-lea, indienii din Sud-Est au fost direct implicați în conflictele inter-europene, choctaw fiind profrancezi, iar dușmanii lor, chickasaw, creek și cherokee fiind proenglezi. Ei vor fi implicați și în războaiele de independență, proenglezii rămânând în general loialiști, ca de exemplu în Nord-Est.

În anii 1790, cherokee au ales adoptarea culturii

anglo-americane. În 1826 ei s-au convertit la prezbiterianism, ocupându-se de creșterea animalelor, adoptând plugul, vârtelnița și unelte pentru țesut și având mori, forje, joagăre. Și-au făcut un alfabet, o constituție, un ziar, au construit biserici și școli. La fel ca și fermierii americani, ei au avut sclavi negri, 1.200 la 20.000 de indieni în 1830. *Removal Act* din 1830 va pune capăt în mod brutal acestei experiențe de sincretism rural, unică în istoria indienilor din America de Nord. Cherokee și vecinii lor occidentali au trebuit să-și abandoneze pământurile și să se instaleze în „Teritoriul indian” (Oklahoma). Câteva sute de cherokee s-au resemnat cu plecarea, iar ceilalți au fost constrânși de armată să apuce „calea lacrimilor”, lungă de 1.500 de km, 4.000 dintre ei murind în timpul acestui marș forțat.

Indienii din Sud-Est erau în număr de 80.000 în 1970 (Texas, Oklahoma, Louisiana, Mississippi, Carolina de Nord, Florida); în Oklahoma, fostele „cinci triburi civilizate” (cherokee, chickasaw, choctaw, creek, seminole) numără 64.700 de indieni.

M. IZARD

CORKRAN D.H., 1962, *The Cherokee Frontier*, University of Oklahoma Press, Norman. 1967, *The Creek Frontier*, University of Oklahoma Press, Norman.

— FOREMAN G., 1934, *The Five Civilized Tribes*, University of Oklahoma Press, Norman.

— GILBERT W.H. Jr., 1943, *The eastern Cherokee*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Washington DC.

— GULICK J., 1960, *Cherokee at the Crossroads*, University of North Carolina, Institute of Research în Social Science, Chapel Hill.

— HUDSON C.M., 1976, *The Southeastern Indians*, University of Tennessee Press, Knoxville.

— KUPFERER H.J., 1966, *The „Principal People”*. A

Study of Cultural and Social Groups of the eastern Cherokee, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Washington DC.

— LITTLEFIELD D.F. Jr, 1977, *Africans and Seminoles*, Greenwood Press, Westport, Connecticut.

— SWANTON J.R., 1911, *Indians of the Lower Mississippi Valley and Adiacent Coast of the Gulf of México*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Washington DC. 1922, *Early History of the Creek Indians and Their Neighbours*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Washington DC. 1928, *Social Organization and Social Usages of the Indians of the Creek Confederacy*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Washington DC. 1931, *Source Material for the Social and Ceremonial Life of the Choctaw Indians*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Washington DC.

— WARDELL M.L., 1938, *A Political History of the Cherokee Nation 1837 - 1907*, University of Oklahoma Press, Norman.

— WILKINS T., 1970, *Cherokee Tragedy*, Macmillan, New York.

— WOOD P.H., WASLKOV G.A., HATLEY M.T. (ed.), 1989, *Powhatan's Mantle. Indian of the Colonial South-East*, University of Nebraska Press, Lincoln - Londra.

SUD-VEST (INDIENII DIN ~)

Arie culturală ale cărei limite au fost multă vreme subiect de controverse academice, zona de sud-vest a Americii de Nord se întinde pe suprafața actualelor state Arizona, New Mexico, Sonora, Chihuahua și periferia sa meridională. Compusă dintr-un amestec de ecosisteme care aparțin zonei aride și semiaride, ea adăpostește populații provenind din „tradiția desertului” (anterioară anului 10.000 I. Cr.), care, după începerea cultivării porumbului (pe la anul 3.000 î.Hr.), va duce la apariția a

trei culturi distincte din punct de vedere geografic: mogollon, hohokam și anasazi. Unitatea istorică a Sud-Vestului e datorată coexistenței, adică întrepătrunderii acestor două tradiții de agricultori și de vânători - culegători. Navajo și apași, de origine athapaskan, au precedat cu o sută de ani venirea spaniolilor, de la care au adoptat păstoritul. De la populațiile pueblos sedentare, stabilite în sate compacte, ei au împrumutat tehnicile agricole, combinând diferite modalități de exploatare a mediului înconjurător. Morfologia socială a acestor grupuri nu corespunde afilierei lor lingvistice. Zona pueblo reunește sate de limbă keresan și tanoan (tewa, tiwa, towa) și sate de limbă hopi, idiom care aparține familiei uto-aztece, de care tin și limbile tarahumara și tepehuan, precum și cele ale vânătorilor-culegătorilor piman. Familia yuman, care are reprezentanți și în California, este reprezentată de-a lungul cursului inferior al lui Rio Colorado, precum și la populațiile walapais, yavăpais și havasupais. Seri prezintă cazul unei limbi izolate.

Colonizarea Sud-Vestului a început în secolul al XVII-lea, sprijinindu-se pe misiunile amplasate de franciscani în partea septentrională și de iezuiți în partea de sud. Gratie revoltei din 1680, hopi vor scăpa definitiv de amenințarea religiei catolice. Alte grup un (de exemplu, yaquis) vor adopta atitudini derutante de înfruntare a puterii coloniale sau de adaptare la aceasta. Plasate în contact unele cu altele și integrate în schema misionară, populațiile din Sud-Vest vor fi din nou divizate de-avansarea colonizării americane și de implantarea sectelor protestante. Acestea vor determina apariția unor mișcări de renaștere ca *Ghost Dance* în cazul populației walapais sau cultul *peyotl* în Native American Church (navajo). În secolul al XX-lea, frontiera internațională va separa m și mai mare măsură populațiile instalate în rezervațiile de pe teritoriul american de cele, defavorizate din punct de vedere

economic, stabilite în Mexic în *ejidos* (proprietăți cedate de stat).

Populația Sud-Vestului e caracterizată de sisteme sociale dintre cele mai diverse: organizații dualiste solid structurate (pueblos de est) sau reziduale (pima), societăți cu clanuri fără jumătăți (hopi), societăți cu jumătăți fără clanuri (tanoan) sau care asociază aceste două forme (keresan). În ansamblu, filiația este de tip bilateral, cu excepția sistemelor matriliare ale populațiilor pueblos de est (hopi, zuni) și athapaskan. Sistemele cu sarcini politice și religioase, apărute în urma colonizării spaniole, rămân puternic implantate la populațiile tarahumara, yaqui, mayo și pueblos de est. La yuman, organizațiile rituale sunt elementare, fiind centrate pe patologia individuală și căutarea unei „viziuni” pentru a ajunge la putere prin interpretarea viselor. La agricultorii pueblos, activitatea societăților ceremoniale, conduse de „specialiști” în domeniul religiei, prezintă o orientare accentuată spre asigurarea bunăstării și controlul elementelor atmosferice. Pentru navajo, esența activității rituale se exprimă în limbajul terapeutic al „cânturilor”. Diferitele grupuri apace acordă un loc important ritualurilor pubertății feminine, un exemplu în acest sens fiind populația papago. În plus, aceștia din urmă asociază într-un ritual unic activitatea terapeutică, chemarea ploii și celebrarea vânătorii. În toate societățile din Sud-Vest, noțiunea de „secret” joacă un rol considerabil, căci controlarea secretului conferă acces la puterea șamanică.

Cosmologia pueblos și navajo se caracterizează prin importanta raportării la o axă verticală în funcție de care se etajează lumile subterane, prin locul eminent ocupat de simbolismul direcțional și de culori, precum și prin noțiunea de „centru”. Spre deosebire de aceasta, viziunile despre lume ale populației yuman par cu mult mai puțin elaborate, la fel ca și cele ale pimanilor, care plasează în

centrul reprezentărilor lor despre univers figura eroică a lui Montezuma, personaj a cărui prezentă e atestată și în mitologia pueblos.

La începutul anilor '70, populația rezervațiilor din Sud-Vest număra în jur de 190.000 de indieni, dintre care mai mult de 120.000 de navajo, 14.000 de apași, 16.000 de papago și pima și 32.000 de pueblos.

COLIN, J. GALINIER

CUSHING F., 1896, „*Outlines of Zuni Creation Myths*”, în *Annual Report of the Bureau of American Ethnology for the Years 1861 - 1892*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington DC.

— EGGAN F., 1950, *Social Organization of the Western Pueblos*, University of Chicago Press, Chicago.

— LUMHOLTZ K., 1902, *Unknown México: A Record of Five Years Exploration among the Tribes of the Western Sierra Madre; in the Tierra Caliente of Tepic and Jalisco; and among the Tarascos of Michoacan*, 2 vol., Scribner & Sons, New York.

— OPLER M. (ed.), 1969, *Apache Odyssey: A Journey between Two Worlds*, Holt, Rinehart & Winston, New York.

— ORTIZ A., 1969, *The Tewa World: Space, Time, Being and Becoming înin a Pueblo Society*, University of Chicago Press, Chicago.

— ORTIZ A. (ed.), 1979, *Handbook of North American Indians, Southwest*, t. IX, Smithsonian Institution, Washington DC. 1983, *Handbook of North American Indians, Southwest*, t. X, Smithsonian Institution, Washington DC.

— PARSONS E., 1939, *Pueblo Indian Religion*, 2 vol., University of Chicago Press, Chicago.

— REICHARDS G., 1939, *Navaho Religion*, 2 vol., University of Chicago Press, Chicago.

— SPICER E., 1962, *Cycles of Conquest: The Impact of Spain, México and the United States on the Indians of*

the Southwest, 1533 - 1530, The University of Arizona Press, Tucson.

SUPRAVIEȚUIRE

Termenul de „supraviețuire” a fost introdus în vocabularul antropologiei de E.B. Tylor (1871), într-o accepție în mare parte preluată din domeniul științelor vieții. După modelul biologilor, care încercau să reconstituie evoluția organică pornind de la organe devenite vestigii, Tylor propunea ca antropologii să considere anumite obiceiuri și credințe ca un fel de mărturii fosilizate ale vechilor instituții. Astfel stăteau lucrurile pentru el și în privința sacrificiului, a cărui semnificație trebuia căutată dincolo de manifestările istorice observabile, prin raportarea la stadiul primitiv al religiei, animismul. Dintr-o perspectivă evoluționistă, trecerea de la o formă de societate la alta face posibilă conservarea unor trăsături sociale și culturale care furnizează indicații asupra stărilor anterioare. Reprezentanții funcționalismului în latura sa cea mai radicală au refuzat această poziție în numele unei concepții a societății văzute ca ansamblu în interiorul căruia toate elementele de organizare și de reprezentare au o pertinentă egală. Etnologia trebuie să facă inventarul acestora în afara oricărei cercetări istorice. Critica noțiunii de „vestigiu” făcută de B. Malinowski (1944) a vizat, în această privință, atât evoluționismul, cât și difuzionismul, contestând posibilitatea de a izola „trăsături”. Durkheim și, pe urmele sale, Radcliffe-Brown au admis, totuși, existența unor rămășițe, adică a unor „fapte care și-au pierdut orice utilitate, continuând să existe prin forța obișnuinței” (Durkheim, 1895). El adaugă că „există chiar mai multe vestigii în societate decât în organism”. Antropologii culturaliști americani au utilizat pe larg noțiunile de „vestigiu” și de „arhaism”, printre aceștia numărându-se E. Sapir (1916, 1949) sau R. Linton (1936),

care vorbește de „vestigii marginale”. R.H. Lowie (1936) pune în legătură termenii de „rămășiță” și „conservatism”. Lévi-Strauss (1958), vorbind despre termenul de „primitiv”, reia noțiunea de „arhaism” – și afirmațiile sale pot să fie valabile și pentru termenul de „vestigiu” – încercând să explice, în cazul unei societăți date, opoziția dintre „coincidente externe” și „discordante interne”. În ciuda caracterului său greu de definit, noțiunea de „rămășiță” nu a încetat să fie utilizată în antropologie și criticile care au vizat-o se adresează mai puțin ideii relativ simple la care se referă, fiind orientate mai mult către posibilele sale întrebuințări cu caracter explicativ.

EDITORII

LINTON R., 1936, *The Study of Man. An Introduction*, Appleton Century, New York (trad. fr. *De l'homme*, Editions de Minuit, Paris, 1968).

— MALINOWSKI B., 1944, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, University of North Carolina Press, Chapel Hill (trad. fr. *Une theorie scientifique de la culture et autres essais*, Maspero, Paris, 1968).

— SAPIR E., 1916, „Time Perspective în Aboriginal American Culture: A Study în Method”, în *Canada, Departament of Mines, Geological Survey, Memoir 90, Anthropological Series no 13*, Government Printing Bureau, Ottawa (trad. fr. „Ethnologie et histoire: question de méthode”, în *Anthropologie*, Editions de Minuit, Paris, 1967). 1949, „Selected Writings of”, în *Language, Culture and Personality*, ed. de D. Mandelbaum, University of California, Berkeley.

— TUBIANA M.-J., 1964, *Survivances preislamiques en pays Zaghawa*, Institut d’Ethnologie, Paris.

— TYLOR E.B., 1871, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, J. Murray, Londra (trad. fr. *La civilisation primitive*, 2 vol., Reinwald, 1876 – 1878, Paris).

— WESTERMARCK E., 1933, *Păgân Survivals în Mohammedan Civilisation*, Macmillan, Londra (trad. fr. *Survivances paiennes dans la civilisation mahometane*, Payot, Paris, 1935).

SURPLUS e Big Man. Economic (Sistem ~). Potlach și ȘAMANISM

Termenul „șamanism” apare în secolul al XVIII-lea. El a fost creat pornind de la cuvântul „șaman”, preluat de la tungusii din Siberia, care îl desemnau în acest fel pe „specialistul” lor religios. În același timp preot, vrăjitor, magician și ghicitor, șamanul îndeplinește rolul unui intermediar între oameni și spirite. El întreține o relație privilegiată cu natura și cu animalele sălbatice, ale căror simboluri îi împodobesc adesea costumul. Cel mai adesea, interpretările practicilor magico-religioase numite șamanice, care se regăsesc pretutindeni în lume, sunt elaborate pornind de la descrierea personajului care le realizează. Din această abordare rezultă faptul că definițiile șamanismului au fost modificate în funcție de trăsăturile reținute pentru a descrie actele șamanului.

În Siberia, viitorul șaman se distinge de oamenii obișnuiți datorită faptului că un spirit, de multe ori cu trăsături feminine, îl va alege din pricina dragostei pe care i-o poartă. Această alegere este trăită ca un blestem de către personaj, care nu poate să o refuze decât cu riscul de a muri, și se manifestă printr-o criză cu simptome stereotipe: refuzul sau incapacitatea de a mânca și de a vorbi, fuga în pădure, stare de transă necontrolată, leșin. În timpul acestor absente ale corpului sau ale spiritului, adesea asimilate cu o moarte, viitorul șaman dobândeste, pe lângă instanțele supranaturale, știința din care se vor hrăni puterile sale rituale. Această ucenicie este concepută ca o teribilă punere la încercare, în timpul căreia neofitul se confruntă cu spirite umane și animale periculoase, pe care trebuie să ajungă să le supună înainte de a face din

ele ajutoarele sale. În America de Sud, unde vocația șamanică ia forma unei căutări voluntare, viitorul șaman nu e mai puțin pus la încercare, mai ales prin consumarea unor droguri halucinogene, de care se va folosi mai puțin după intrarea sa în funcție. În literatura etnologică, această criză, în cursul căreia viitorul șaman este marginalizat din punct de vedere social și extenuat din punct de vedere fizic, dar din care iese investit cu puterea de a întreține vitalitatea comunității sale, a fost numită „boală inițiativă”.

După modelul lui Mircea Eliade, care și-a bazat analiza pe cazul buriatilor din Siberia, se retine adesea urcarea neofitului în vârful unui arbore ca act ritual tipic care marchează accesul șamanului la funcția sa. Autorul a interpretat acest ritual ca o „ascensiune mistică” pe „axa lumii”. Această analiză, asociată cu cea a transei, definește șamanismul ca „o tehnică a extazului” care îi permite omului să intre în contact direct cu spiritele, experiență religioasă primordială care se află la originea tuturor religiilor. Totuși, această interpretare lasă în umbră alegerea șamanului de către spiritul feminin. Alegerea afectivă care a declanșat procesul formării neofitului se dezvoltă cu ocazia investirii sale printr-o căsătorie între șaman și soția sa spirituală (Sternberg, 1925). Aceasta este reprezentată când prin arborele pe care șamanul trebuie să se urce, când prin accesoriul său principal, toba.

Dintre diferitele activități ale șamanului, cea de vindecător a fost analizată cel mai adesea. Boala unei persoane poate să fie pusă fie pe seama introducerii în corpul său a unei substanțe străine pe care șamanul trebuie să o extragă, adesea prin sugere, fie, dimpotrivă, pe seama plecării sufletului acesteia. În acest al doilea caz, se poate crede că sufletul a părăsit de bunăvoie corpul „proprietarului” său (de exemplu, în urma unei emoții puternice) sau că a fost furat de către un spirit

nemulțumit. Absența prelungită a sufletului ar aduce cu sine moartea bolnavului. Rolul șamanului constă în a călători în lumea spiritelor, a căuta acolo sufletul și a-l aduce înapoi „proprietarului” său. În această aventură nesigură, șamanul este sprijinit de ajutoarele sale pentru a înfrunta spiritele periculoase. Transa, care comportă două faze, manifestă esențialul acestei acțiuni: o gesticulație violentă, salturi impresionante, un comportament sălbatic care dovedește întâlnirea șamanului cu spiritele pe care le-a invocat; această furie este brusc întreruptă de căderea șamanului la pământ, ca fulgerat, unde rămâne de parcă ar fi neînsuflețit, inert, semnaland șederea în lumea spiritelor. La trezire, șamanul povestește peripețiile călătoriei sale în lumea cealaltă, care, deși imaginară, este precis descrisă, adică localizată geografic. Această putere de a călători în alte lumi arată că șamanul este cel care are inițiativa relației cu spiritele pe care le invocă la începutul ședinței. Criteriul „călătoriei” ne permite să distingem transa șamanului de cea a posedatului, căruia i se lasă doar rolul pasiv de „animal de încălecat al zeilor”.

Accentul pus, în definirea șamanismului, pe funcția terapeutică ține de un ansamblu de interpretări psihopatologice ce apărute în secolul al XIX-lea, pe care s-au grefat apoi perspectivele psihanalitice. Constatând că grupurile tradiționale își datorează integritatea psihică șamanului, mai ales în situațiile de criză, psihologia este tentată să vadă în acest personaj un om amenințat de nebunie în timpul bolii sale inițiatice, însă care este în măsură să-i vindece pe ceilalți din moment ce a reușit el însuși să depășească criza (Shirokogoroff, 1935). Acest punct de vedere permite explicarea frecvenței practicilor șamanice la periferia marilor religii, fie că este vorba de budism în Mongolia, Coreea sau în Asia de Sud-Est, de hinduism în India sau în Himalaya, ori de taoism în China. Șamanismul ar sluji la repararea dezordinilor acolo unde

religiile ar impune o ordine. Șamanismul se prezintă și ca un sistem unic de gândire, în care oamenii îi cer șamanului mai puțin să îi vindece, cât să îi slăbească pe dușmanii lor, să prezică viitorul său, pentru a reveni la siberieni, să le asigure succesul la vânătoare.

În căutarea sistemului simbolic care asigură condițiile necesare pentru apariția acestui tip particular de „specialist” religios, R. Hamayon propune o anumită concepție despre schimb, care îi asociază pe oameni cu ansamblul format de natura ce furnizează vânatul, dublată de o lume supranaturală, populată de spirite și dătătoare de viață (de suflet). La vânători, această relație este concepută după un model analog celui care guvernează circulația femeilor. Schimbul se referă la trupul și sufletul (forța de viață) oamenilor și animalelor. Vânătorul care ia carnea animalelor va abandona, la moartea sa, propriul său trup naturii, pe când șamanul face să reintre sufletele rătăcite în trupuri în schimbul energiei vitale pe care o consumă în cursul transei în folosul soției sale spirituale. În societățile de crescători de animale, această logică a alianței care la vânători domina schimbul dintre lumea oamenilor, pe de o parte, și lumea spiritelor și natură, pe de altă parte, se transformă într-o logică a filiației. Oamenii nu mai sunt în relație de schimb cu aliații lor animalii din lumile supranaturale. Supraviețuirea lor depinde de strămoșii lor umani. Funcția șamanică tinde să devină ereditară, iar candidații nu mai sunt supuși alegerii unei ființe supranaturale. Șamanul se specializează în vindecarea bolilor care nu mai sunt concepute ca fiind opusul vânatului, ci ca accidente în ciclul reîncarnărilor. În sfârșit, centralizarea politică, impunerea unei religii cu tradiție scrisă și efectele unei economii organizate marginalizează practicile șamanice.

Ținând seama de societățile în care s-a dezvoltat șamanismul, antropologia propune studierea acestuia

dintr-o perspectivă nouă - mai convenabilă decât cea a primelor analize fenomenologice -, care îl proiectează într-un sistem simbolic global. Acesta ar asuma astfel toate funcțiile unei religii, de care nu se distinge decât prin absenta unei doctrine scrise și deci a fundamentului istoric.

A. DE SALES

CROCKER C., 1985, *Vital Souls*, Arizona University Press, Tucson.

— DELABY L., 1976, *Chamar toungouses. Études mongoles et sibériennes*, 7. - DEVEREUX G., 1961, *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide*, Smithsonian Institution, Washington DC.

— ELIADE M., 1951, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris.

— FINDEISEN H., 1957, *Shamanentum dargestellt am Beispiel des Besessenheitspriester nordeurasiatischer Völker*, Urban Biicher, Stuttgart.

— HARNER M., 1990, *The Way of the Shaman. A Guide to Power and Healing*, Harper & Row, New York.

— HATTO A.T., 1970, *Shamanism and Epic Poetry in Northern Asia*, University of London, Londra.

— HOPPAL M. (ed.), 1984, *Shamanism in Eurasia*, Herodot, Göttingen.

— LEWIS I.M., 1971, *Extatic Religion*, Penguin Books, Baltimore, Schapera.

— NOLL R., 1985, „Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: the Role of Visions in Shamanism”, în *Current Anthropology*, 26: 443 - 461. -

NORDENSKIÖLD E., 1928, *A Historical and Ethnological Survey of the Luna Indians*, Oxford University Press, Göteborg - Erlander - Londra.

— ROGERS S.L., 1982, *The Shaman. His Symbols and His Healing Power*, Charles Thomas, Springfield, Illinois.

— ROUGET G., 1980, *La musique et la transe. Esquisse d'une theorie generale des relations de la musique et de la possession*, Gallimard, Paris.

— STERNBERG L.J., 1925, „Divine Election in Primitive Religion”, în *Congrbs International des Ambricanistes* XXE session 2 e partie Göteborg: 472 - 512
„Voyages chamaniques”, 2, în *L'Ethnographie*, 1982, 87 - 88 - WATKINS M., 1986, *Invisible Guests: The Development of Imaginal Dialogues*, The Analytic Press, Hillsdale, New Jersey

ȘEFIE (fr. *chefferie*; engl. *chiefdom*)

Termenul „șefie” are două sensuri în literatura etnologică franceză. El desemnează o funcție, electivă sau ereditară, al cărei deținător este investit cu autoritate politică asupra unui grup dat și, prin extensie, el desemnează însuși grupul, care este, în general, de mărime redusă, ceea ce îl distinge de un regat. Această noțiune, apărută târziu în tipologiile antropologiei politice americane sub numele de *chiefdom*, a fost propulsată la rang de concept de M. Sahlins (1961) și E. Service (1962), într-o perspectivă neoevoluționistă. Din punct de vedere sincron, acest concept explică existența unor formațiuni sociale care nu sunt nici triburi, nici state, însă care s-ar afla, din punct de vedere diacronic, într-un stadiu intermediar între cele două, evoluția omenirii fiind imaginată ca succesiunea a patru stadii fundamentale: bandele, triburile, „șefiile” și statele. Totuși, cum spune Service (1975), „suntem siliți să facem speculații asupra apariției „șefiilor” și a formelor lor ierarhice de guvernământ”, căci atestările istorice lipsesc. Dacă, dimpotrivă, putem să retrasăm istoric apariția statului pornind de la „șefii”, lipsa documentației privind trecerea de la trib la „șefie” ne permite să emitem o cu totul altă ipoteză: „șefiile” ar putea să fie forma „luni sociale *sui generis* constituite potrivit unei logici specifice. Diferența

dintre „șefie și stat constă, pentru neo-evoluționiști, în posibilitatea pe care o are statul de a impune folosirea forței ca funcție instituționalizată a aparatului de stat, „șefia” fiind mai mult o formă de congregație religioasă ce gravitează în jurul unui rege-preot, controlat de către supușii săi, care îl împiedică să utilizeze coerciția pentru a-și impune propria voință. Puterile acestor regi-preoti tin mai mult de domeniul religiosului decât de cel al politicului în sensul pe care îl dăm noi acestui termen. Dar aceste puteri sunt importante și rezidă adesea chiar în „trupul” sau „persoana” suveranului, care aduce ploaia, obține recolte bune și împiedică producerea catastrofelor. Funcționaliștii au văzut în aceste puteri un complement secundar non-necesar al puterii politice, care ar servi la glorificarea maiestății suveranului. Studiile recente asupra „șefiei” par să dovedească exact contrariul: aceste puteri sunt cele esențiale și ele permit apariția puterii politice a suveranilor statelor primitive, care păstrează într-o mare măsură puteri magico-religioase. O altă problemă pe care o propun studiile recente își are originea în ipotezele lui P. Clastres (1974): dacă „șefiile” sunt o formă de organizare socio-politică *sui generis* care poate să ducă la apariția statului, fără însă ca aceasta să fie o regulă generală, putem să ne întrebăm dacă nu cumva unele dintre ele se străduiesc să creeze instituții doar cu scopul de a împiedica apariția statului în cadrul lor. Exemplele șefiilor amerindiene la care se referă Clastres, precum și alte cazuri africane sau asiatice arată că se poate apela la unele mecanisme instituționale pentru a împiedica dezvoltarea puterii personale a suveranului. Consensul este necesar pentru existența „șefiei”, însă poate că el nu este suficient pentru a o proteja de despotism și de arbitrar.

J.-C. MULLER

CLASTRES P., 1974, *La société contre l'état*, Editions

de Minuit, Paris.

— DRENNAN R.D., ca URIBE (ed.), 1987, *Chiefdoms in the Americas*, University Press of America, Laham - New York - Londra.

— MIDDLETON J., TAIT D. (ed.), 1958, *Triber without Rulers. Studies în African Segmentay Sistems*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— SAHLINS M., 1961, „The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion”, în *American Anthropologist*, 63 (2): 332 - 345. - SERVICE E.R., 1962, *Primitive Social Organization*, Random House, New York. 1975, *Origin of the State and Civilization. The Process of Cultural Evolution*, Norton, New York.

Segmentar (Sistem ~)

T

TABU

Cuvântul „tabu” continuă să vehiculeze un dublu sens, unul specific culturilor din care provine, celălalt general și comparativ, exprimând interdicția. Această dualitate de sens este veche de două secole.

Prima apariție a cuvântului *tabu* în limbile occidentale a fost înregistrată în relatarea celei de a treia călătorii a căpitanului Cook. În 1777, Cook s-a întâlnit cu șefii insulei Tongatabu, în Tonga, care nu puteau nici să se așeze, nici să mănânce, pentru că erau *tabu*, „termen înzestrat cu un sens foarte larg, dar care însemna, în mod general, că ceva este interzis”. Mai târziu, Cook a regăsit același termen în Tahiti, unde era extrem de utilizat în forma sa polineziană, *tapu*. Pe la 1791, termenul întrebuintat frecvent sub formă de participiu trecut (*taboed*) intrase definitiv în limba engleză. Jurnalul lui Walter Scott din 1826 menționează: „conversația între oficiali este rareori eficientă. Unii subiecți sunt ceea ce tahitienii numesc *taboo*”.

Pornind de la aceste prime menționări ale

termenului, introducerea sa în studiile despre religiile primitive a căpătat două forme diferite: pe de o parte, studierea comparativă a conceptului de *tapu* în religia și societatea oceaniană și, pe de altă parte, studierea comparativă a diferitelor sisteme de interdicție din întreaga lume, reunite sub eticheta generală a termenului polinezian. Un bun rezumat al dezbaterilor din secolul al XIX-lea în legătură cu această problemă poate fi găsit în lucrările lui R.E. Smith, J.G. Frazer, R.R. Marett, L. Levy-Bruhl sau A. Van Gennep. Această transformare a termenului polinezian într-o categorie comparativă nu era lipsită de riscuri. În conferința sa despre Frazer din 1939, Radcliffe-Brown distingea cuvintele *tabu* (în ortografie și pronunție englezească, *taboo*), în sensul în care îl folosesc antropologii, și *tapu* (în ortografie și pronunție polineziană), cu referire specială la Polinezia. Vom avea în vedere, în primul rând, conceptul polinezian, pentru ca apoi să ne ocupăm de termenul utilizat în limbajul antropologic. Trebuie să spunem că acest cuvânt (*tabu/tapu*) nu este întâlnit doar în limbile polineziene, ci figurează și în multe limbi melaneziene. Conceptul melanezian nefiind, în general, asociat sacrului sau puterii politice a șefilor ereditari, folosirea termenului corespondent ne va ajuta să clarificăm sensul pe care acesta îl dobândește în Polinezia.

Încă de la primele lor analize, observatorii europeni au încercat să rezolve contradicția apărută în urma asocierii, în același concept, a unor conotații aparent negative, legate de interdicție, și a unor conotații aparent pozitive, legate de sacru, problemă pe care F. Steiner (1956) a tratat-o pe larg. Antropologii contemporani, care consacră simbolismului o analiză mai elaborată decât predecesorii lor, merg mai departe decât Steiner și văd în acest câmp semantic o unitate reală. Potrivit lui Marett (1914), dificultățile întâmpinate de cercetătorii englezi în

interpretarea cuvântului *tabu* țin de faptul că folosirea acestui cuvânt, în engleză, insistă asupra caracterului „sacru” sau sacralizat al interdicției, ceea ce nu se întâmplă în franceză. Astfel, Durkheim observă că „interdicțiile se împart în două categorii: cele care se referă la sacru și cele care se referă la profan, prima categorie împărțindu-se în alte două subcategorii, în funcție de raportarea la sacrul pur sau la sacrul impur”. Exemplară pentru greșelile făcute în interpretarea conceptelor indigene este utilizarea cuvântului *tabu*, în insulele occidentale din Melanezia, pentru a desemna Sfânta Scriptură.

În multe limbi din această parte a Melaneziei, Biblia a primit numele de *Buka Tabu*, sintagmă care ar fi trebuit să însemne *Holy Book* („Cartea Sfântă”). În fapt, în unele limbi melaneziene, respectiva alăturare de termeni nu înseamnă că acea carte este sacră, ci că un anumit număr de oameni nu au dreptul să o citească. Acesta este efectul ocultării și deformării conceptualizărilor indigene din cauza convențiilor creștine și biblice. Conceptul de *noa*, care denotă în numeroase limbi polineziene o stare care nu este marcată de *tapu*, a fost tradus adesea prin cuvântul „profan”, înțeles în sensul durkheimian al termenului. P. și E. Maranda (1970) au propus ca alternativă la traducerea opoziției dintre *tapu* și *noa* cuplul „marcat” / „nemarcat”.

S-a încercat, adesea, asocierea termenului de *tapu* cu cel de *mana*, datorită faptului că acestea fac parte din același sistem conceptual. Atât noile analize ale ultimului concept, cât și aria sa de circulație reprezintă argumente împotriva oricărei conexiuni fundamentale între câmpul conceptual al lui *tapu* (universal în Polinezia, utilizat pe larg în contexte politico-religioase) și cel al lui *mana*. Ambele au o repartitie teritorială și domenii de aplicare foarte diferite. Generalizarea cuvântului *tabu* ca termen comparativ pentru desemnarea interdicției nu a fost lipsită

de probleme, mai ales după încercarea lui Frazer de a defini tabuul ca „magie negativă”. Până unde se poate merge cu întrebuintarea sensului polinezian al termenului? Cuvântul *tabu* trebuie să se aplice în metalimbajul nostru comparativ la toate interdicțiile cutumiare care vehiculează o obligație morală? Sau, dimpotrivă, așa cum propune M. Mead (1937), sensul termenului trebuie restrâns la „descrierea interdicțiilor de participare la anumite situații periculoase prin ele însele în asemenea măsură, încât doar simplul fapt de a participa la ele se întoarce împotriva celui care violează tabuul”? Aceasta ar însemna să excludem din domeniul tabuului interdicțiile a căror violare se presupune că ar atrage o pedeapsă din partea zeilor, a spiritelor sau a agenților umani.

După ce antropologii din secolul al XIX-lea (de pildă Frazer) au încercat să alcătuiască un catalog al diferitelor tipuri de tabuuri din lume, antropologii din secolul al XX-lea s-au îndreptat, într-o perspectivă comparativă, către teoretizarea înțelegerii termenului de „tabu”. Dincolo de analizele despre „valoarea rituală” ale lui Radcliffe-Brown, inutile și tautologice, analizele sistematice cu încercări de categorizare ale lui Lévi-Strauss (1962), E.R. Leach (1964) și M. Douglas (1966) au contribuit la clarificarea locului pe care îl ocupă tabuurile în sistemele conceptuale. Totuși, interpretarea tabuului (Leach, 1964) ca anomalie categorială rămâne parțială și problematică. Potrivit lui R. Needham (1979), „nimic nu ne permite să afirmăm că aprecierea conceptuală a limitelor (tabuurilor) și reacția psihologică provocată de existența lor sunt constante ale clasificării simbolice, în afară de faptul că ele se referă la ideea unui pericol”. Atâta timp cât proliferarea tabuurilor va rezista reducționismelor vulgare, atât materialiste (ca în scrierile lui M. Harris și ale discipolilor săi) cât și psihologice, rămâne de dorit o înțelegere globală a interdicției în analiza sistemelor conceptuale/cognitive,

care ar presupune reconcilierea rațională dintre reprezentanții orientărilor simbolismului cultural, cu concursul indirect al „rațiunii practice” (Sahlins, 1976), și apropierea, așteptată de atâta vreme, dintre antropologie și psihologia abisală.

R. KEESING

COOK J., KING J., 1784, *A Voyage to the Pacific Ocean*, 3 vol. (t. I și II, Cook; t. III, King), Londra.

— DOUGLAS M., 1966, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, 1952, Routledge & Kegan Paul, Londra (trad. fr. *De la souillure: essai sur les notions de pollution et de tabou*, Maspero, Paris, 1971).

— DURKHEIM E., 1906, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris.

— ELLIS W., 1829, *Polynesian Researches during a Residence of Nearly 8 Years in the Society and Sandwich Islands*, 2 vol., Fisher & Jackson, Londra.

— FRAZER J.G., 1888, „Taboo”, în *Encyclopaedia Britannica*, ed. a 9-a, t. XXIII, A. & C. Black, Edinburgh.

— HANDY E.S.C., 1927, *Polynesian Religion*, Bishop Museum, Honolulu, Bulletin no 34. — LEACH E.R., 1964, „Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse”, în Lenneberg E. (ed.), *New Directions in the Study of Language*, Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge.

— LEVI-STRAUSS C., 1962, *La pensée sauvage*, Plon, Paris.

— MARANDA P. & MARANDA E., 1970, „Le Crane et l'Uterus: Deux Théorèmes Nord-Malaitains” în P. Maranda, J. Pouillon (coord.), *Échanges et Communications*, Mouton, Paris - Haga.

— MARETT R.R., 1914, *The Threshold of Religion*, Methuen, Londra.

— MEAD M., 1937, „Tabu”, în *Encyclopedia of the*

Social Sciences, t. VII, Macmillan, New York.

— NEEDHAM R., 1979, *Symbolic Classification*, Goodyear Publishing Company, Santa Monica, California.

— RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, „Taboo” în *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Londra (trad. fr. În *Structure et fonction dans la société primitive*, Editions de Minuit, Paris, 1968).

— SAHLINS M., 1976, *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago (trad. fr. *Au coeur des sociétés. Raison culturelle et raison pratique*, Gallimard, Paris, 1980).

— STEINER F., 1956, *Taboo*, Cohen & West, Londra.

— WEBSTER H., 1942, *Taboo: A Sociological Study*, Stanford University Press (trad. fr. *Le tabou. Étude sociologique*, Payot, Paris, 1952).

TEHNIC (SISTEM ~)

O tehnică este o acțiune socializată îndreptată asupra materiei, uzând de legile lumii fizice. A tăia un copac cu o secure este un act tehnic, dar a pronunța o formulă despre care se presupune că va duce la prăbușirea copacului este un act ritual. În primul caz, se cunoaște acțiunea fizică a tăișului instrumentului asupra fibrelor lemnoase, pe când în al doilea caz se constată doar că au fost rostite anumite cuvinte, al căror efect asupra copacului este nul, cel puțin din punctul de vedere al observatorului. De când Mauss a arătat că cele mai „naturale” dintre comportamentele noastre tehnice (a merge, a duce, a naște) variază de la o cultură la alta, se știe că orice tehnică este un produs al societății. Din acest motiv, și nu doar pentru că tehnicile exercită efecte asupra societăților, acest tip de comportament aparține etnologiei.

O tehnică uzează întotdeauna de patru elemente: materia asupra căreia acționează, obiectele (unelte, mijloace de muncă, artefacte), gesturile sau sursele de energie (apă curgătoare, vântul, forța animală etc.) care

pun în mișcare obiectele și reprezentările particulare dindărătul anumitor gesturi. În cazul tehnicilor corporale, corpul este atât un mijloc de a acționa, cât și o parte a materiei asupra căreia se acționează. Aceste patru elemente formează întotdeauna un sistem, orice modificare a unuia dintre ele provocând și modificarea celorlalte trei. Dar și ansamblul tehnicilor prezente într-o societate formează un sistem (Gille, 1978). Pe de o parte, mai multe tehnici au în comun faptul că utilizează aceleași materii, instrumente, gesturi sau reprezentări. Pe de altă parte, constatarea că tehnicile unui grup dat constituie un sistem este o consecință a faptului că materia primă a unei tehnici este adesea rezultatul unei alte acțiuni asupra materiei.

O caracteristică tehnică oarecare (mersul, aratul pământului, modelatul vaselor de lut) comportă, cel mai adesea, două dimensiuni strâns unite: un aspect fizic, legat de modul în care contribuie la o acțiune asupra materiei, și un aspect informativ. Se consideră, în general, că primul se referă la „funcția” unei caracteristici tehnice, pe când celălalt se referă la „stilul” său (fără a uita că și stilul are o funcție).

Mediul înconjurător și sistemul tehnic al unei societăți oferă soluții tehnice potențiale, a căror adoptare sau respingere ține de o „alegere”: societatea reține o caracteristică tehnică în locul alteia care îi este la fel de accesibilă. Problema este aceea de a ști ce determină acest tip de alegere, de a-i surprinde logica și de a-i aprecia ponderea în transformarea sistemelor tehnice și a societăților.

În ciuda dimensiunii sale materiale, nicio tehnică nu este numai gândire obiectivată, adoptarea sau respingerea sa depinzând de acele reprezentări particulare care sunt „cunoștințele” tehnice. În măsura în care putem să le înțelegem, aceste cunoștințe comportă atât scheme inconștiente care determină perceperea calităților

materiei, a comportamentului nostru motor, a cunoștințelor teoretice și a abilităților practice referitoare la legile fizice ale acțiunii asupra materiei, cât și-reprezentări ale acestei acțiuni care nu răspund nici unei necesități a lumii materiale: anumite clasificări ale materialelor, ale instrumentelor sau ale rolurilor actorilor; cutare societate va respinge utilizarea unui anume material pentru că genul care îi este atribuit acestuia (masculin sau feminin) este incompatibil cu posibila sa întrebuințare sau va îndepărta o anumită categorie de indivizi de la exercitarea unei sarcini, toate acestea cu consecințe diverse asupra diviziunii muncii și a productivității sale.

După ce au fost descrise, analizate și înțelese, lanțurile de operații în care se descompune orice acțiune asupra materiei pot fi comparate prin clasificarea unor caracteristici tehnice în funcție de anumite criterii funcționale (Haudricourt, 1968). A. Leroi-Gourhan (1943, 1945) a pus bazele metodologice și teoretice ale unei analize a tehnicilor permițând stabilirea felului în care două moduri de acțiune asupra materiei diferă: prin intermediul principiilor fizice pe care le pun în practică sau prin intermediul aspectelor purtătoare de informație.

Etnologia a considerat multă vreme că doar detaliile stilistice – cele care nu servesc la nimic în acțiunea asupra materiei – sunt purtătoare de informație (împodobirea obiectelor, a costumelor, a construcțiilor), reducând abordarea tehnicilor cu o dimensiune fizică importantă (agricultură, pescuit, vânătoare, metalurgie, domesticirea animalelor etc.) la studierea efectelor lor asupra societăților. Or, adoptarea sau respingerea anumitor caracteristici tehnice eficiente din punct de vedere fizic poate să rezulte în urma unor opțiuni tehnice, adică materiale, arbitrare, și așa stau lucrurile în toate culturile.

Etnologia sistemelor tehnice ia în prezent în

considerare efectele tehnicilor asupra celorlalte fenomene sociale și invers. Prin studierea reprezentărilor particulare care sunt utilizate în acțiunea asupra materiei, ea poate să explice atât funcționarea fizică și eficacitatea tehnicilor, cât și locul acestora într-un sistem cu sens.

P. LEMONNIER

BROMBERGER C, 1979, „Technologie et analyse semantique des objets: pour une semiotecnologie”, în *L'Homme*, XIX (1): 105 - 140. - DIGARD J.-P., 1979, „La technologie en anthropologie: fin de parcours on nouveau soufflé”, în *L'Homme*, XIX (1): 73 - 104. - GILLE B. (ed.), 1978, *Histoire des techniques*, Gallimard, Paris.

— HAUDRICOURT A.G., 1968, „La technologie culturelle: essai de methodologie” în J. Poirier (ed.), *Ethnologie generale*, Gallimard Paris 1987 *La technologie science humaine* Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

— LEROI-GOURHAN A., 1943, *Evolution et techniques. L'homme et la matiere*, Albin Michel, Paris. 1945, *Evolution et techniques. Milieu et techniques*, Albin Michel, Paris.

— MAUSS M., 1968, „Les techniques du corps”, în M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.

TEHNOLOGIE

Tehnologia reprezintă studierea activităților desfășurate de către oameni pentru a-și însuși și a transforma elementele organice și anorganice ale lumii naturale. Aceste activități presupun cunoștințe și deprinderi, precum și gesturi sau instrumente, aranjându-se în raporturi care sunt, simultan, tehnice și sociale.

Totuși, trebuie să distingem între obiect și studierea discursurilor, a reprezentărilor sau a teoriilor elaborate în legătură cu acest obiect. Din punct de vedere analitic, activitățile tehnice pot fi dispuse pe trei niveluri: la un prim nivel se situează materiile prime, uneltele, gesturile

și cunoștințele sau cunoștințele practice; unui al doilea nivel, de mai mare complexitate, îi corespund procesele, lanțurile de operații și raporturile sociale care le sunt asociate; la un al treilea nivel se găsește reunit ansamblul activităților tehnice ale unui grup social dat, care se combină în ceea ce B. Gille (1978) numește un „sistem tehnic”. Termenul de „tehnologie” ar desemna abordarea disciplinară care se ocupă atât cu formele pe care le îmbracă elementele primelor două niveluri, cât și cu permutările la care sunt acestea supuse într-un sistem tehnic dat. Totuși ar fi preferabil ca acestei abordări să-i fie rezervată expresia de „tehnologie culturală”, pentru a se evita orice confuzie între tehnologie așa cum o înțeleg antropologii și tehnologie așa cum o înțeleg inginerii, căci, spre deosebire de aceasta din urmă, prima tine seamă de aspectele determinate sau reflectate pe care tehnicile pot să le imprime raporturilor sociale.

Ca disciplină, tehnologia culturală se structurează într-un mod intern și se definește prin relațiile pe care le întreține cu alte domenii ale antropologiei, care sunt de două tipuri: relații concrete între obiectele de studiu, și relații conceptuale între abordările posibile.

Când un fierar bate cu ciocanul o bară de fier, avem de-a face cu o relație tehnică efectivă (să zicem de prim ordin), care asociază abilități practice, un agent, un gest, un instrument și un material, această muncă fiind inclusă într-un lanț de operații al căror produs este un brăzdar de plug, o potcoavă sau orice alt obiect. O relație de ordinul doi arată că gesturile tehnice și produsul lor sunt imbricate în cadrul ansamblului activităților tehnice ale agricultorilor, rotarilor sau dulgherilor din grupul studiat. O relație de ordinul trei ilustrează că raporturile sociale ale actorilor sunt tot atâtea legături realizate prin intermediul gesturilor tehnice. Cât despre relațiile conceptuale dintre aceste abordări, un fiziolog se va ocupa

de funcționarea mușchilor care permit ținerea sau manipularea ciocanului, un economist va fi interesat de costul muncii, de valoarea barei de fier și de prețul produsului finit, pe când un specialist în religie se va orienta către incantația rostită de fierar înainte de a bate cu ciocanul bara de fier. Spre deosebire de relațiile concrete, acest tip de relații presupune puncte de vedere diferite și stabilește frontiere arbitrare (disciplinare) între diferitele aspecte ale aceleiași realități. În istoria tehnologiei, distincția dintre aceste două tipuri de relații nu a fost întotdeauna luată în considerare, iar uneori arbitrarul dimensiunii conceptuale a prevalat în raport cu înălțuirile logice pe care le scoate în evidență dimensiunea obiectivă.

Numeroasele lucrări consacrate tehnologiei s-au împărțit, încă de la începutul anilor '30, în două curente majore. Unul, pe care am putea să-l numim descriptiv, care analiza doar uneltele și produsele, a condus la realizarea unor tipologii pe baza unor criterii în mare parte morfologice. Celălalt, punând accentul pe istoria invențiilor și a tehnicilor, avea să ducă la realizarea monumentalelor lucrări ale lui J. Needham (1954), M. Daumas (1962 - 1970) și B. Gille (1978), aceștia din urma datorându-i-se, în plus, analize asupra sistemelor tehnice, a dezvoltării sau a blocării lor. Rămâneau să fie refăcute contextele, să fie reorientate clasificările și să fie recunoscute structurile. Între 1918 și 1939, M. Bloch și școala de la *Annales* a readus tehnicile în cadrul lor socio-economic. Același lucru l-au făcut, pentru contextul socio-cultural, L. Mumford și, mai târziu, S. Giedion. A.G. Haudricourt a pus în evidență raporturile profunde dintre tehnicile de producție și formele de organizare socioeconomică. Leroi-Gourhan a reorientat tipologiile, depășind punctul de vedere strict morfologic: uneltele au fost clasate în funcție de categoriile care exprimau

caracteristic de lor tehnice și modul în care „obstacolul” era abordat. Tratatate ca niște procese (ceea ce introducea în discuție noțiunea de „evoluție”), activitățile tehnice au fost analizate și ordonate în funcție de logica lor proprie în sfârșit, studiile actuale sunt din ce în ce mai mult axate asupra studierii proceselor din perspectiva *structurilor tehnice*.

Pentru a înțelege raporturile tehnologiei cu celelalte domenii ale cercetării antropologice, trebuie să punem în evidență relațiile pe care tehnicile le întrețin cu celelalte fenomene sociale. În ea însăși, tehnica nu ar putea fi un produs social, căci societatea nu produce o tehnică, așa cum nicio tehnică sau un ansamblu de tehnici nu sunt suficiente pentru a produce o societate. În schimb, elementele unei *structuri tehnice* sunt atât „tehnice”, cât și „sociale”. Aranjarea, arhitectura internă, modul de funcționare a unui sistem tehnic sunt produse ale societății, la fel ca și scopurile urmărite de orice operație care aparține domeniului social, fie că e vorba de un grup care practică vânătoarea și culesul, fie că e vorba de o societate cu tehnologie „avansată”. Împietirea elementelor sociale și a elementelor tehnice este ilustrată mai ales de gradul de receptivitate a unui grup în fața unei invenții. Se pare că tehnicile se dezvoltă pe paliere, iar funcționarea socială își exercită influența asupra acestei dezvoltări. O perioadă de transformare și de restructurare a societății – perioadă în care constrângerile sociale tind să se relaxeze – inaugurează, adesea, o fază de intensă dezvoltare tehnică (invenții endogene, receptivitate la invențiile exogene), în care nivelul general al tehnicilor practicate trece la o etapă superioară (să notăm că mișcarea poate fi și inversă destructurare socială, sărăcire tehnică etc). Urmează apoi o perioadă de consolidare a structurilor sociale, de creștere considerabilă a constrângerilor, iar tehnicile, care la începutul perioadei își dezvoltau potențialitățile într-un

mod aproape autonom în limita cunoștințelor practice existente, suportă tot mai mult greutatea constrângerilor sociale, care sfârșesc prin a constitui cadre incompatibile cu evoluția tehnică.

Activitățile tehnice ale oamenilor pot fi împărțite în patru categorii: tehnici de achiziție, de fabricare, de asamblare și de consum, categorii determinate de acțiunea tehnică și nu de scopurile urmărite. Tehnicile de achiziție îi permit omului să-și însușească elementele lumii naturale, să le controleze dezvoltarea sau să le modeleze forma, în așa fel încât produsele create astfel să servească drept materii prime în tehnicile de fabricare și de consum. Vânătoarea și culesul, agricultura, creșterea animalelor, extragerea minereurilor sunt principalele tehnici de achiziție. Produsele agriculturii, ale culesului, ale creșterii animalelor și ale vânătoriei trec apoi direct în sfera consumului sau servesc ca materii prime în tehnicile de fabricare înainte de a fi consumate.

Tehnicile de fabricare sunt clasate în funcție de o tipologie a materiilor prime, solide sau fluide. Utilizarea unui produs poate fi directă (aliment, unealtă, obiect sculptat etc.) sau indirectă, adică prin asamblarea elementelor deja fabricate sau transformate (mâncare gătită, îmbrăcăminte, locuință etc). Cât despre destinația finală a acestor produse, care duce la apariția tehnicilor de utilizare, este vorba despre un domeniu în care primează simbolurile sociale, atât în denumirea obiectului, cât și în folosirea sa.

Această schemă redusă duce la trei concluzii. În primul rând, dezvoltarea și expansiunea fiecăruia dintre aceste tipuri, prin intermediul descrierii tehnicilor din ce în ce mai minuțioase, duc la apariția unor lanțuri de operații, adică a unor structuri tehnice. În al doilea rând, pe măsură ce trecem de la tehnicile de producție, de achiziție, de fabricare și de asamblare la tehnicile de

consum și de utilizare, legăturile dintre raporturile tehnice și raporturile sociale se schimbă. În tehnicile de producție există relații de influență mutuală între activitățile tehnice și fenomenele sociale. Când sunt avute în vedere tehnicile de consum și de utilizare, raporturile tehnice exprimă raporturi sociale: locuința, hainele, alimentația apar ca niște domenii în care se reflectă datele culturale și sociale ale unei societăți, dar nu sunt niște domenii în care o transformare să se repercuteze asupra raporturilor sociale fundamentale ale unui grup. În al treilea rând, e interesant să observăm că atunci când examinăm relațiile exprimate prin termenii *și/sau* sau *dacă... atunci*, constrângerile sau libertățile care se manifestă în privința alegerii unei soluții la o problemă tehnică sunt *tehnice* în domeniul producției și *culturale* în cel al consumului și al utilizării.

În tehnologie, metodologia anchetei și a analizei cuprinde două secțiuni principale: stabilirea frontierelor dintre sistemele tehnice și descrierea lanțurilor de operații. Fără îndoială, problema frontierelor tine mai mult de o problemă decât de o metodologie, însă ea apare aici pentru că este una dintre problemele majore care trebuie rezolvate pentru a explica realizarea sistemelor tehnice și transformarea lor. E important să știm în ce moment un obiect sau un proces tehnic devine *altceva*. Dacă luăm, de exemplu, o arie geografică care se întinde între Maroc și China și analizăm tipurile de fierărie din această arie, nimeni nu va pune la îndoială faptul că fierăria marocană nu seamănă deloc cu cea chineză. În acest caz, trebuie să stabilim în ce fel s-a trecut, prin etape succesive, de la fierăria marocană la cea chineză prin intermediul fierăriilor care nu țin de niciunul dintre aceste tipuri.

Lanțul de operații este o metodă de structurare a actelor tehnice care permite urmărirea fabricării sau transformării unui element natural într-un produs finit. El

este alcătuit dintr-un anumit număr de etape care combină agenți, cunoștințe, unelte, mașini și materii prime. Descrierea pe care o fac etnologii poate fi completată prin alte două tipuri de comentarii: unul vine din partea inginerilor, botaniștilor, agronomilor, specialiștilor în zootehnie, fizicienilor, biologilor, chimiștilor, iar celălalt îi aparține însuși fabricantului, care, pus în situația de a descrie o operație tehnică fără să o efectueze, va sublinia aspectele socotite a fi importante pentru grupul căruia îi aparține.

Se face apel uneori la tehnologia culturală în programele de dezvoltare, pentru a evalua consecințele, benefice sau nefaste, ale unui transfer de tehnici. Tendința actuală este aceea de a restrânge această intervenție în cazul transferului unor tehnici considerate simple. Din păcate, nu se ține întotdeauna seama de toți factorii care ar trebui luați în considerare: raporturile sociale locale implicate în tehnicile care urmează să fie transformate, sistemul social global al țării „receptoare”, sistemul social și motivațiile economice ale țării „donatoare”.

R. CRESSWELL

DAUMAS M. *et al.*, 1962 - 1970, *Histoire générale des techniques*, PUF, Paris.

— GIEDION S., 1948, *Mechanization Takes Command*, Oxford University Press, New York.

— GILLE B., 1978, *Histoire des techniques, technique et civilisations, technique et sciences*, Gallimard, Paris.

— HAUDRICOURT A.G., 1987, *La technologie, science humaine, recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

— LEROI-GOURHAN A., 1943, *Evolution et techniques, l'homme et la matiere*, Albin Michel, Paris. 1945, *Evolution et techniques, milieu et techniques*, Albin

Michel, Paris. 1964, *Le geste et la parole, technique et langage*, Albin Michel, Paris. 1965, *Le geste et la parole, la mémoire et les rythmes*, Albin Michel, Paris.

— MUMFORD L., 1934, *Technics and Civilization*, Harcourt - Brace, New York (trad. fr. *Technique et civilisation*, Le Seuil, Paris, 1950).

— NEEDHAM J., 1954, *Science and Civilisation in China*, Cambridge University Press, Cambridge.

TERAPEUTICĂ

Studiată în prezent de antropologie, terapeutica indigenă a fost, la început, observată de către misionarii și călătorii secolului al XIX-lea, care credeau că aceasta ține de o „medicină primitivă” de o orientare opusă celei a medicinei europene. Primii antropologi care au cules date etnografice despre terapeutică, în relație cu organizarea socială, și au studiat sistemele medicale ca instituții au fost W.H.R. Rivers (1924) și F. Clements (1932). Pe urmele lor, E.H. Ackerknecht (1946) a studiat medicina „tradițională”, comparând-o cu medicina occidentală și afirmând că ambele integrează atât elemente magice, cât și elemente științifice. Ackerknecht propune o reflecție asupra aspectului „rațional” și empiric al terapeuticii în relație cu cauzalitatea naturală a bolilor, spre deosebire de unii antropologi (de exemplu, Evans-Pritchard) care au privilegiat dimensiunea „supranaturală” a bolii și a tratamentelor sale. Așadar, studierea practicilor terapeutice nu poate fi realizată independent de teoriile referitoare la cauzalitatea bolilor. Interpretarea originii răului, făcută de ghicitor, determină natura tratamentului de ansamblu, chiar dacă multe boli sunt tratate, la început, cu ajutorul unor „medicamente” obișnuite. De exemplu, pătrunderea unui element sau a unui spirit intrus în trupul bolnavului impune recurgerea la exorcizare, pe când pierderea sufletului îl determină pe subiect să ceară intervenția șamanului, iar violarea unei interdicții necesită

o mărturisire publică sau o reparație prin intermediul unei ofrande sau al unui sacrificiu sângeros; o boală provocată de acte de vrăjitorie îl obligă pe bolnav să efectueze practici de contra-vrăjitorie etc. Dar, așa cum scrie F. Laplantine (1986), „pornind de la una și aceeași determinare etiologică, pot fi imaginate mai multe tipuri de răspuns terapeutic”. Modelele terapeutice care se referă la etiologii non „persecutorii”, potrivit expresiei lui A. Zempleni (1982), sau la o concepție „umorală” despre boală, așa cum întâlnim în America de Sud, sunt construite într-o relație puternic univocă cu teoriile cauzale. Principiul de bază al concepției umorale este credința în faptul că „sănătatea poate fi pierdută sau regăsită ca urmare a efectelor unor calități ale «caldului» sau «recelui» asupra corpului omenesc” (Logan, 1977). Medicina umorală se bazează, potrivit lui M.H. Logan, pe observarea a doua principii fundamentale: cel al „evitării extremelor” în timpul perioadelor de sănătate și cel al „utilizării selecționate a contrariilor” după constatarea bolii. Terapia constă în consumarea unor alimente, în apelul la remedii sau la alți agenți terapeutici de o calitate simbolică opusă celei despre care se crede că predomină în interiorul corpului bolnavului. Prin urmare, acest model corespunde unui model alopatic, descris de Laplantine (1986) ca „medicină a opuselor”, spre deosebire de homeopatie, „medicina asemănărilor” (de exemplu, vaccinarea sau „ritualurile simpatice” descrise de Mauss (1950) și întâlnite atât în Africa neagră, cât și în America de Sud).

Distincția dintre boala „naturală” și boala „supranaturală” propusă de Ackerknecht a fost reluată de G.M. Foster (1976) prin opoziția dintre sistemele medicale *naturalistic* și *personalistic*, adică dintre bolile provocate de un element natural (umiditate, exces alimentar) și bolile provocate de un agent uman sau supranatural (vrăjitor,

strămoș, spirit). Această distincție l-a condus pe Foster la concluzia că societățile în care predomină maladiile de tip *naturalistic* dezvoltă terapii esențialmente „terapeutice” (fito-terapie, practicarea sângerărilor, incizii, băi, cauterizări, scarificări etc), pe când cele în care se întâlnesc mai frecvent interpretări de al doilea tip favorizează practici terapeutice magico-religioase (exorcism, șamanism, contravrajitorie, sacrificiu, mărturisire publică). Ackernecht a arătat că o afecțiune cu cauzalitate naturală poate fi tratată printr-o intervenție magică, iar o boală cu cauzalitate supranaturală poate fi tratată într-o manieră empirică. Alți antropologi au examinat dihotomia etiologiilor (naturală/ supranaturală) ca rezultat al cauzalității sociale. Potrivit lui M. Auge (1984), orice dezordine biologică este semnul unei alterări sau al unei dezordini sociale. Nu mai este vorba despre compararea medicinei tradiționale cu medicina biomedicală, așa cum magia se opune religiei sau cauzalitatea naturală – cauzalității supranaturale, ci despre studierea pluralismului medical al unei societăți, despre eterogenitatea interpretărilor terapeutilor și itinerarele terapeutice ale bolnavilor și ale familiilor lor. Pentru Zemleni (1985), definirea funcției sociale a unei *abordări* terapeutice și stabilirea modului în care aceasta poate să aibă un *efect* terapeutic au o importanță majoră. Lucrările acestui autor despre *n doep* din Senegal pun în evidență utilizarea unor procedee simbolice în terapie (ucidere, renaștere, dramaturgia legăturii sociale). Aceste descrieri ale curei atestă capacitatea de a-l resocializa pe bolnav printr-o refacere a legăturilor sociale cu efecte benefice asupra „stării” bolnavului.

D. BONNET

ACKERKNECHT E.H., 1946, „Natural Disease and Rational Treatment în Primitive Medicine”, în *Bulletin of the History of Medicine*, XIX (5): 467 - 497. - AUGE M.,

1984, „Ordre biologique, ordre social; la maladie, forme élémentaire de l'événement”, în M. Auge, C. Herzlich (ed.), *Le sens du mal, anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Editions des Archives Contemporaines, Paris.

— CLEMENTS F., 1932, „Primitive Concepts of Disease”, în *Publications in American Archaeology and Ethnology*, 32 (2): 185 - 252. - FOSTER G.M., ANDERSON B.G., 1978, *Medical Anthropology*, J. Wiley & Sons, New York.

— LAPLANTINE F., 1986, *Anthropologie de la maladie*, Payot, Paris.

— LOGAN M.H., 1977, „Anthropological Research on the Hot-Cold Theory of Disease: Some Methodological Suggestions”, în *Medical Anthropology*, 1 (4): 87 - 107. - POUILLON J., 1975, „Malade et médecin: le meme et/ou l'autre? Remarques ethnologiques”, în *Fetiches sans fetichisme*, Maspero, Paris.

— RIVERS W.H.R., 1924, *Medicine, Magic and Religion*, Kegan Paul, Londra.

— ZEMPLÉNI A., 1982, „Anciens et nouveaux usages sociaux de la maladie en Afrique”, în *Archives de sciences sociales des religions*, 54/1: 5 - 19.

TEREN → *Metodă etnografică 1 - Anchetă etnografică*

TERITORIU

Dacă în limbajul obișnuit prin „teritoriu” se desemnează orice spațiu delimitat geografic de autoritatea care se exercită asupra sa, prima definiție cu caracter științific a noțiunii datează din 1920 și i se datorează ornitologului englez E. Howard, specialist în viața socială a pitulicilor. După etologie, sociobiologia a fost cea care s-a ocupat de această noțiune, emitând ipoteza că ființele umane ar avea, prin natura lor, tendința de a-și însuși teritorii și de a-și manifesta cu acest prilej instinctul de agresiune (de unde și anumite dezvoltări despre caracterul

înnăscut al proprietății private). Geografii au elaborat o tipologie a formelor de teritoriu, distingând forme juxtapuse, reticulare și „satelizate” plecând de la un centru, însă fără juxtapunere.

Ce rol joacă această noțiune în antropologie? Antropologii se ocupă, în principal, de studierea mecanismelor și practicilor sociale care guvernează organizarea socială a unei societăți. Ei au pus în evidență rolul structurilor familiale, sătești, comunitare și tribale și importanta ierarhiilor sociale. Dincolo de opoziția generală dintre societățile sedentare și societățile nomade, ei au arătat că procesul de organizare a teritoriului trebuie analizat la două niveluri distincte, legate unul de celălalt potrivit unei logici proprii fiecărei societăți: cel al acțiunii oamenilor asupra suporturilor materiale ale existenței lor și cel al sistemelor de reprezentare. Teritoriul este din punct de vedere obiectiv organizat, iar din punct de vedere cultural, inventat.

În primul rând, o societate constituie un teritoriu – spațiul pe care îl ocupă și unde acționează asupra componentelor naturale ale mediului său (minerale, vegetale, animale), direct (prin cules), cu ajutorul unor instrumente diverse (vânătoare, agricultură) sau prin intermediul unor elemente mediatore (domesticirea animalelor). Asupra acestor suporturi materiale, supuse unor legi de funcționare și de evoluție specifice, acționează cunoștințe, idei și valori care consacră procesul de teritorializare a unei culturi, „ancorarea” sa într-o anumită zonă.

Modul în care o societate își organizează teritoriul din punct de vedere material variază în funcție de principiile diviziunii sexuale a muncii, de formele de stratificare socială (în societățile cu caste, la tuaregi, mauri) sau de felul în care se instituie coexistența între etnii diferite (de exemplu, pigmeii și vecinii lor bantu).

Combinarea modelelor rezidențiale cu organizarea teritoriului trimite la sistemul relațiilor de rudenie și de alianță, precum și la regulile de cooperare în muncă. În mod general, procesul de populare a teritoriului și tipurile de utilizare a resurselor care actualizează acest proces pun în evidență forma de ansamblu a raporturilor sociale, așa cum transpar acestea prin intermediul modalităților colective (comunitare, clanice, familiale) de însușire a resurselor. Între împărțirea unui teritoriu și segmentarea genealogică sau organizarea pe clase de vârstă poate să existe o strânsă corespondență. La tuaregi, distribuirea terenurilor care trebuie parcurse este determinată de drepturile de folosință a anumitor porțiuni de spațiu, popularea zonei și utilizarea resurselor vegetale fiind guvernate de regulile de filiație și de raporturile politice de dominație care determină ansamblul formelor de control și utilizarea teritoriului comunitar.

Intervenția umană asupra componentelor materiale ale mediului nu este decât un aspect al procesului prin care o societate transformă în teritoriu spațiul pe care îl ocupă. Teritoriul este, în același timp, produsul unui sistem de reprezentări. El este un element mediator între cei vii, pe de o parte, și strămoșii lor și forțele supranaturale, pe de altă parte. Valoarea unui teritoriu, din perspectiva celor care îl ocupă, constă în faptul că el este rezultatul muncii acumulate a morților și le adăpostește relicvele, păstrate în sanctuare și purtate pretutindeni unde se deplasează grupul. Teritoriul eternizează prezenta strămoșilor și legitimează prezenta celor vii. În jurul pământului se organizează ierarhiile sociale. „Stăpânul pământului” încarnează legătura dintre strămoși și cei aflați în viață, asigurând păstrarea proprietății asupra pământului. Omul își manifestă în acest fel grija permanentă de a conserva și întări apartenența sa la un grup, prin transmiterea moștenirii materiale și spirituale pe care a primit-o.

Doar în anumite condiții pământul este transformat într-un simplu obiect al muncii și teritoriul devine esențialmente politic. Însă chiar și când aceste condiții nu sunt îndeplinite, pământul și teritoriul trebuie să fie protejate. Agresiunile spirituale necesită recurgerea la anumite practici conciliatoare pentru a asigura bunele oficii sau neutralitatea „spiritelor rele”. Agresiunilor războinice le corespunde un sistem de apărare care se materializează, uneori, într-o adevărată organizare militară (tuaregii kel ahaggar). Teritoriul devine un spațiu în interiorul căruia membrii grupului au un sentiment de securitate; în antiteză cu acesta se definește spațiul exterior, o regiune situată în afara teritoriului.

A. BOURGEOT

ARDREY R., 1973, *The Territorial Imperative*, Atheneum, New York (trad. fr. *Le territoire*, Stock, Paris, 1976).

— BONNEMAISON J., 1981, „Voyage autour du territoire”, în *L'Espace géographique*, 4: 249 - 262. -
BROOKFIELD H.C., BROWN P., 1963, *Struggle for Land, Agriculture and Group Territories among the Chimbu of the New Guinea Highlands*, Oxford University Press, Melbourne.

— CLAVAL P., 1978, *Espace et pouvoir*, PUF, Paris.

— FERRIER J.-P., 1984, *La géographie, ça sert d'abord à parler du territoire, ou la métier de géographie*, Edisud, Aix-en-Provence.

— GREVERUS

M., 1972, *Der territoriale Mensch. Ein Literatur anthropologischer Versuch zum Heimatphänomen*, Athenäum, Frankfurt pe Main.

— HOWARD E., 1948, *Territory in Bird's Life*, Collins, Londra.

— LEACOCK E., LEE R.B. (ed.), 1982, *Politics and History in Band Society*, Cambridge University Press -

Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris.

— LEE R.B., DEVORE I. (ed.), 1977, *Man the Hunter*, Aldine, Chicago.

— MALMBERG T., 1980, *Human Territoriality. Survey of Behavioral Territories in Man with Preliminary Analysis and Discussion of Meaning*, Mouton, Haga - Paris - New York.

— SACK R., 1986, *Human Territoriality. Its Theory and History*, Cambridge University Press, Cambridge.

— VAYDA A.P., *Environment and Cultural Behavior. Ecological Studies in Cultural Anthropology*, The Natural History Press, Garden City - New York.

TERMINOLOGIA ÎNRUDIRII → *Parentale* (Sisteme ~)

1 - *Sisteme și structuri parentale*

TEXTILE

Ceea ce desemnăm prin termenul de „textile” aparține categoriei puțin mai vaste a solidelor suple (Leroi-Gourhan): materiale alese și utilizate pentru flexibilitatea lor, dispuse fie în lungime, prin răsucire sau împletire, pentru a lega sau a fixa, fie sub forma unor suprafețe plane sau de altă natură, pentru a înveli, a acoperi sau a îmbrăca. Nici primul ansamblu (corzi, împletituri), nici suprafețele suple fără intricații (piele, frunze, *tapa* etc.) nu intră în termenul de „textile”, care acoperă sfera obiectelor *împletite*, a *țesăturilor* și ansamblul *tricotajelor*. Cele trei tehnici se deosebesc prin suplețea mai mare sau mai mică a firelor lor și prin instrumentele pe care le utilizează: împletirea presupune elemente destul de dure pentru a putea fi asamblate cu mâna, tricotajele se obțin prin împletirea unor fire suple; cu ajutorul unui dispozitiv electric și/sau al unor instrumente de calibrare, iar țesăturile presupun împletirea a doua fire suple - bătătura și urzeala - cu ajutorul unei instalații complexe - războiul de țesut.

Gratie unor condiții excepționale de păstrare (mediu foarte uscat, umiditate constantă sau urme lăsate în argilă), există câteva vestigii care urcă până în neolitic. Totuși, exemplul culturilor litice recente ne permite să presupunem că împletitul și tricotatul se practicau încă și mai de mult. Încă de la primele documente se poate observa una dintre trăsăturile remarcabile ale acestui ansamblu, dispersia în spațiu și conservarea în timp a tuturor marilor tipuri, stabilite în raport cu modul de împletire sau de răsucire a firelor. Se pare că suntem în prezența unui caz exemplar de convergență tehnică: întrucât niciunul dintre procedeele de asamblare nu impune folosirea unui anumit material, iar „uneltele” există de câteva milenii (degete agile și o andrea), modurile de împletire adoptate se află în relație cu calități necesare fiecărei finalități (robustețe sau lejeritate, rigiditate sau elasticitate etc.)

Dimpotrivă, variațiile pricinuite de modul de împletire a firelor au mai puțin efect asupra calității produselor obținute prin țesere, însă în privința condițiilor și a ritmului de muncă în funcție de diferitele tipuri de războaie de țesut folosite apar mari deosebiri. Acestea se împart în două mari tipuri, în funcție de modul în care depărtează firele urzelii pentru a asigura trecerea bătăturii.

În prima dintre acestea, cea mai larg răspândită, o spată și o vatală sunt mânuite în mod alternativ. Dispunerea generală a războiului de țesut cunoaște trei variante, care corespund unor arii geografice și unor moduri de viață: un cadru greu de lemn fixat vertical în casă (sau în curte) pentru întreaga durată a țeserii unei bucăți de mari dimensiuni (Africa de Nord și Orientul Mijlociu, New Mexico); urzeala întinsă, pe toată lungimea ei, pe patru țărushi bătuți în pământ sau rulată pe suluri în timpul deplasărilor (grupurile nomade, din Africa de Nord

până în Asia Centrală); un război de țesut mobil, montat numai când țesătoarea lucrează între un punct fix și un șleau de care ea se sprijină (Asia de Sud-Est și Indonezia, America de Sud și America Centrală).

A doua familie este cea a războiului de țesut clasic din Europa și zona mediteraneană, din Africa, India și Asia Orientală până în Japonia. În forma sa cea mai simplă, acesta este format dintr-un cadru pe care sunt fixate pe două rânduri spetele, legate printr-un sistem de scripeti (sau de mici balansiere) și din pedale, prin intermediul cărora se realizează, cu piciorul, îndepărtarea alternativă a firelor urzelii. Dacă se trece de la două spete la patru, principiul rămâne același, o mare varietate de efecte decorative putând fi obținute în mod mecanic (și nu doar cu mâna). Pe acest tip de războaie de țesut s-au grefat sistemele *à la tâte* (țesătură continuă) și tip jacquard, care au deschis posibilități practic infinite în domeniu.

Pentru a evoca locul acestor activități în diversele societăți omenești, putem să spunem că ele sunt prezente pretutindeni, fiind indispensabile pentru dotarea personală, domestică, productivă și, adesea, simbolică, dar prezentând foarte multe diferențe în privința categoriei sociale și a sexului protagoniștilor lor, a gradului lor de specializare și a relațiilor care guvernează distribuirea produselor lor în cadrul familiei, al localității, al rețelei de alianță sau de schimb, al unui comerț cu mai mulți sau mai puțini intermediari etc. Aceste observații valabile cu atât mai mult cu cât avem în vedere activitatea textilă în contextul întregului lanț de operații: înainte de fabricarea propriu-zisă, fazele de achiziție și de pregătire a materiilor prime, iar după aceea, operațiile de finisare și de punere în circulație a produselor, toate acestea aflându-se adesea în mâinile unor protagoniști diferiți.

Prin urmare, numai în cadrul unei societăți date pot fi apreciate răspândirea și modalitățile de transmitere a

cunoștințelor tehnice referitoare la textile, precum și importanța socială și economică a acestor activități.

BALFET

ANQUETIL J., 1979, *La vannerie*, Dessain & Tolra, Paris.

— DRETTAS G., 1980, *La mere et l'outil. Contribution à l'étude sémantique du tissage rural dans la Bulgarie actuelle*, SELAF, Paris.

— EMERY

1980 (1966), *The Primary Structures of Fabrics*, Textile Museum, Washington DC.

— LEROI-GOURHAN A., 1943, *Evolution et techniques. L'homme et la matiere*, Albin Michel, Paris.

— MASON

O.T., 1902, *Aboriginal American Basketry*, Smithsonian Institution, Washington DC, Annual Report for 1902. - PETRAS C, 1972, „Contribution à la géographie et à l'ethnologie du métier à tisser en Indonésie”, în *Langues et Techniques, Nature et Société*, Paris.

— ROTH H.L., 1950, *Studies in Primitive Looms*, Bankfield Museum, Halifax.

— SEILER-BALDINGER A., 1973, *Sistematic der textilen Techniken*, Pharos, Basel.

THURNWALD Richard

Richard Thurnwald s-a născut la Viena în 1869. Cât timp a studiat dreptul la universitate, el a învățat mai multe limbi (rusă, sârbo-croată, arabă, turcă), a dobândit cunoștințe de istorie economică, de antropologie fizică și de psihiatrie, legând strânse relații cu psihologi și specialiști în drept comparat. Mai târziu, la Berlin, s-a familiarizat cu egiptologia și astrologia. În acest fel, a dobândit însușirile necesare pentru a deveni „un militant pentru legăturile dintre științele sociale” (R. Lowie); el va crea, în 1925, *Zeitschrift für Völker-psychologie und Soziologie* (devenită mai târziu *Sociologus*) și va fi coeditor

la *Archiv für Anthropologie* și la *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*. Va preda antropologia și sociologia în Statele Unite – unde va face numeroase călătorii – la universitățile din California, Yale, Harvard și Syracuse, precum și în Europa, la Halle și la Berlin, unde va muri în 1954.

R. Thumwald nu a fost doar profesor și teoretician al științelor sociale și al antropologiei, ci și un etnograf de teren. El a întreprins anchete în Bosnia (1896), în Oceania în arhipelagul Bismarck și în Insulele Solomon – (1906 – 1909), în Noua Guinee germană (1912 – 1915), în Africa de Est (1930) și din nou în Insulele Solomon (1932). Zonele sale de interes antropologic, așa cum apar în numeroasele sale lucrări publicate, sunt variate. Chiar dacă este mai cunoscut pentru contribuțiile sale la antropologia economică – mai ales pentru considerațiile sale despre schimb în Melanezia și încercarea de conceptualizare a „comerțului”, a „monedei” și a „capitalului” în interiorul societăților primitive –, a studiat și înrudirea și căsătoria, tehnologia, dreptul, schimbarea culturală, fenomenele lingvistice sau caracterele somatice ale populațiilor la care a făcut anchete. Cercetările sale încearcă mai puțin să aducă la lumină punctul de vedere indigen, cât să impună punctul de vedere al observatorului și să pună în relație materialele culese cu teoriile recunoscute. Eclectismul formației și curiozitatea științifică, alimentate de o incontestabilă erudiție, l-au condus la adoptarea unor poziții moderate în toate privințele: funcționalismul său, deși ortodox, este temperat (Lowie) în raport cu cel al lui Malinowski, căci Thumwald nu refuză perspectiva istorică; el denunță, bazându-se pe fapte, caracterul prea mecanic al interpretărilor difuzioniste și se ferește de schemele evolutive rigide (mai ales în analiza sa cu privire la geneza statului). El vrea, notează Lowie, „principii, nu obstacole”.

G. LENCLUD

1912, *Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel*, 3 vol., D. Reimer, Berlin; *Banaro Society: Social Organization and Kinship Sistem of a Tribe in the Interior of New Guinea*, Press of the New Era Printing, Lancaster, Pennsylvannia. 1932, *Economics în Primitive Communities*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Economie primitive*, Payot, Paris, 1937). 1931 - 1935, *Die menschliche Gesellschaft în ihren ethnozoziologischen Grundlagen*, 5 vol., Walter de Gruyter, Berlin - Leipzig.

MELK-KOCH M., 1989, *Auf der Suche nach der menschlichen Gesellschaft*, Richard Thumwald, Museum of Völkerkunde, Berlin.

TIMP

Percepția derulării temporale, prin intermediul căreia este surprinsă intuitiv noțiunea abstractă de „timp”, se bazează, conștient sau nu, pe experiența trăită, fie că aceasta dă sens destinului individual sau istoriei colective. Modalitățile acestei percepții pot fi degajate în toate limbile la nivel lexical, la nivel sintactic sau la nivelul enunțării (cf. Étienne, 1968, pentru Coasta de Fildeș; Roulon, 1984, pentru Republica Centrafricană). Antropologia a recunoscut foarte devreme în *durată* una dintre dimensiunile principale ale fenomenelor sociale; astfel, orice structurare (sincronică din principiu) ar putea fi văzută ca un „moment” al dezvoltării unor manifestări interdependente, iar derularea temporală - istoricitatea în sensul formal al termenului - ar avea o existență „obiectivă” ca element constitutiv al realității sociale. Lucrările antropologice vizează timpul mai ales din perspectiva formelor percepției sale, a reprezentărilor al căror obiect este, a calculării și „gestionării” sale.

Nu există percepție posibilă a timpului decât în măsura în care scurgerea sa poate fi apreciată. A percepe timpul înseamnă a putea să situezi un eveniment în raport

cu un altul, a defini o delimitare între un „înainte” și un „după”, a evalua durata care separă două momente, a imagina un viitor plecând de la un prezent. Percepția timpului se poate exprima atât sub forma unei concepții liniare și cumulative despre durată, cât și sub forma unei concepții ciclice și non-cumulative, aceste două aspecte putând fi combinate. Viața unei persoane, ca urmă temporală, are, cel puțin din punct de vedere biologic, un început și un sfârșit, iar dacă liniaritatea este cumulativă, acest lucru se întâmplă pentru că avansarea în vârstă este codată în mod pozitiv; socializată prin intermediul etapelor unui „ciclu de viața”, existența unui individ este concepută ca o manifestare particulară a unui fenomen repetat la infinit. În Africa neagră (lucrare colectivă, 1973, *passim*), individuația este, în parte, un rezultat al intervenției strămoșilor, iar moartea este o „naștere” întru ancestralitate. Această complementaritate între liniaritate și ciclicitate apare și atunci când luăm în considerare modul în care individul este prins într-o urzeală genealogică pe care sistemul de denumiri ale relațiilor de rudenie o organizează pe măsură ce existența sa se derulează, plecând de la un model care îl situează pe individ în raport cu o generație de referință, iar rudele sale (consangvine) distribuindu-se într-un număr egal de generații ascendente și descendente. Și la organizațiile socio-politice cu clase de vârstă (Paulme, 1971; Abeles, Collard, 1985) se observă această depășire a antinomiei liniaritate/ciclicitate, acestea determinând în mod regulat coincidența dintre o etapă generațională din destinul unui contingent masculin și angajarea membrilor săi într-un tip de activitate colectivă. Aceeași analiză poate fi făcută și în raport cu ideologiile suveranității, care au de depășit contradicția dintre discontinuitatea domniilor și principiul unicității suveranului.

Reprezentarea timpului nu există decât în relația

omului cu societatea sau cu natura, acestea aparținând unor tipuri de temporalitate radical diferite una de cealaltă. Astfel, există diferite modalități ale timpului social: ecologică, tehnico-economică, genealogică, mitică, istorică, ritualică etc, care pot fi examinate ca tot atâtea temporalități diferite.

Succesiunea zilelor și a momentelor zilei, a lunilor și a anotimpurilor anului solar ritmează viața colectivă. Mai mult sau mai puțin elaborată, în funcție de societate, calcularea calendarului, bazată pe observarea fenomenelor cosmologice, organizează temporalitatea socială, asociind anumite perioade ale anului cu anumite tipuri de activități. Muncile legate de economia de subsistență, diverse alte activități tehnice, îndeplinirea ritualurilor, războiul, schimburile comerciale, călătoriile intervin în momente determinate ale anului, ținând de temporalități ciclice particulare. Modul de împărțire a anului în două mari perioade, după modelul eschimos analizat de Mauss (1904 - 1905), este rezultatul acestor decupări secvențiale și ține seama de o opoziție (în funcție de caz) între două ordine majore ale activităților de subsistență sau între o perioadă profană și o perioadă sacră, un timp al războiului și un timp al păcii etc. Asemenea dualisme temporale capătă sens prin intermediul unui întreg registru de determinatii, de la habitat (grupat/dispersat, sedentar/nomad) până la ordinea socială în ansamblul său (prevalența alternativă a două forme de autoritate sau a două tipuri de instanțe socio-politice, răsturnarea normelor, a funcțiilor, a rolurilor). Formele artificiale de calculare a timpului nu sunt mai puțin importante decât cele care se sprijină pe astronomie (Hubert, Mauss, 1909), așa cum arată diversitatea modurilor de grupare a zilelor în „săptămâni”, care definesc cicluri scurte de „reîntoarceri”, fiecare zi având propriile atribuții și propria marcă simbolică; se poate să existe o ordonare a zilelor (ordinea neciclică a

zilelor lunii în calendarul occidental). Socotirea anilor și a perioadelor plurianuale se sprijină fie pe repere astrale, pentru a determina secvențe rituale lungi (ca în ciclul dogon *sigi*, cf. Griaule, 1938), fie pe ritmuri instituționale (repetarea înscăunării regilor mossi din Burkina Fasso după treizeci de ani de domnie). Alte repere fixe care contribuie la ordonarea cronologică a istoriei sunt perioadele de foamete și epidemiile.

Gestionarea timpului constă în ansamblul de proceduri de repartizare a activităților de-a lungul zilei, al săptămânii, al lunii, al anotimpurilor și al anului. Bazată în principal pe diviziunea sexuală a muncii și, pentru fiecare sex, pe diviziunea muncii în funcție de grupurile de vârstă, ea vizează, în primul rând, sarcinile legate de economia de subzistentă. Astfel, au fost puse în evidență numeroase sisteme de gestionare globală și subsisteme specializate, legate de viața domestică, de prestațiile sexuale în mediul poliginic, de ritmul muncilor de interes individual, familial, comunitar, de întreruperile gestionării datorate crizelor de subzistentă etc.

Antropologia timpului nu este separabilă de cea a spațiului. Astfel, ontologia africană atribuie destinului uman o dublă determinare, în durată și în întindere, cărora le sunt asociate elemente constitutive ale reprezentării lumii (strămoși, „genii”) sau forme ale „alterării” individului (moarte, nebunie).

M. IZARD

ABELES M., COLLARD C. (ed.), 1985, *âge, pouvoir et société en Afrique noire*, Presses de l'Université de Montreal - Karthala, Montreal - Paris.

— BACHELARD G., 1950, *La dialectique de la duree*, PUF, Paris.

— CARTRY M. (Prezentare de). *Calendriers d'Afrique noire*, in *Sistem es depensee en Afrique noire*, 7, 1984. – ETIENNE P, 1968, „Les Baoule et le temps”, în *Cahiers*

ORSTOM, seria *Sciences humaines*, V (3): 17 - 37. - EVANS-PRITCHARD E.E., 1939, „Nuer Time Reckoning”, în *Africa*, 12 (2): 189 - 216. - GEERTZ C, 1966, *Person, Time and Conduct în Bali; an Essay în Cultural Analysis*, Yale University Press, Yale (trad. fr. „Personne, temps et comportement a Bali”, în *Bali, Interpretation d'une culture*, Gallimard, Paris, 1983).

— HALLPIKE C.R., 1979, *The Foundation of Primitive Thought*, Clarendon Press, Oxford.

— HUBERT H., MAUSS M., 1909, „Étude sommaire de la representation du temps dans la religion et la magie”, în *Melanges d'histoire des religions*, Alcan, Paris.

— *La notion de personne en Afrique noire*, 1973, Editions du CNRS, Paris.

— LEVI-STRAUSS C, 1962, *La pensée sauvage*, Plon, Paris.

— MANESSY G., 1960, *Tâches quotidiennes et travaux saisonniers en pays bwa*, Université de Dakar, Dakar.

— MAUSS M., BEUCHAT H., 1904 - 1905, „Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimo. Étude de morphologie sociale”, în *L'Année Sociologique*, IX: 39 - 132. - NIANGORAN-BOUAH G., 1964, *La division du temps et le calendrier rituel des peuples lagunaires de Cote d'Ivoire*, Institut d'Ethnologie, Paris.

— PAULME D. (ed.), 1971, *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Plon, Paris.

— ROULON P, 1984, „La conception gbayà bodô du temps”, in *Système de pensée en Afrique Noire*, 7: 11 - 14. - SOUSTELLE J., 1940, *La pensée cosmogonique des anciens Mexicains*, Hermann, Paris.

— *Temps et développement Quatre sociétés en Cote d'Ivoire*, număr special al *Cahiers ORSTOM*, seria *Sciences humaines*, V (3), 1968.

TOTEMISM

Cuvântul „totem” este preluat din ojibwa, o limbă algonkină vorbită în zona Marilor Lacuri nordamericane. El a fost introdus în Occident de către J. Long în 1791 și lui J.-F. MacLennan (1869 - 1870) i se datorează fundamentarea conceptului antropologic care îi corespunde. Un ojibwa înțelege cuvântul „totem” în sensul unei relații, de ordin pur sociologic (de înrudire sau prietenie), între două persoane. Anumite grupuri ojibwa sunt organizate în clanuri patrilineare exogame, care au ca eponim numele unor specii animale. Termenul servește uneori la enunțarea apartenenței clanice: *makwa nindotem* „ursul este clanul meu”. De fapt, aceasta este o formulă abreviată care acoperă următoarea semnificație: „sunt înrudit cu cel care aparține clanului al cărui eponim este ursul, deci aparțin acestui clan”. Interpretarea termenului poate să ducă la confuzii și tocmai aceasta l-a făcut pe J. Long să confunde două instituții distincte ca împărțirea clanurilor și raportarea individuală la un spirit tutelar, foarte răspândită în America de Nord. La începuturile sale, antropologia s-a ocupat de legăturile cu entitățile naturale, mai ales animale, pe care și le revendicau membrii societăților exotice. Într-o primă perioadă, combinarea următoarelor elemente a părut să ofere o definiție a totemismului: legătura dintre o specie naturală și un clan exogam, credința potrivit căreia indivizii aparțin speciei în cauză, atitudinea de „respect” față de specie (interdicție alimentară etc). Dificultățile nu au întârziat să apară cu repeziciune, această definiție neputând să acopere diversitatea faptelor etnografice. Însă dificultățile teoreticienilor totemismului (Frazer, 1910; Durkheim, 1912) se datorau mai ales grijii lor pentru explicarea legăturilor dintre entitățile naturale și unitățile sau subunitățile sociale; în căutarea conținutului, ei nu făceau decât să-i decline la infinit formele. În această privință, ei se înse rău în evoluționismul propriu epocii lor, căci

reificarea fenomenelor totemice și reducerea instituțiilor sociale la aceste fenomene trăda includerea societăților „primitive” într-o natură de care civilizația noastră s-ar fi îndepărtat de multă vreme. Este simptomatic, în această privință, că depășirii evoluționismului ca teorie dominantă îi corespunde recesiunea progresivă a totemismului ca problematică antropologică.

Cu *Le totémisme aujourd'hui* (1962), Lévi-Strauss reia problema în cauză pentru a o reformula într-un mod cu totul nou, răsturnând literalmente perspectiva inițială. În opinia sa, fenomenele totemice nu demonstrează relația dintre cultură și natură, ci, dimpotrivă, existența unei cezuri între aceste două ordine, care ar permite interpretarea lor. Identificare nominală sau rituală (interdicție alimentară), această punere în relație a unor grupuri sociale sau a unor indivizi cu anumite specii animale sau vegetale, este rezultatul unei duble mișcări a intelectului: perceperea diferențierilor dintre specii în cadrul ordinii naturii și utilizarea diferențelor percepute pentru explicarea unei diferențieri în cadrul ordinii sociale. Este vorba, la început, de exercitarea unei logici a continuului și a discontinuului, deci de o logică a clasificării. Ipoteza lui Lévi-Strauss, gratie în primul rând tabelului său de permutări între seria naturală și cea culturală (categorie, individ, pe de o parte, grup, persoană, pe de altă parte), explică toate formele totemismului, însă nu și toate aspectele sale. Această abordare pune în evidență momentul în care gândirea surprinde obiectele lumii sensibile, le distinge sau le asimilează, apoi le clasează pentru a le pune, eventual, în legătură, dar neglijează un alt moment, cel în care gândirea reinvestește reprezentările pe care le produce, momentul ritualului. Or, faptele totemice se prezintă, în general, tocmai sub forma unor ritualuri sau a unor credințe.

E. DEZVEAUX

BOAS F., 1916, „The Origin of Totemism”, în *American Anthropologist* 18: 319 - 326.

— DURKHEIM E., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Alcan, Paris.

— FRAZER J.G., 1887, *Totemism*, A. & C. Black, Edinburgh (trad. fr. *Le totémisme. Étude d'ethnographie comparée*, Schleicher, Paris, 1898). 1910, *Totemism and exogamy*, A. & C. Black, Edinburgh (trad. fr. parțială *Les origines de la famille et du clan*, Paul Geuthner, Paris, 1922).

— GOLDENWEISER A.A., 1910, „Totemism. An Analytic Study”, în *Journal of the American Folklore*, 23: 179 - 293. - LEVI-STRAUSS C., 1962, *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris.

— MACLENNAN J.F. 1869 - 1870, „The Worship of Animals and Plants”, în *Fornightly Review*, 6 - 7. - MAUSS M., 1968, „Essai sur quelques formes primitives de classification”, *m* (Euvres, t. I, Editions de Minuit, Paris.

TRADIȚIE

Tradiția este definită, în mod obișnuit, ca fiind ceea ce se păstrează din trecut în prezent, fiind transmisă și rămânând activă și acceptată de către cei care o primesc și care, la rândul lor, o transmit de-a lungul generațiilor. Dar cum se realizează aceasta transmitere? Desigur, în mod oral, pentru că oamenii și-au memorat trecutul încă înainte de a fi inventat scrierea; de asemenea prin exemplu, în cazul perpetuării anumitor practici, sau prin scriere, pentru că ea permite culegerea faptelor socotite a fi necesare și demne de păstrat. Dar ce se transmite? Ceea ce se cuvine să știi și să faci în cadrul unui grup, care în acest fel își recunoaște sau își proiectează o identitate colectivă durabilă, justificarea rațională a obligației fiind mai puțin importantă decât faptul (de a crede) că i te conformezi în mod corect: povestirea unor mituri așa cum

au fost auzite, revendicarea unei istorii așa cum a fost învățată, însușirea unor felurite idei care sunt tot atâtea păreri preconcepute. Și cum ar putea să fie altfel? Acest ansamblu, mai mult sau mai puțin coerent, este ceea ce se numește cultură. Orice cultură este tradițională. Chiar dacă ea se crede nouă, ruptă de trecut, chiar dacă se vrea și poate chiar este născută din prezent, ea urmărește să se perpetueze, să devină o tradiție, înscriindu-se astfel în definiția inițială.

În acest caz, ce semnificație mai are distincția dintre societățile tradiționale și societățile despre care se pretinde sau care pretind că nu sunt tradiționale, pentru că sunt istorice, schimbătoare și pot fi caracterizate prin modernitățile lor succesive? De fapt, nu există societăți mai tradiționale decât altele și, potrivit lui A.M. Hocart (1927), balanța nu ar înclina deloc de partea primelor: copiii occidentali li se inculcă anumite obiceiuri încă de la cea mai fragedă vârstă, iar aceasta se întâmplă atât de devreme, încât ei uită apoi că le-au învățat, sfârșind prin a crede că rațiunea sau ordinea prezentă a lucrurilor le dictează comportamentele. Învățându-le mai târziu, melanezienii de care vorbește Hocart interiorizează într-o mai mică măsură preceptele lor tradiționale, fiind astfel capabili să-și ia, uneori, mai multe libertăți în raport cu acestea decât putem să o facem noi în raport cu preceptele noastre. Datorită acestui fapt, observatorul se miră când constată atât de multe variații în comportamente pe care le credea stereotipe. Totuși, ar fi inutil să încercăm să dozăm, pentru fiecare societate, ponderea tradițiilor, pentru că e destul de clar că nu vezi la tine ceea ce nu poți să nu vezi la altul și că îți atribui ție ceea ce negi în cazul altuia. Întrucât tradițiile sunt, în cea mai mare parte a timpului, inconștiente sau cel puțin implicite, le observi pe ale altuia, ignorându-le pe ale tale și ești sensibil la schimbările din propria societate, pe care le valorizezi,

observând în cazul altei societăți tocmai conservatorismul, care îți permite să o identifici.

Totuși, distincția dintre două categorii de societăți în funcție de legătura lor cu prezentul nu este lipsită de fundament. Ea nu ține de pregnanța tradiției, ci de modul în care aceasta este transmisă: oral sau prin scriere.

Un mit se transmite oral, iar cel care îl povestește nu intenționează să facă nimic în plus. La fel stau lucrurile și în cazul genealogiilor repetate fără modificări. Totuși, orice mitolog știe că nu există o versiune unică a unei povestiri, ci mai multe, care sunt adesea foarte diferite, și oricărui etnolog i se întâmplă să culeagă genealogii divergente sau să asiste la ritualuri care nu se repetă niciodată exact la fel, deși se spune de fiecare dată că sunt aceleași. Auditorii, spectatorii nu sunt niciodată derutați de aceste diferențe, căci pentru ei este vorba întotdeauna despre același mit și despre aceeași ceremonie. O repetare justă nu este în mod necesar una fidelă, pentru că nu există un „model” care ar trebui reprodus în mod identic. Recitatorul sau oficiantul nu își amintește un text cuvânt cu cuvânt sau o serie strictă de gesturi impuse, ci o structură de ansamblu care tolerează și chiar favorizează o formă de creativitate. Așa cum spune J. Goody (1977) „se poate ca, într-adevăr, produsul unei rememorări exacte să fie mai puțin util, mai puțin apreciable decât rodul unei evocări inexacte”. Putem să adăugăm: mai puțin semnificativ, căci tocmai diferențele sunt cele care pun în evidență sensul. De altfel, nu tocmai analiza miturilor a fost o sursă și o ilustrare a structuralismului?

Din momentul în care există un model, totul se schimbă, pentru că oamenii pot să se raporteze la el, și în acest fel apare noțiunea de „corectare” care cunosc pe care doar scrierea o face posibilă. Oricum, raportarea la model trebuie să se poată face cu ușurință; astfel, primul dintre exercițiile școlare a fost copierea. Societățile care

cunosc scrierea fac să prevaleze rememorarea exactă, reproducerea conformă cu originalul în rap ori cu reconstrucția, care este o sursă a inovațiilor involuntare; așadar, societățile care nu cunosc scrierea ne apar ca fiind mai plastice. Totuși, și scrierea face posibilă creativitatea, dar în alt mod decât transmiterea orală. Dacă transmiterea orală admite diferențe mai mult sau mai puțin pronunțate între versiuni, acest lucru se întâmplă pentru că aceste versiuni formează un sistem, iar sistemul este cel care se reproduce constant prin intermediul recitărilor individuale și schimbătoare. În consecință, este vorba despre o creativitate ciclică. Spre deosebire de aceasta, scrierea, agent al înregistrării, nu permite brodarea pe o anumită temă, ci provoacă acumularea unor tradiții diferite sau, în orice caz, obligă la considerarea lor ca atare. Însă această formulă implică uitarea rapidă, alegerea și reorganizarea, adică o altă formă de creativitate. Nu putem să păstrăm totul și, dacă, în principiu, totul poate fi arhivat, a arhiva este un mod de a uita; păstrăm pentru a nu trebui să ne amintim. În plus, a renunța la o parte din moștenirea ta înseamnă a alege, conștient sau nu, menținerea unei alte părți; societățile care își spun moderne nu se despart de trecutul lor, ci îl reorganizează. Cum societățile moderne sunt complexe și conflictuale, există mai multe tipuri, concurente, de reorganizare: contemporanii se întrec prin intermediul trecutului, alegându-și strămoșii. În acest caz, tradiția devine rodul unei retrospecțiuni camuflate. Paradoxul scrierii este acela de a face posibil, simultan, rigiditatea tradiției și cea mai evidentă capacitate de schimbare: pentru a voi să te transformi sau pentru a refuza să o faci, trebuie să fi păstrat legătura cu trecutul, iar scrierea este cea care permite cel mai bine acest lucru. Acest paradox trimite la un altul, cel al tradiției înseși, care nu trăiește decât atunci când este ignorată de cei care o respectă, așa cum foarte bine a observat Hocart.

Dar când se vorbește despre tradiție? în cea mai mare a timpului se vorbește despre tradiție în legătură cu ceva care pare de neînțeles, arbitrar, sau când ne întrebăm de ce facem ceva și răspundem că pur și simplu așa se făceau lucrurile cândva. Însă această întrebare nu se pune decât în momentul în care lucrurile nu mai merg de la sine, când constatăm că nu mai facem astăzi ceea ce făceau bunicii noștri alaltăieri sau când observăm că în zilele noastre copiii nu mai sunt crescuți așa cum am fost crescuți noi – dar lucrurile nu devin deloc mai clare! Despre o tradiție vie nu se poate vorbi, pentru că, inconștientă însă activă, ea este evidentă doar pentru cineva din afară – și abia apoi și pentru tine –, apărând în momentul când îți pui întrebări în legătură cu motivele unor acțiuni pe care le faci fără să te gândești. Tradiția pe care o conștientizăm este cea pe care n-o mai respectăm sau, cel puțin, cea de care suntem gata să ne rupem.

J. POUILLON

BOYER P., 1988, *Barricades mystérieuses et pieges a pensée*, Société d'Ethnologie, Paris. 1990, *Tradition as Truth and Communication*, Cambridge University Press, Cambridge.

— GOODY J., 1977, „Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec ou sans écriture: la transmission du Bagre”, în *L'Homme*, XVII (1): 29 – 52. – HOCART A.M., 1927, „Are Savages Custom-Bound?”, în *Man*, Cambridge University Press, Cambridge.

— POUILLON J., 1977, „Plus c'est la meme chose, plus ca change”, în *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, XV: 203 – 211; 1980, „Anthropological Traditions: Their Uses and Misuse”, în S. Diamond (ed.), *Anthropology: Ancestors and Heirs* (reluat cu titlul „Tradition: Transmission ou reconstruction”, în J. Pouillon, *Fetiches sans fetichisme*, Maspero, Paris, 1975).

TRANSMITERE 1. *Cultură și transmite*

Fiecare societate gândește și organizează în mod propriu transmiterea. Aceasta nu este altceva decât dimensiunea activă a comunicării în general, al cărei proces se află la baza continuității vieții sociale. Numeroși antropologi americani de inspirație culturalistă (R. Linton, R. Lowie, E. Sapir etc.) au identificat cultura cu moștenirea socială, punând astfel accentul pe raporturile dintre cultură și personalitate așa cum apar ele în formele de învățare a modelelor de comportament transmise social. Dacă vedem cultura ca fiind tot ceea ce se învață și poate fi comunicat, nu există nimic cultural care să nu facă obiectul unei transmiteri. Studiul antropologic al transmiterii nu se reduce, așadar, la examinarea procedurilor instituționalizate (prin cutumă sau prin drept, în accepția modernă a termenului) de devoluțiune a bunurilor materiale (mobiliare și imobiliare) și imateriale (statusuri, funcții, sarcini, attribute simbolice precum numele etc), care au devenit obiecte ale etnologiei juridice. Se observă existența, în toate domeniile vieții în societate, a unor ansambluri structurate de practici și de reprezentări ale transmiterii, a căror analiză nu poate fi făcută plecând de la puncte de vedere strict specializate, juridic, economic, politic, religios sau cognitiv. Transmiterea ideilor și a valorilor nu cunoaște frontierele dintre instituții. Pentru a nu lua decât un exemplu, toate societățile omenesti au elaborat teorii despre transmiterea ereditară a trăsăturilor fizice și psihice (Auge, Héritier, 1982) și își orientează, într-un anumit mod, comportamentele efective în raport cu aceste teorii. Astfel, delimitarea pragurilor de consangvinitate dincolo de care căsătoriile sunt autorizate se face peste tot pe baza geneticii savante sau „sălbatică”. Populațiile hausa din Africa cred că te naști vrăjitor datorită unei tare congenitale (Echard, 1978); unii oameni de știință contemporani consideră că te naști inteligent, inteligenta

fiind o calitate ereditară. Iată de ce s-a ajuns la ideea de a păstra pentru transmitere sperma deținătorilor premiului Nobel.

Examinarea practicilor de transmitere ce organizează viața socială nu ar putea fi separată de studierea construcțiilor ideologice care fundamentează în toate societățile, în forme de o diversitate aproape infinită, sentimentul legitimității lor și, prin aceasta, de studierea ordinii sociale ce rezultă de aici. Instituind transmiterea care nu este niciodată o simplă reproducere mecanică, așa cum arată ritualurile care o însoțesc, toate culturile gândesc natura și supranaturalul în aceeași măsură ca lumea oamenilor, persoana biologică și socială în aceeași măsură ca societatea (Auge, Hérítier, op. cit.), ereditatea ca moștenirea, trecutul și viitorul la fel ca necesitățile prezentului. Studiarea transmierii dovedește că diferitele modalități în care se realizează ea în toate societățile nu se supun doar unei logici a eficacității practice, ci și unei „intenții culturale” (M. Sahllins) care nu este niciodată singura posibilă.

G. LENCLUD

AUGE M., HÉRITIER F., 1982, „La génétique sauvage”, în *Le genre humain*, 3 - 4, *La transmission*: 127 - 137. - ECHARD N., 1978, „Mais ou sont les sorciers d'antan?”, în *Systèmes de signes*, Hermann, Paris.

2. *Formele de transmite*

Descriind formele pe care le îmbracă în Polinezia, în Melanezia, la pigmei sau în Nord-Vestul american ceea ce el numește „instituția prestației totale și a *potlatch-ului*”, M. Mauss (1923 - 1924) precizează că „totul - hrana, femeile, copiii, bunurile, talismanele, pământul, munca, serviciile, ofierile sacerdotale și rangurile - constituie obiect al ofertei și al transmierii. Totul pleacă și vine, ca și cum ar exista un schimb constant de materie spirituală incluzând oameni silucruri, între clanuri și indivizi,

repartizați pe ranguri, sexe, generații”. Specificitatea *potlatch-ului* – darul obligatoriu în virtutea „legăturii de suflet” stabilite prin lucruri – nu ne împiedică să regăsim în el, reunite, caracteristicile majore ale oricărui mod de transmitere. Astfel, ceea ce este transmisibil ține de multiple categorii, materiale și imateriale, sacre și profane etc, care pot fi suprapuse sau disociate, transmis e simultan sau nu, unuia sau mai multor beneficiari; acțiunea prin care se operează transmiterea se supune unor reguli care definesc modalitățile actului și ale legăturilor de drept ce rezultă din acesta; statutul actanților situați la cele două extremități ale operațiunii este precizat cu referire mai ales la relațiile de rudenie care pot să îi unească sau nu. Se precizează în mod succesiv ce anume este transmis, cum este transmis, între cine și cine.

În dreptul francez modern apare transmiterea cu titlu gratuit (dispoziția între cei în viață, testamentul, succesiunea *ab intestat*) și transmiterea cu titlu oneros. Absența ofertei ține de o concepție asupra naturii „lucrurilor” – diferită de cea elaborată de societățile ce practică *potlatch-ul* – inspirată din dreptul roman care a influențat mult dreptul francez. În dreptul roman străvechi, ca și în dreptul germanic din secolele de început, lucrurile fiind concepute ca animate, puternic legate de persoană sau de grupul familial din care proveneau – *gens* la romani, trib și clan la germanici –, orice transmitere, în afara cadrului familial sau a reînnoirii generațiilor, stabilea o legătură spirituală între părți: această legătură – *nexum* la romani, *wadium* la germanici – obligă la reciprocitate între grupuri și nu între indivizi, ca în cazul *potlatch-ului*. Marea schimbare care intervine în dreptul roman, odată cu crearea Imperiului, provine din **disjunctia** dintre persoane și lucruri, dintre drepturi personale și drepturi reale, simultană cu dezintegrarea

gintei și cu o nouă definiție a familiei, în care legătura de sânge, *cognatio*, apare însoțită de cea pur juridică, *agnatio*. Această transformare care permite separarea „vânzării darului de schimb”, izolarea „obligației morale de contract” și, în sfârșit, conceperea „diferenței dintre rituri, drepturi și interese” (M. Mauss, op. cit.), duce la stabilirea unor contracte între grupuri mai restrânse (familiile), iar mai apoi între indivizi. Cezura dintre lucruri și oameni, dezvoltată în cadrul teoriilor privitoare la bunurile materiale și la *persona*, a dat naștere unei diviziuni a câmpurilor economice și juridice. *Persona*, această „mască juridică ce i se aplică unui om pentru a-i permite să acționeze în lumea dreptului”, va putea „să fie desprinsă în parte de titularul său și să fie transferată altcuiva (moștenitorului)” (J. Ellul). Printr-o mișcare identică, delimitarea lucrurilor corporale de cele non-corporale va duce, prin secolul al III-lea, la separarea lucrurilor și a dreptului al cărui obiect sunt: de exemplu, a proprietății și a dreptului al cărui obiect îl constituie. Va lua astfel naștere distincția dintre proprietate și posesie.

Toate societățile, de altfel, au gândit transmiterea definindu-i modalitățile, obiectele și actanții în funcție de aceleași conexiuni; de asemenea, se pare că toate au stabilit anumite diferențieri analizând dacă transmiterea se situează în exteriorul sau în interiorul grupurilor de rudenie. În câmpul relațiilor de rudenie, regulile transiterii, atât a celei materiale, cât și a celei simbolice, au fost definite în relație cu modul de filiație: unilateral (patrilateral sau matrilateral), bilateral, nediferențiat sau cognatic. În funcție de obiectele aflate în discuție, fiecare societate precizează identitatea rudelor cărora trebuie să le revină, precum și părțile avute în vedere. Astfel, concepția germanică și cea romană – care au influențat în Franța regiunile guvernate de tradiție (jumătatea de nord), respectiv cele în care prevala dreptul scris (jumătatea de

sud) - au dat naștere la forme de organizare familială diferite și la drepturi complet distincte în privința succesiunii, care s-au menținut până la promulgarea Codului civil, dar care în realitate au persistat până în ultimele decenii.

P. LAMAISON

CLAVERIE E., LAMAISON P., 1982, *L'impossible mariage. Violence et parente en Gevaudan (XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles)*, Hachette, Paris.

— DELBOS G., JORION P., 1984, *La transmission des savoirs*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

— ELLUL J., 1961 - 1969, *Histoire des institutions*, 5 vol., PUF, Paris.

— MAUSS M. (1923 - 1924) 1950, „Essai sur le don: forme et raison de Rechange dans les sociétés archaïques”, în *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.

— OURLIAC P, MALAFOSSE J., 1968, *Histoire du droit prive*, PUF, Paris.

— SeGaLEN M., 1985, *Quinze generations de Bas-Bretons. Mariage, parente et société dans le pays Bigouden sud (1720 - 1980)*, PUF, Paris.

— YVER J., 1966, *Egalite entre héritiers et exclusion des enfants dotes. Essai de geographie coutumiere*, Sirey, Paris.

— ZONABEND F, 1980, *La mémoire longue. Temps et histoires au village*, PUF, Paris.

Funciar (Regim ~). Proprietate

3. *Moștenirea* în general, antropologia a reluat distincția, parțial estompată în limba franceză, dintre succesiune și moștenire. Regulile moștenirii și ale succesiunii, ca și persoana moștenitorului și cea a succesorului nu se confundă în mod necesar, așa cum observaseră deja precursorii antropologiei (Augustins, 1982). Referindu-se la vechea Romă, Fustel de Coulanges

notează că, deși toți fiii unui cap de familie aveau drept egal la moștenire, doar unul singur îi succeda în oficierea cultului zeilor lari. La fel, în privința dreptului hindus, H.S. Maine subliniază că toți moștenitorii de sex masculin aveau acces la bunurile divizibile, însă doar unul singur avea drept de succesiune în funcția de șef politic.

Este deci preferabil să se folosească termenul de „succesiune” în cazul transferului funcțiilor politice și religioase, iar cel de „moștenire” pentru a desemna transmiterea *bunurilor* materiale și imateriale, organizată prin cutumă sau drept și fondată cel mai adesea (atribuire testamentară) pe principiul eredității, așa cum apare acesta în regulile de filiație, în cadrul familiei. Regimul moștenirii – egalitar sau inegalitar, ținând cont sau nu de diferențierea dintre sexe și generații și luând în considerare sau nu vârsta și ordinea nașterii – întreține cu modalitățile alianței (strategiile matrimoniale în sistemele complexe) și cu aspectele economice ale căsătoriei (zestrea, moștenirea lăsată soției) o relație structurală și funcțională. Aceasta contribuie la constituirea și reproducerea formelor caracteristice de organizare familială (cazul familiilor descinzând dintr-un strămoș comun întâlnite în Europa în mediul rural) și la conferirea unei imagini specifice ciclului de dezvoltare domestică.

Transmiterea prin moștenire nu se face întotdeauna după moartea capului familiei. Numeroase societăți, mai cu seamă pastorale, cunosc formule de premoștenire, permițând o anumită adaptare a forței de muncă domestică la resursele economice (Stenning, 1962). O altă formulă aleasă pentru regimul de moștenire, favorizând perpetuarea grupurilor familiale extinse, poate fi indiviziunea.

G. LENCLUD

AUGUSTINS G., 1982, 1 Esquisse d'une comparaison des systemes de perpetuation des groupes domestiques

dans es sociétés paysannes européennes", în *Archives européennes de sociologie*, XXIII: 39 - 69. - GOODY J., 1976, *Production and Reproduction. A Comparative Study of the Domestic Domain*, Cambridge University Press, Cambridge.

— GOODY J., THIRSK J., THOMPSON E.P. (ed.), 1976, *Family and Inheritance Rural Society în Western Europe 1200 - 1700*, Cambridge University Press, Cambridge.

— STENNING D.J., 1962, „Household Viability among the Pastoral Funali”, în J. Goody (ed.), *The Developmental Cycle în Domestic Groups*, Cambridge University Press, Cambridge.

Succesiunea în accepția sa cea mai largă, termenul de „succesiune” desemnează transmiterea drepturilor asupra persoanelor și lucrurilor, astfel încât să asigure perpetuarea grupurilor sociale (Radcliffe-Brown, '1968). R. Firth vine însă cu o definiție mai restrânsă, care acoperă „procesele de înlocuire, recunoscute în mod public, gratie cărora titlurile, funcțiile, pozițiile de putere, rolurile și alte însemne ale statutului unei persoane sunt transferate de la o persoană la alta” (1964).

În acest ultim sens, cel mai frecvent utilizat în antropologie, succesiunea este legată de ordinea politică și presupune existența unei diferențieri permanente a statutelor. Nu se vorbește însă de succesiune în cazul accesului la funcții instabile sau atașate unor destine individuale, cum ar fi cea de Big Man (Burling, 1974). Antropologia s-a ocupat îndeosebi fie de transmiterea „funcțiilor înalte” (Goody, 1966), fie de exercitarea unei puteri centralizate, care nu se pretează decât cu dificultate la diviziune, implicând o competiție puternică între pretendenți și subordonându-se cu greu la aplicarea unei reguli de succesiune. Există totuși astfel de reguli, în interiorul cărora s-a convenit să se opereze o distincție între cele ținând de principiul eredității, al desemnării

(*appointment*) și al alegerii (Max Weber).

Principiul eredității, definit prin felul în care e aplicat de sistemul relațiilor de rudenie, este utilizat cel mai adesea pentru a defini regulile de succesiune. Se întâmplă totuși rar ca titlurile și funcțiile să fie împărțite, chiar și între fii (în regatele francilor). În măsura în care cei îndreptățiți pot fi numeroși, trebuie adoptate proceduri specifice pentru a reduce numărul succesorilor potențiali. Este cazul monarhiilor africane în care există un clan sau o ascendentă regală. Legitimitatea dinastică se poate fonda pe filiație (succesiune matrilineară sau patrilineară, excluderea transmiterii prin femei - pe care o consemnează legea salică - într-un regim de filiație nediferențiat, privilegiu acordat liniei directe în defavoarea celor colaterale etc), pe alianță (la populația swazi de exemplu, transmiterea la copiii primei soții sau, urmând principiul porfirogeniturii, la cei născuți după înscăunarea tatălui), pe vârstă (regula primului născut sau, mai rar, a ultimului născut), sau pe apartenența la o generație (succesiunea de la frate la frate). În alte cazuri, totuși, legitimitatea succesiunii se întemeiază pe alte criterii decât cele de rudenie: astfel, la populația bemba, exercitarea prealabilă a unor funcții teritoriale reprezintă condiția de acces la succesiunea regală (Richards, 1960): alegerea succesorului poate fi făcută de monarhul în exercițiu (succesiune *pre mortem*), traducându-se printr-o coregentă (Egiptul antic) sau prin atribuirea unor titluri specifice (instituția celtică *tanastry*).

În general, principiul eredității se poate combina cu principiul desemnării și al alegerii. Anumiți indivizi (cum ar fi, la populația swazi, fiul întâi născut al primei soții, exclus de la succesiunea la tron) sau, în monarhiile africane, un corp de specialiști rituali (*bakabilo* la negrii bemba, *abiru* în Ruanda etc.) intervin uneori în desemnarea succesorului. Alegătorii pot să fie definiți de

asemenea prin funcțiile politice exercitate, ca în cazul ofițerilor de curte la populația asante sau, în Europa, al principilor germani, „mari electori” ai Imperiului.

Recurgerea exclusivă la principiul desemnării se poate observa în anumite societăți teocratice (astfel, folosirea previziunii, prin horoscop, în Tibet, pentru a-l alege pe dalai-lama) sau „birocratice”, mai ales acolo unde aparatul militar ocupa un loc determinant timpuriul roman târziu, Imperiul otoman etc). Fixarea succesorului prin alegere nu se întâlnește exclusiv în societățile democratice moderne, în cazul cărora, de altfel, au persistat mult timp restricții privitoare la numărul de alegători și de candidați (censul). Aceasta este atestată și în unele societăți „tribale” (alegerea conducătorilor în război, de exemplu), fiind însoțită uneori, în triburile berbere din Maroc, de pildă, de principiul rotației sau chiar de tragerea la sorți.

Se întâmplă uneori ca absenta regulilor să atragă după sine, pentru a se transa între pretendenți, apelul la forță. Este o situație curentă în lumea islamică, unde în acest caz se înfruntă facțiuni politice și militare mobilizate pentru obținerea puterii (Bonte, 1982).

Oricare ar fi principiul adoptat, transferul de legitimitate în ordinea politică este o perioadă dificilă, marcată de conflicte, revolte sau crize, fiind cu atât mai ritualizată cu cât puterea este asociată cu sacrul sau supranaturalul. Astfel, în regatele interlacustre din Africa Centrală, succesiunea este însoțită de un ansamblu de ritualuri, începând cu funeraliile și atitudinea față de rămășițele regelui defunct, continuând cu înscăunarea (purificarea și transferul de *regaliae*) și încheindu-se cu stabilirea ritualurilor periodice pe care noul rege le va avea de îndeplinit în timpul vieții, pentru a asigura prosperitatea regatului. Este vorba în acest caz, ca și în multe altele, atestate și în Africa, și în Europa medievală (ungerea regelui), de afirmarea simbolică a continuității

puterii și a caracterului său transcendent, aflat deasupra hazardului succesiunilor individuale.

P. BONTE

BONTE P., 1982, „Tribus, factions et Etat. Les conflicts de succession dans l'emirat de l'Adrar”, în *Cahiers d'Études Africaines*, 87 - 88, XXII, 3 - 4: 489 - 516. - BURLING R., 1974, *The Passage of Power. Studies in Political Succession*, Academic Press, New York - Londra.

— FIRTH R., 1964, *Essays on Social Organization and Values*, London School of Economics, Londra.

— FORTES M., PRITCHARD E.E. Evans (ed.), 1962, *African Political Systems*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Systèmes politiques africains*, PUF, Paris, 1964).

— GOODY J. (ed.), 1966, *Succession to High Office*, Cambridge University Press, Cambridge.

— MWOROHA E., 1977, *Peuples et rois de Y Afrique des Lacs*, Nouvelles Editions Africaines, Dakar-Abidjan.

— RADCLIFFE-BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Londra (trad. fr. *Structure et fonction dans la société primitive*, Editions de Minuit, Paris, 1968).

— RICHARDS A., 1960, „Social Mechanisms for the Transfer of Political Rights în Some African Tribes”, în *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 90: 175190.

TRIB

Termenul de „trib”, preluat din vocabularul instituțiilor politice ale antichității care rezervă alți termeni pentru a reda sensul de afiliație prin naștere la un grup (Benveniste, 1969), a fost utilizat pentru prima oară de evoluționiștii din secolul al XIX-lea pentru a desemna organizarea politică a societăților situate la un anumit stadiu (barbar) al evoluției omenirii (Morgan, 1877). Scăpând de eșecul înregistrat de conceptele evoluționiste, el a continuat să fie utilizat în antropologie, fiind asociat

abordării funcționaliste a societăților nestatale, denumite în mod frecvent „societăți tribale”. Termenul „trib” se aplică de fapt la societăți foarte diferite în ceea ce privește modalitatea lor de menținere a ordinii sociale în absența unei autorități centralizate. Astfel, tribul nu este cea mai mare unitate politică reunită, în opoziție cu alte unități similare, care își rezolvă prin arbitraj diferendele interne (Evans-Pritchard, 1940). Această definiție subliniază dimensiunea teritorială a tribului, în contrast cu definiția evoluționistă care opune organizarea tribală, arhaică, organizării teritoriale.

I. Schapera (1956) și M. Glückman (1965), subliniind capacitățile de adaptare ale instituțiilor politice și juridice tribale, au contribuit fără să vrea la emergenta noțiunii de „tribalism”, care va desemna, din ce în ce mai peiorativ, comportamentele colective care se opun, în aceste societăți, formării statelor moderne.

E.R. Service (1962) și M. Sahlins (1968) au făcut din nou din trib un stadiu universal al evoluției omenirii, asociat „revoluției neolitice”, aflat între ceață și stat. Modelul tribal se întemeiază pe opoziția generalizată dintre grupuri, ierarhia lor segmentară și omogenitatea segmentelor: economicul, politicul, religiosul etc. nu se înscriu în instituții distincte, ci cel mai adesea sunt incluse în ordinea relațiilor de rudenie.

M. Godelier a arătat felul cum criza conceptului de „trib” scotea în evidență fundamentele empirice ale demersului antropologic (1973). Această critică lasă neștirbită problema ridicată de organizarea, în lumea mediteraneană antică și modernă, de societăți în care „tribul” exprimă, în limbajul legăturilor de rudenie (genealogia), fapte statutare și politice, mai mult sau mai puțin ierarhice, strâns legate de un sistem de alianță matrimonială și generatoare de-ordini politice complexe și diversificate (*L'Homme*, 1987)

P. BONTE

BENVENISTE E., 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Editions de Minuit, Paris.

— BONTE P., CONTE E., HAMEŞ C, ABDEL WEDOUD CHEIKH, 1991, *Al-ansāb. La quete des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

— COHEN R., MIDDLETON J. (ed.), 1967, *Comparative Political Systems. Studies in the Politics of PreIndustrial Societies*, The Natural History Press, New York.

— EVANS-PRITCHARD E.E., 1940, *The Nuer*, Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *Les Nuer*, Gallimard, Paris, 1968).

— GIUCKMAN M., 1965, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Aldine, Chicago.

— GODELIER M., 1977, „Le concept de tribu. Crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie?“, în *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Maspero, Paris.

— HELM J. (ed.), 1968, *Essays on the Problem of Tribe*, University of Washington Press, Seattle. 1987, *L'Homme*, 102, *Tribus en Afrique du Nord et au Moyen-Orient*.

— MORGAN L., 1877, *Ancient Society*, Holt, New York (trad. fr. *La société archaïque*, Anthropos, Paris, 1971).

— SAHLINS M., 1968, *Tribesmen*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

— SCHAPER A., 1958, *Government and Politics in Tribal Society*, Watts, Londra.

— SERVICE E.R., 1962, *Primitive Social Organization*, Random House, New York.

TURNER Victor Witter

Născut la Glasgow (Scoția) în 1920, Victor Witter

Turner se inițiază în antropologie la Londra, unde intră în contact cu figuri de prim rang ale etnologiei britanice clasice (A.R. Radcliffe-Brown, R. Firth, M. Fortes etc), și continuă apoi la Manchester sub protecția lui M. Glückman, a cărui influență asupra sa va ajunge să fie determinantă. Din 1950 până în 1954, încadrat la Rhodes-Livingstone Institute, Turner întreprinde cercetări de teren asupra negrilomdembu, o populație bantu din fosta Rhodesie de Nord, astăzi Zambia. Rezultatul acestor cercetări, întreprinse pe o perioadă de timp prelungită, după metoda recomandată de Glückman, constituie o operă etnografică majoră. Turner le consacră negrilomdembu o primă lucrare (1957) care se preocupă în esență de contradicțiile pe care le observă în principiile lor de organizare și în conflictele sau dramele sociale” (*social dramas*) pe care le antrenează. Se orientează apoi spre studierea activității lor rituale (1961, 1967, 1968, 1975), demonstrând unitatea profundă a acestora, în ciuda diversității manifestărilor, și în același timp proprietățile ei sociale. Totodată se consacră unei analize sistematice a categoriilor gândirii simbolice prezente în rituri. Pornind de la cazul ndembu, Turner dezvoltă o antropologie comparată a ritualului și propune un model de comprehensiune a eficacității simbolice (1969, 1974). Cea mai importantă parte a carierei sale academice se derulează în Statele Unite, unde este succesiv profesor la Universitatea Cornell, la Universitatea din Chicago apoi, din 1977 până la moarte, în 1983, la Universitatea din Virginia. Turner a fost editorul importantei colecții „Symbol, Myth and Ritual”, publicată de către Cornell University Press.

Dincolo de bogăția excepțională a materialelor prezentate spre analiză (M. Douglas, D. Sperber), originalitatea contribuției aduse de Turner la cunoașterea fenomenului ritual și a activității simbolice ține de faptul

că opera sa conjugă puncte de vedere în general opuse în antropologie. Importanța pe care o acordă funcției reparatorii a riturilor se înscrie într-o problemă clasică a antropologiei religioase de la E. Durkheim încoace. Sensul pe care Turner îl acordă noțiunii *communitas* demonstrează că recunoaște dimensiunea politică, în sens larg, a limbajului ritual: de altfel, el definește *communitas* ca fiind o stare a societății opusă regimului bine structurat al relațiilor dintre oameni, care restituie acestora din urmă, prin intermediul îndeplinirii riturilor și într-un context de „liminalitate”, un mod de participare socială nesupus ordinii statutare și în absența căruia, după el, coexistența nu ar fi posibilă. Totuși, diversele proprietăți funcționale ale simbolurilor rituale (aspectul lor „operațional”) nu le epuizează, pentru Turner, semnificația. Aceasta se regăsește în egală măsură și trebuie căutată simultan în sensul explicit afectat de indivizi fiecăruia dintre simbolurile pe care le manipulează (aspectul lor „exegetic”, ilustrat abundant de Turner) și în valoarea lor de poziție, adică în relațiile pe care aceste simboluri le întrețin între ele și care atestă coerența internă a gândirii simbolice. Astfel, Turner reușește să nu dizolve conținutul semantic al categoriilor culturale într-o concepție sociologică a procesului simbolic și a formelor eficacității sale.

G. LENCLUD

1957, *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village*, Manchester University Press, Manchester. 1961, *Ndembu Divination: Its Symbolism and Techniques* Manchester University Press Manchester 1967 *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca, New York. 1968, *The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Clarendon Press, Oxford (trad. fr. *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu*

de Zambie, Gallimard, Paris, 1972). 1969, *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*, Routledge & Kegan Paul, Londra. 1974, *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca, New York.

TYLOR Edward Burnett împreună cu americanul L.H. Morgan, englezul Edward Burnett Tylor este unul dintre întemeietorii antropologiei, știință căreia i-a dat numele, păstrat până azi în lumea anglo-saxonă; el a fost primul titular al unei catedre de antropologie în Marea Britanie (1896) și este autorul întâiului tratat de antropologie generală (1871).

Tylor se naște în 1832 într-o familie de quakeri înstăriți, la Camberwell, lângă Londra, unde tatăl său conduce o topitorie. Accesul la universitate fiindu-le rezervat numai membrilor bisericii anglicane, tânărul Edward începe să lucreze foarte de timpuriu la afacerea familiei; are 23 de ani când, revenindu-și de pe urma unei boli, merge să-și termine convalescența în Caraibe. În Cuba întâlnește un etnograf amator, quaker și el, Henry Christy, care îl antrenează într-un periplu de șase luni în Mexic, de unde Tylor se va întoarce cu material pentru memoriile de călătorie intitulate *Anahuac* (1861). În 1856, o dată revenit în Anglia, Tylor se căsătorește: Anna Fox va deveni cea mai entuziastă studentă a sa... Fiind deja decis asupra carierei sale, se va apleca asupra întregii cunoașteri etnografice a timpului (studiile sale comparative asupra căsătoriei se vor întemeia pe folosirea de informații referitoare la 350 de societăți).

În 1865 Tylor publică *Researches into the early History of Mankind*, lucrare în care se întâlnește, printre altele, o analiză a raporturilor dintre gest și cuvânt, care se bazează pe rezultatele anchetelor întreprinse asupra limbajului gestual folosit de surzi. În 1871 apare *Primitive Culture*, care îi conferă antropologiei statutul de disciplină

autonomă (șase ani mai târziu, Morgan va publica *Ancient Society*). Opera sa mai cuprinde o *Anthropology* (1881) și articole, între care celebrul „On the Method of Investigating the Development of Institutions, Applied to Laws of Marriage and Descent” (1889). După ce a lucrat la Pitt Rivers Museum (Londra), Tylor a predat la Oxford, unde a fost înființată o catedră special pentru el (multă vreme acolo nu a fost numit un alt titular). Președinte al Anthropological Society (viitoarea Royal Anthropological Society) în 1891, înnobilit în 1912, Tylor moare în plină celebritate și acoperit de onoruri în 1917 la Wellington, în Somerset.

Opera lui Tylor se înscrie în curentul evoluționismului social. În timp ce H. Spencer, la fel ca și Morgan, se interesează de evoluția modurilor de organizare socială și demonstrează că aceasta se caracterizează prin apariția de forme sociale de o complexitate crescândă, Tylor adoptă o altă atitudine. Interesat în primul rând să exploreze ce este cultura, el elaborează o schemă de evoluție a cărei parte principală este consacrată dezvoltării spiritului uman, însă nu stabilind o ierarhie a producțiilor acestuia, ci punând în evidență o succesiune de configurații cognitive. Tylor crede în unicitatea instrumentalității intelectuale a omului: el deosebește și clasifică mai mult decât ierarhizează, deși odiseea sa religioasă, care se manifestă prin trecerea de la animism la politeism și de la politeism la monoteism, nu scapă de sistematismul unei evoluții în trei stadii și de inevitabilul final occidental și creștin.

Tylor este celebru prin definiția pe care o dă culturii, „ansamblu complex ce include cunoașterea, credințele, arta, morala, dreptul, tradițiile și orice alte producții și modalități de viața create de omul ce trăiește în societate” (1871). El este „inventatorul” animismului, concepție religioasă după care omul se găsește în interiorul unei

naturi „animate” de forțe sau ființe supranaturale, pe care trebuie să le îmbuneze prin practici adecvate. Ca și H.J.S. Maine, Tylor s-a interesat de căsătorie și descendență. Împreună cu Morgan, el se află la originea analizei comparative în antropologie, pe care o vrea întemeiată pe un tratament statistic al datelor solicitate. Studiul culturilor nu poate fi întreprins fără o comparație între acestea, însă pretinde totodată promovarea unei metode de „reconstrucție” a edificiilor culturale dispărute, plecând de la inventarierea „elementelor supraviețuitoare”, capabile să restituie formele lor inițiale.

M. IZARD, J. JAMIN

1861, *Anahuac or México and the Mexicans, Ancient and Modern*, Longmans, Londra. 1865, *Researches into the early History of Mankind and the Development of Civilization*, Murray, Londra. 1871, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, 2 vol., H. Murray, Londra (trad. fr. *La civilisation primitive*, Reinwald, Paris, 1876 – 1878, 2 vol.). 1881, *Anthropology. An Introduction to the Study of Man and Civilization*, Macmillan, Londra.

MARETT R.R., 1936, *Tylor*, Wiley, New York.

U

URBANĂ (ANTROPOLOGIE ~)

I se cere adesea antropologiei urbane să specifice natura exactă a obiectului său (constituie oare orașul un domeniu de studiu omogen?) și să precizeze sensul înșelării sale în interiorul antropologiei (se deosebește etnologia lumii moderne de etnologia societăților exotice? Sau chiar: este oare posibilă etnologia lumii moderne?).

Sociologii școlii din Chicago, adesea prezentați ca fiind întemeietorii antropologiei urbane, s-au concentrat asupra singularității modurilor de organizare a relațiilor sociale în orașe, însă nu și-au pus problema metodelor de investigație ce trebuie folosite și nici pe aceea a

fundamentării epistemologice a demersului lor în opinia lui R.E. Park, metodele trebuie să se inspire din jurnalism, din ancheta efectuată pe teren, în timp ce științele naturii oferă modelul epistemologic adecvat: cel al ecologiei urbane. Acești cercetători au multiplicat studiile de caz, luându-și drept obiecte privilegiate diversele comunități care formează mozaicul urban, fie că identitatea de grup a acestora este preexistentă implantării lor în mediul orașului (cazul minorităților etnice, religioase, naționale etc), fie că aceasta a fost produsă de mediul urban însuși (cazul bandelor, al proletarilor și al marginalizaților de tot felul). Se observă că această alegere tine atât de definiția tradițională a obiectelor etnologiei (comunități relativ bine conturate, afirmându-și valorile prin intermediul unor comportamente caracteristice), cât și de situația istorică deosebită a unui oraș precum Chicago în anii 1920 (manifestând o eterogenitate pe care etnologia exotică o cunoaște foarte rar). Spre deosebire de comunitatea locală așa cum este descrisă ea de R. Redfield, grupul urban studiat se definește în primul rând prin dezrădăcinare. Astfel, etnologia urbană și etnologia clasică își propun amândouă să observe specificitatea unui întreg, reprezentat de oraș în cazul celei dintâi și de societate în cazul celei de-a doua, dar etnologia urbană preferă să se orienteze asupra excepției, în timp ce etnologia clasică se preocupă mai degrabă de normă. În centrul cercetărilor se află acum ceea ce este exclus. Filosoful german G. Simmel, al cărui elev a fost Park, făcuse din străin figura-tip a citadinului. Este vorba, din această perspectivă, de analizarea modalităților de adaptare a acestor grupuri sau indivizi, atenția fiind îndreptată mai ales asupra utilizării spațiului, așa cum se manifestă acestea în ocuparea și definirea unui teritoriu (studii pe cartiere, pe „sate urbane”, pe ghetouri) sau prin intermediul comportamentelor de mobilitate. Spațiul urban, decupat în

zone diferențiate din punct de vedere calitativ, este de altfel considerat ca fiind reflexul ierarhiei sociale. A.W. Burgess definește tipul ideal de oraș; Park formalizează „ciclul asimilării” (*race circle relations*); L. Wirth propune o definiție generală a relațiilor sociale urbane „impersonale, superficiale, tranzitorii și segmentare”. Istoriile de viață, deoarece permit urmărirea parcursurilor individuale prin zone geografice și categorii sociale, constituie un instrument de anchetă larg utilizat. Acest curent de studiu, obiectele și metodele sale vor marca în mod durabil antropologia urbană. În Franța, de exemplu, lucrările de pionierat ale lui J. Monod și C. Petonnet vor fi consa-cratebandelor de tineri, respectiv proletariatului „orașelor de tranzit” unde coabitează emigranții și autohtonii.

Specialist al „enclavelor” (I. Joseph) și al particularismelor mai mult sau mai puțin pitorești, antropologul lumii moderne lasă oare în seama altora (sociologi, economiști, istorici etc.) ambiția de a informa asupra întregului? În afară de portretele lui „Hobo” (Anderson, 1923), „Jack-Roller” (Shaw, 1930), „Taxi Girls” (Cressy, 1932) și alți „Outsiders” (Becker, 1963), dincolo de recensământul celor „1.313 bande” (Thrasher, 1927), de descrierea raporturilor de putere dintre sexe într-un bar (Spradley, Mann, 1975) și de demontarea mecanismelor de exploatare socială, tot lui îi revine sarcina de a găsi o cale care să-i permită să reunească datele specifice pe care le adună din marile curente ce traversează societatea.

Lucrările întreprinse în orașe neoccidentale par să înfăptuiască dintr-odată o astfel de perspectivă globală, atât cele desfășurate în scopul elucidării proceselor legate de exploatarea colonială (cum ar fi monografiile ce se ocupă de deplasările mâinii de lucru, datorate cercetătorilor de la Rhodes-Livingstone Institute: M.

Wilson, A.I. Richards, M. Glückman, J.C. Mitchell, A.L. Epstein), cât și cele care încearcă să evalueze mutațiile societăților avute în vedere (cum ar fi analizele cercetătorilor francezi, orientate și acestea asupra metropolelor africane: G. Balandier, S. Bernus, P. Mercier, C. Meillassoux etc). Aceste studii, dar și altele efectuate mai ales în America Centrală (O. Lewis), conduc la o reevaluare a judecăților emise pornind de la analizele făcute în mari orașe ale Europei și Statelor Unite. În acest context ar putea fi citată caracterizarea relațiilor urbane a lui Wirth, cu ideea că relațiile de rudenie încetează să joace un rol în raporturile sociale dintr-un oraș. De asemenea, sunt nuanțate opozițiile dintre rural și urban, tradițional și modern, public și privat. Trebuie oare să abandonăm ideea unei specificități a societății și culturii urbane și să considerăm că formele de viață dintr-un oraș trimit și ele în primul rând la o multiplicitate de modele locale?

Unele instrumente conceptuale, elaborate pentru a oferi o imagine asupra inter-conexiunii unor domenii aparent distincte, se dovedesc totuși valide, punând accentul pe perenitatea anumitor scheme organizaționale, în ciuda diversității situațiilor. Noțiunea de „rețea”, mai ales, oferă posibilitatea de a da informații atât despre relațiile dintre soți într-o familie londoneză „obișnuită” (Bott, 1957), cât și despre victoria unui candidat în alegerile electorale din Madhya Pradesh (Mayer, 1966). Orașul apare ca un complex de rețele, unele permanente și instituționalizate, altele fluide și lăsate la inițiativa actanților. Separarea domeniilor traversate de aceste rețele ar fi mai pertinentă decât inventarierea diverselor segmente extrase din acestea. O altă abordare oferă credit examinării strategiilor și îndreaptă atenția asupra interacțiunii indivizilor ce își joacă propriul rol social. Mai mult decât diversitatea și eterogenitatea orașului este însă

subliniată accesibilitatea imediată, permisă de viața urbană. Într-o oarecare măsură, se restabilește aici conexiunea cu perspectiva ecologiei urbane care privilegiază individul solitar și fenomenele de adaptare: dacă este posibil să se exploreze un repertoriu al rolurilor sociale, aceasta se întâmplă deoarece diversele sfere de activitate sunt distribuite în spații separate. Situațiile, mai mult decât grupurile, devin acum obiectul privilegiat al analizei. Însă actantul, chiar „atomizat” din cauza multiplelor sale apartenențe, registre și interese, rămâne în partea din față a scenei. Această metaforă a orașului ca scenă se găsește dusă la extrem în lucrările – calificate drept „micro-sociologice” – ale lui I. Goffman.

Criticând această perspectivă individualizantă în numele exigentei perceperii globale, constitutive, a proiectului antropologic, U. Hannerz, în cea mai amplă sinteză a lucrărilor de etnologie urbană disponibilă astăzi, încearcă să realizeze un tablou sintetic al organizării raporturilor sociale în interiorul orașului, fenomenele fiind receptate într-o manieră atât calitativă, cât și cantitativă. Un astfel de demers permite integrarea în domeniul antropologiei urbane a analizei întreprinderilor și a organizațiilor industriale, analiză ce tinde să se constituie într-un domeniu autonom. Se pare că, plasând ceea ce este marginal în centrul preocupărilor sale, antropologia urbană încearcă, printr-o mișcare de contrabalansare, să îndepărteze din acestea ceea ce ar putea fi considerat nucleul organizării societăților complexe.

Amploarea luată de concentrările urbane pe toate continentele, transformarea brutală a peisajelor, înmulțirea migrațiilor de tot felul și coexistenta în aceleași spații a unor populații foarte diferite au antrenat o explozie a temelor etnologiei urbane. Aflându-se față în față cu realități sociale caracterizate cel mai adesea prin interconexiune, coalescentă, sincretism sau hibridare,

antropologii se orientează spre definiția unui „câmp” de studiu, adică spre identificarea unei serii de fenomene sau de evenimente a căror descriere și analiză (geneza acestora, efectele lor, semnificațiile pe care le poartă, discursurile pe care le suscită etc.) să permită un răspuns la probleme ample: în acest fel reușesc marile meciuri de fotbal să alimenteze reflecția asupra inventării de noi ritualuri (Bromberger, *et al.*, 1987) sau viața unei mici comunități mesianice face posibilă descoperirea unor „recompuneri religioase, dar și culturale și sociale” care se desfășoară în clasele mijlocii ce locuiesc în zonele periferice ale unei metropole moderne ca Los Angeles (Gutwirth, 1988).

P. WILLIAMS

ANDERSON N. (1923), 1961, *The Hobo*, University of Chicago Press, Chicago.

— BALANȚIER G., 1955, *Sociologie des Brazavilles noires*, Armand Colin, Paris.

— BECKER H.S., 1963, *Outsiders*, The Free Press, New York (trad. fr. *Outsiders*, Paris, Metailie, 1985).

— BERNUS S., 1968, *Particularismes ethniques en milieu urbain: l'exemple de Niamey*, Institut d'Ethnologie, Paris.

— BOTT E., 1957, *Family and Social Network*, Tavistock, Londra.

— BROMBERGER C. *et al.*, 1987, „Allez l'OM, Forza Juve. La passion pour le football a Marseille et a Turin”, în *Terrain*, 8, 8 - 41. - CRESSEY PG. (1932) 1969, *The Taxi-Dance Hal*, Patterson Smith, Montclair, New Jersey.

— EPSTEIN A.L., 1958, *Polites în an Urban African Community*, Manchester University Press, Manchester.

— GLÜCKMAN M., 1940, „Analysis of a Social Situation in Modern Zululând”, în *Bantu Studies*, 14: 1 - 30 și 147 - 174.

— GOFFMAN I., 1959, *The Presentation of Self în*

Everyday Life, Anchor Books, New York, Doubleday (versiune franceză adăugită, 1973, *La mise en scene de la vie quotidienne*, Editions de Minuit, Paris).

— GUTWIRTH J., 1988, *Les Judeo-Chrétiens aujourd'hui*, Editions du Cerf, Paris.

— HANNERZ U., 1980, *Exploring the City*, Columbia University Press, New York (trad. fr. *Explorer la ville*, 1983, Editions de Minuit, Paris).

— LEWIS O., 1966, *La Vida*, Random House, New York.

— MAYER A.C., 1966, „The Significance of Quasi-Groups in the Study of Complex Societies”, în *The Social Anthropology of Complex Societies*, M. Banton (ed.), Tavistock, Londra.

— MEILLASSOUX C., 1968, *Urbanization of an African Community*, Voluntary Associations in Bamako, University of Washington Press, Seattle.

— MITCHELL J.C., 1956, *The Kalela Dance*, Manchester University Press, Manchester.

— MONOD J., 1968, *Le barjots. Essai d'ethnologie des bandes de jeunes*, Julliard, Paris.

— PARK R.E., BURGESS E.W., MC KENZIE R.D. (1925), 1967, *The City*, University of Chicago Press, Chicago (versiune franceză adăugită: *L'École de Chicago: Naissance de l'écologie urbaine*, Editions du Champ Urbain, Paris, 1979).

— PETONNET C., 1968, *Ces gens-là*, Maspero, Paris.

— RICHARDS A.I., 1939, *Land, Labour and Diet în Northern Rhodesia*, Oxford University Press, Londra.

— SHAW C. (1930), 1966, *The Jack Roller: A Delinquent Boy's Own Story*, University of Chicago Press, Chicago. - spr ADLEY J.P. MANN B.J., 1975, *The Cocktail Waitress*, Wiley, New York (trad. fr. *Les bars, les femmes et la culture. Femmes au travail dans un monde d'hommes*, PUF, Paris, 1979).

— THRASHER FM. (1927) 1963, *The Gang: A Study of 1313 Gangs in Chicago*, University of Chicago Press, Chicago.

— WILSON G., WILSON M., 19411942, *An Essay on the eeconomics of Detribalization in Northern Rhodesia*, 2 vol., The Rhodes Livingstone Institute, Livingstone.

— WIRTH L., „Urbanism as a Way of Life”, în *American Journal of Sociology*, 44: 1 - 24.

URBANE (MINORITĂȚI ~)

Fenomenul minoritar în mediul urban a fost analizat sub aspectele sale etnice, religioase, sau în termeni de vârstă, sex sau clasă socială. Unele grupuri minoritare se pot identifica prin una singură din aceste caracteristici, în timp ce altele pot combina mai multe, de exemplu vârstă și sexul, etnia și clasa socială, etnia și religia etc.

Forma cea mai curentă de studiu al unei minorități urbane este monografia: cele mai clasice s-au dovedit a fi cele întreprinse la Chicago în anii '20. Acestea s-au orientat asupra naturii implantării acestor minorități în anumite arii urbane. Astfel, marea concentrare de imigranți evrei originari din Europa de Est, de la sfârșitul secolului al XIX-lea, într-un cartier din Chicago, favoriza atât un proces de izolare, cât și o dinamică de asimilare socială și culturală (Wirth, 1928). Această observație ar fi putut fi extinsă la numeroase alte minorități etnice sau cu o origine națională specifică (italieni, polonezi, chinezi, negri etc). Grupările minoritare – alimentate de valurile migratorii succesive pe care le-au cunoscut orașele americane la începutul secolului – și fluiditatea lor spațială și socială au fost interpretate de școală din Chicago ca fiind rezultatul unui proces de selectare, distribuție și adaptare specifică a „ecologiei urbane” (Park, Burgess, McKenzie, 1925). Orașul apare ca un mozaic de „arii naturale” (concept criticat de G.D. Suttles), denumite astfel deoarece par să se constituie în afara oricărui

proiect de amenajare urbană.

În anii '20 au fost realizate primele studii asupra formelor delincvenței în mediul urban. Bandele, cel mai adesea mono-etnice, se caracterizau printr-o raportare la un anumit teritoriu, iar existența lor era expresia unei forme de rezistență la descompunerea culturală impusă minorităților de origine străină sau rurală, cum ar fi negrii americani.

Aceste lucrări au dus la inventarea conceptului de *subculture* pentru a desemna fenomenele de recompunere culturală în mediul urban, orașul fiind un cadru propice pentru gruparea unor indivizi „altfel” (de exemplu minoritățile sexuale), siliți în alte părți la izolare (Cohen, 1955). Noțiunea anglo-saxonă de *subculture* a servit de asemenea la caracterizarea anumitor particularități de clasă, comune mai multor minorități etnice, cum ar fi rolul predominant al familiei lărgite, considerat a fi una din principalele trăsături ale subculturii muncitorești (Gans, 1962). Alterarea culturilor proletare în Europa, mai ales în Marea Britanie, a suscitat reacții definite ca „subculturale” din partea anumitor grupuri ale tineretului britanic (de tipul *skinheads*), orientate în principal împotriva minorităților etnice, ca pakistanezii (Mungham, Pearson, 1976). În general subculturile de tineri au părut să aibă caracteristici „tribale” și au suscitat numeroase studii (Monod, 1968), în special vizând modele de limbaj și vestimentație (Y. Delaporte). La fel, analiza minorităților etnice ocupând anumite arii urbane s-a putut inspira din teoria „sistemelor segmentare”.

Totuși, minoritățile urbane s-au dovedit neasimilabile de către comunitățile tradiționale, deoarece ele sunt inserate în societăți complexe mult diferite din punct de vedere cultural, economic și politic. Conceptul de „rețea socială” este util pentru analiza acestor forme de inserție; acesta permite de altfel descrierea relațiilor sociale între -

ținute de membrii unei comunități și conturarea unei imagini a interacțiunilor individuale și instituționale în afara cadrului teritorial al minorității. Acest tip de analiză s-a dezvoltat paralel în mediul urban occidental și în cel african – în orașele miniere și industriale din Zimbabwe și Africa de Sud; a cunoscut de asemenea numeroase formalizări conceptuale și teoretice, printre care se poate semnală cea a lui J. Boissevain.

Studiul minorităților urbane de tip etnic a contribuit la promovarea noțiunii de „etnicitate”: „grupul etnic” este perceput ca un grup solidar care nu se întemeiază numai pe interese proprii, ci și pe legături familiale, culturale etc, în jurul cărora se construiește solidaritatea etnică (Glazer, Moynihan, 1975). Această solidaritate de grup – având un caracter difuz și transgenerațional – s-a dovedit propice dezvoltării întreprinderii etnice, puternic marcată în Statele Unite și în Marea Britanie între anii 1970 – 1980. Fenomenul în cauză a marcat ansamblul minorităților etnice urbane, remarcabil de slab însă în rândul negrilor americani. A fost la originea a numeroase studii, adoptând un demers comparativ între etnii (Light, 1972) sau luând forma monografică. Înmulțirea acestor studii în Statele Unite și Europa face posibilă o considerare la scară internațională a acestor comparații.

Conceptul de „minoritate urbană” a fost întrebuințat de antropologia americană pentru a da seamă de numeroasele comunități (amerindieni, chicanos, chinezi americani etc.) ce locuiesc în marile metropole nord-americe, precum și în cele din America Latină și Centrală, îndeosebi New Mexico și San Juan de Porto-Rico (O. Lewis), sau din

Asia de Sud. Cu mult înainte să se ocupe de minoritățile marilor orașe industriale englezești, antropologia britanică a realizat în timpul perioadei coloniale importante studii, sub egida lui Rhodes-

Livingstone Institute, consacrate minorităților rezultate din exodul rural înspre orașele miniere ale Rhodesiei (astăzi Zambia și Zimbabwe).

Antropologia africanistă franceză s-a interesat în mod special de fenomenul migrațiilor în căutarea unui loc de muncă, în măsura în care acesta contribuie la dezvoltarea orașelor. Lucrările de pionierat aparțin lui G. Balandier (1955) în Brazzaville, apoi lui P. Mercier în Dakar, S. Bernus în Niamey și J.M. Gibbal în Abidjan. În Franța, etnologii au încercat la început să pună în evidență existența subculturilor de la marginea societății, rezultate, de exemplu, din coexistența grupurilor de diverse origini în habitate oferind adăpost provizoriu (C. Petonnet). Există și alte lucrări care au avut în vedere comunitățile religioase tradiționale din mediul urban. Recent, câmpul de studii s-a extins la minoritățile constitutive ale pluriculturalității din Franța urbană contemporană (Gutwirth, 1987). Această pluriculturalitate are mai multe origini: vechea prezentă a minorităților (evreii, țigani etc), migrațiile economice și politice recente (maghrebienii, asiaticii etc.) sau opțiunea unor grupuri pentru practici sociale și culturale deliberat minoritare, prin care ele își construiesc identitatea.

A. RAULIN

BALANȚIER G., 1955, *Sociologie des Brazavilles noires*, Armand Colin, Paris.

— COHEN A.K., 1955, *Delinquent Boys. The Culture of the Gang*, The Free Press, Gleancoe.

— GANS H., 1962, *The Urban Villagers. Group and Class in the Life of Italian-Americans*, The Free Press, New York.

— GLAZER N., MOYNIHAN D.P. 1975, *Ethnicity: Theory and Experience*, Harvard University Press, Cambridge.

— GUTWIRTH J. (ed.), 1987, *Chemins de la ville*:

Enquêtes ethnologiques, Editions du CTHS, Paris.

— LIGHT I.H., 1972, *Ethnic Enterprise în America: Business and Welfare among Chinese, Japanese and Blacks*, University of California Press, Berkeley.

— MONOD J., 1968, *Les barjots: Essai d'ethnologie des bandes de jeunes*, Julliard, Paris.

— MUNGHAM G., PEARSON G. (ed.), 1976, *Working Class Youth Culture*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— PARK R.E., BURGESS E.W., MC KENZIE R., 1925, *The City*, University of Chicago Press, Chicago (versiune franceză adăugită, *U École de Chicago, Naissance de lecologie urbaine*, Editions du Champ Urbain, Paris, 1979).

— WIRTH L., 1928, *The Ghetto*, The University of Chicago Press (trad. fr. *Le ghetto*, Editions du Champ Urbain, Paris, 1980).

URSS (CSI). Antropologia rusă și sovietică

Etnografia - termen care se menține în uz până în ziua de astăzi - se naște în Rusia odată cu întemeierea în 1845, la Sankt Petersburg, a Societății Ruse de Geografie, al cărei departament de etnografie se va afla la originea unei foarte importante colecții de materiale, în primul rând despre populațiile non-slave ale Imperiului, apoi despre cele ale Rusiei, Bielorusiei și Ucrainei. Sankt Petersburgul, devenit Leningrad, va rămâne principalul centru al cercetării și muzeografiei ruse, apoi sovietice. Lucrările din această perioadă de pionierat se ocupă în principal de literatura și arta populară. Înființarea la Moscova, în 1860, a unei Societăți a Științelor Naturii, care include o secțiune de etnografie și una de antropologie fizică, îndepărtează etnografia de folclor pentru a o apropia în schimb de științele sistematice. În aceeași epocă, gândirea germană începe să exercite asupra antropologiei ruse o influență ce va rămâne multă vreme preponderentă. Evoluționismul, care la sfârșitul secolului al XIX-lea domina antropologia și istoria, va continua să inspire (după

Revoluția din 1917 revizuit dintr-un punct de vedere marxist) o analiză a societăților considerate în funcție de „stadiile” a căror succesiune caracterizează istoria omenirii. Difuzionismul va fi inerent dezvoltării cercetărilor etnografice asupra Asiei rusești, care vor privilegia studiul culturii materiale, al activităților economice și al religiei (șamanismul în special), în detrimentul analizei sistemelor sociale. Interesul pentru cultura materială cunoaște un avânt considerabil odată cu înființarea primelor muzee etnografice. Moștenitori ai unei lungi tradiții de interes pentru societățile „arhaice” ale Imperiului, etnologii ruși, ca și exploratorii și călătorii care iau precedat, rămân încă în mare măsură niște amatori instruiți.

Totuși câteva contribuții sunt într-adevăr notabile. În anii 1870 - 1880, abolirea iobăgiei și apariția unui populism panslavist îi fac pe etnologi să se intereseze de lumea rurală și să se concentreze în mod deosebit asupra familiei și comunității țărănești tradiționale, privită ca instituție, în același timp „primitivă” și permanentă, a societății rusești. Lucrările lui M.N. Kovalevski, mai ales, vor contribui la accentuarea unei specificități rusești la care se va referi mai târziu Lenin.

Sunt propuse astfel, foarte devreme, două viziuni: una a domeniului de investigare și cealaltă a obiectului etnografiei, care se opun și în același timp sunt complementare, după cum o arată foarte bine diviziunea muncii științifice care va prevala după 1917; în această privință, Revoluția nu va opera nicio modificare în istoria antropologiei rusești.

După unii, etnografia ar avea drept vocație să studieze din punct de vedere empiric culturile „primitive” și reminiscentele trăsăturilor arhaice în societățile moderne. Noțiunea de „etnos”, introdusă în 1923 de către S.M. Sirokogorov pentru a desemna nu numai ceea ce

înțelegem noi prin cultură, dar și ceea ce am numi etnicitate sau identitate etnică, va inspira numeroase lucrări până în zilele noastre (Y.V. Bromley). În opinia altora, etnografia este știința dezvoltării civilizațiilor; cu anumite excepții (lucrările lui B. Vladimirtov asupra „feudalismului” mongol, de exemplu), această concepție este mai puțin ilustrată de etnografi, cât mai ales de orientaliști și istorici ai antichității, moștenitori ai unei bogate tradiții de cercetare. Cele două curente se conjugă în unul și același demers de inspirație istoricistă, care, în cazul primului, contribuie la punerea accentului pe etnogeneză, iar în cazul celui alt, subliniază specificitățile locale ale formațiunilor economice și sociale (noțiunea de societăți „orientale”).

După 1917, etnografia cunoaște un avânt important, în aceeași perioadă când, împreună cu lingvistica îndeosebi, este pusă în slujba obiectivelor statului socialist, care le prelungesc și le accentuează pe cele ale regimului precedent în materie de integrare a populațiilor asiatice „primitive” sau nomade în ansamblul dominat de către ruși; noua politică de înglobare a acestor populații se vrea a fi plină de respect în privința situării lor teritoriale, a identității lingvistice și culturale și chiar a modului lor de viață. Continuă colectarea de materiale, însoțită de o muncă de etnografie aplicată: asistența științifică pe lângă administrație, producerea de documente pedagogice, crearea de centre culturale și de cooperative specializate în dezvoltarea activităților „tradiționale” etc. La începutul anilor '20, i se încredințează lui V.G. Bogoraz realizarea unui ambițios program de cercetare extensivă, care prevede trimiterea pe teren a mai multor zeci de tineri etnografi. Etnografia se organizează: înființarea unui Institut de Etnografie în cadrul Academiei de Științe a URSS și a diverse alte instituții specializate, cum ar fi Institutul Populațiilor din Nord, apariția revistei *Etnografia*

(1926), care va deveni *Sovietskaia Etnografia* (1931).

Marxismul oficial îi atribuie etnografiei și o sarcină cu caracter „teoretic”: să informeze, în calitate de știință auxiliară a istoriei – statut pe care etnografia îl împarte cu antropologia fizică și lingvistică –, asupra modalităților de dezvoltare a societăților, cadrele de gândire impuse disciplinei inspirându-se mai ales din *Originea familiei, a proprietății private și a statului* a lui Engels, care figurează ca operă fondatoare a „teoriei” marxiste în antropologie. Începând din anii '20, etnografia sovietică alunecă într-o poziție din ce în ce mai marginală față de celelalte antropologii naționale. „Dezbaterile” științifice care o animă nu mai sunt separabile de cadrul dogmatic fixat de către putere, prin diverși academicieni sau în mod direct, care se poate modifica în funcție de conjunctura politică. Un exemplu potrivit pentru a ilustra natura și scopul acestor dezbateri este oferit de discuțiile privind existența modului de producție „asiatic”, a cărei evoluție, la sfârșitul anilor '20 și începutul anilor '30 nu poate fi evaluată fără a ține seama de dificultățile tactice pe care le întâmpină URSS și Cominternul în definirea unei linii de acțiune în privința Guomindang-ului și a Partidului comunist chinez. Și exact în acest context general va fi tranșată de către Stalin în 1950 dezbaterea asupra relației dintre limbă și cultură.

Astfel separată de cercetarea internațională și de principalele curente de gândire care o traversează, antropologia sovietică, după cel de-al doilea război mondial, pare să continue, într-un limbaj de lemn, aceleași vechi dezbateri care maschează diversitatea crescândă a punctelor de vedere, după cum remarcă M. Fortes (Gellner, 1980). În interiorul teritoriului URSS, munca etnografică, întreruptă de război, se reia; aceasta se traduce prin publicarea de monografii, de rapoarte de cercetări regionale cu scop comparativ, de atlase culturale,

care, în ceea ce privește Asia sovietică, manifestă un interes nou pentru studiul formelor de organizare economică și socială, dar și pentru cel al formelor contemporane ale etnicității, la finele perioadei „folclorizante” din deceniile 3 și 4. Specialiștii sovietici acordă de asemenea, începând din anii '60, un interes nou societăților lumii a treia, în interiorul unor institute specializate în care etnografia colaborează cu alte discipline.

Starea de fapt a etnografiei sovietice, așa cum reiese din cercetarea făcută de Bromley (1977), prezintă o disciplină încă puternic ancorată în problematicile deceniilor precedente. Este de remarcat, totuși, prezentarea de către L. Drobiceva a unor cercetări consacrate societății sovietice contemporane, opuse - sub titulatura de etno-sociologie a lumii „moderne” - etno-sociologiei „istorice”, care marchează o dorință de reînnoire. Etnografia sovietică se manifestă de asemenea printr-o anumită asumare a rezultatelor la care ajunsese antropologia socială și culturală occidentală: ea contribuie, de exemplu, la diversificarea studiilor asupra societăților de păstori nomazi asiatici (A.M. Khazanov). Această deschidere se manifestă și în plan instituțional: o dovedește conferința de la Burg Wartenstein (1976), unde au fost confruntate metodele și rezultatele etnografiei sovietice și cele ale antropologiei occidentale (Gellner, 1980). În aceeași ordine de idei, în 1977, sovieticii și americanii reiau relațiile întrerupte cu mult timp în urmă, fără a se fi pierdut amintirea colaborării lor anterioare, născute odată cu Jesup North Pacific Expedition (1900 - 1901), organizată de F. Boas, la care au participat Bogoraz, V.I. Jockelson și L.Y. Sternberg, nume dintre cele mai mari ale antropologiei ruse de la începutul secolului al XX-lea. Activitatea organizată de specialiști - arheologi, lingviști, antropologi -, din Siberia orientală în Alaska, s-a

concretizat în conceperea expoziției „Crossroads of Continents” (Washington, 1988; Seattle, 1989), care a oferit o imagine impresionantă a bogăției colecțiilor sovietice (mai ales a muzeelor din Leningrad), al căror catalog extrem de bogat demonstrează continuitatea și vitalitatea cercetării etnografice în URSS.

De un secol și jumătate, etnografii ruși, apoi sovietici, au acumulat un volum imens de materiale, care au alimentat foarte multe monografii și lucrări de sinteză; nu există nicio îndoială că dacă această antropologie continuă să se deschidă spre confruntările exterioare și reușește să dobândească o veritabilă autonomie intelectuală, va câștiga atunci cu rapiditate un loc de cinste în cadrul comunității antropologice internaționale.

P. BONTE, M. IZARD, G. LENCLUD

BROMLEY V. Yu., 1979, „Problems of Primitive Society în Soviet Ethnology”, în S. Diamond (ed.), *Toward a Marxist Anthropology*, Mouton, Haga - Paris - New York.

— DUNN S.P. 1982, *The Fall and rise of the Asiatic Mode of Production*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— *Ethnography and Related Sciences*, 1977, USSR Academy of Sciences, Moscova.

— GELLNER E. (ed.), 1980, *Soviet and Western Anthropology*, Duckworth, Londra. - „Premières sociétés de classes et mode de production asiatique” în *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, 1967, 57 - 58.

V

VALOARE

Noțiunea de „valoare”, ca și cea de „necesitate”, este adesea folosită de antropologi, fără a fi însă explicitată. R. Firth (1964) observă astfel că „valoarea” are sensul de sentiment la B. Malinowski și E.E. Evans-Pritchard, de concepție la C. Kluckhohn, de semnificație generală la F. Kluckhohn, de referință implicită la G.C. Homans, de relație de interes la A.R. Radcliffe-Brown sau de etos la G.

Bateson și A.L. Kroeber. Varietatea acestor utilizări și contradicția pe care câteodată o implică semnaleză existența unei probleme epistemologice majore.

În opinia lui Max Weber, valorile sunt date obiective, pozitive, determinând anumite tipuri de comportamente distincte de cele orientate rațional înspre un scop bine stabilit, sau acțiuni afective ori tradiționale. În acest sens este folosită noțiunea de „valoare” de sociologia americană la începutul secolului al XIX-lea. „Prin valoare, scriu W.I. Thomas și F. Znaniecki (1927), înțelegem un dat având un conținut empiric, accesibil tuturor membrilor unui grup social, și un sens în funcție de care activitatea este determinată sau nu”.

În antropologie, noțiunea de „valoare” dobândește un conținut normativ (Kolb, 1957): sens și valoare sunt prin urmare două noțiuni distincte, iar folosirea termenului „valoare” se restrânge „la normele de referință prin intermediul cărora este înțeles sensul - implicit sau explicit - de către indivizii interesați” (R. Firth, 1964). Printr-o serie de aproximări succesive - R. Benedict vorbind de „comportamente culturale dominante”, Kroeber de „centre culturale” - antropologii culturaliști americani propun noțiunea de „valoare” pentru a desemna trăsături culturale normative. Identificarea acestora permite efectuarea unei comparații între culturile considerate ca totalități și privite ca tot atâtea sisteme particulare de valori.

C. Kluckhohn, ale cărui lucrări ilustrează acest demers, definește valorile ca orientări normative ale acțiunii, pozitive sau negative, explicite sau implicite, organizate sistematic în interiorul unui ansamblu cultural (1951). Pornind de la această definiție, el pune la punct, în colaborare cu T. Parsons și J.O. Brew, un proiect experimental, de studiu comparativ al valorilor în cinci societăți” (1949). Pentru identificarea și compararea

valorilor au fost propuse diverse metode. F. Kluckhohn și FI. Strodbeck (1961) pun accentul pe conținutul cognitiv și normativ al ideilor-valori, E.A. Albert (1956), pe expresia lor lingvistică. Dar criteriile adoptate care, pentru a permite comparația, trebuie să fie universale, sunt oare cu adevărat discriminative („a studia valorile, recunoaște E.A. Albert, înseamnă a studia totul”, 1956) sau sunt mai degrabă preluate din propriul nostru sistem de valori?

Criticând aceste proiecte comparatiste, L. Dumont a încercat să întemeieze conceptul de „valoare” pe alte baze. Referindu-se la lucrările școlii durkheimiene, în special la cele ale lui M. Mauss, el se apropie de structuraliști prin grija pentru înțelegerea caracteristicilor formale ale unui sistem social, deși se deosebește de C. Lévi-Strauss prin raportarea valorii la ansamblul unui sistem cultural (cum procedează și culturaliștii americani) și nu la universalii.

Valoarea este pentru Dumont principiul „ierarhiei” care o „aplică” în cadrul unui sistem de valori. Acest sistem trebuie interpretat din punctul de vedere „holist” al societăților studiate, și nu din punctul de vedere „individualist” și atomizat al propriei noastre societăți: distincția dintre subiect și obiect ne permite să vizăm aceste societăți ca obiect de studiu, însă ne ascunde specificitatea lor. Posibilitățile de comparare rămân totuși, fiind întemeiate de exemplu pe caracteristicile schimbului – temă preluată de la Mauss și dezvoltată de Dumont și discipolii săi –, în măsura în care schimbul reprezintă „locul permanent de reafirmare a valorilor ultime ale fiecărei societăți” (C. Barraud et al., 1984). Aprofundând această gândire epistemologică, alte lucrări ale lui Dumont încearcă să aprecieze prin comparație și din aceeași perspectivă, valorile societății occidentale (1977, 1983).

Această abordare a problematicii valorii ridică numeroase întrebări. Ea presupune un grad ridicat de închidere a totalității, a culturii și privilegiază valori

transcendentale ultime (M. Houseman, 1984). Cum se poate trece de la un sistem de valori la altul? Mai exact, de la societățile „holiste” la „individualismul” nostru modern? Este posibil să analizăm valorile doar din punctul de vedere formal al totalităților care le organizează? Altfel spus, se poate într-adevăr distinge expresia valorilor de producerea sensului? Dacă a vorbi despre valori înseamnă a vorbi despre „comportamente” (R. Firth, sau „a vorbi concret” (L. Dumont, 1983), nu trebuie oare, pentru a le analiza, să se folosească un model semiotic care să distingă expresia (valori) de conținut (comportamente sau practici sociale „semnificative”) și să permită aprecierea modului în care societatea produce valori și a felului în care acestea determină ordinea socială?

O astfel de abordare permite să se realizeze o punte între valorile pe care le studiază antropologul și propriile noastre „valori economice”. Marx arătase deja că valorile (capitalul, munca etc.) nu sunt realități obiective. Noțiunea de fetișizare a produsului comercial, care completează teoria critică a valorii de schimb, subliniază relația dintre sens și valoare. Calitatea specifică, „semnificativă”, a mărfurilor de a fi măsurabile, schimbate în spațiul omogen al pieții, le consemnează valoarea și, în cazul acestei mărfi deosebite care este forța de muncă (salariată), permite, atunci când aceasta este cumpărată și folosită de către capital, reproducerea (lărgită) a valorilor și a societății în ansamblul ei. Se întâlnesc deci la Marx elementele unei critici aduse teoriei clasice a economiei politice care face din muncă substanța pozitivă a valorii; însă marxismul se va dovedi incapabil să dezvolte această critică și să întreprindă o veritabilă analiză a culturii.

În societățile nilotice est-africane, o valoare esențială li se acordă vitelor. Se poate vorbi în acest caz de o „fetishizare a vitelor”, care se manifestă mai ales în momentul sacrificării, evidențiind proprietatea (de ordin

supranatural) pe care o posedă aceste animale de a întemeia relațiile dintre oameni și relațiile oamenilor cu Dumnezeu (Bonte, 1985). Felul în care negrii nuer se deosebesc, ca „popor al vitelor”, de vecinii lor dinka subliniază faptul că valoarea acordată animalelor, comună celor două societăți, poate orienta în mod diferit practicile sociale, contribuind la crearea identităților sociale și culturale.

Din această analiză se retine imposibilitatea de a distinge între fapte și valori, asociate formal și semiologic, afara modului nostru pozitivist de gândire. Analiza formală interpretează sistemul de valori ca pe o totalitate ierarhizată pe care analiza semiotică o deconstruiește arătând felul cum valorile devin mizele reproducerii, dar și ale schimbării sociale. Dezbaterea asupra judecăților de valoare și a statutului acestora, care a traversat atât antropologia, cât și alte științe sociale, riscă să devină o falsă problemă. Se poate considera, cum o face Max Weber, că aceste judecăți scapă, în parte, cunoașterii științifice, deoarece constituirea valorilor nu rezultă din comportamente raționale, sau că ele pot fi privite ca unele reminiscențe ale relativismului cultural. Ambele poziții restabilesc distincția dintre fapte și valori, privilegiind caracterul pozitiv al faptelor sau încercând să înlocuiască antropologia printr-un discurs universalizant despre lipsa de comunicabilitate între culturi.

P. BONTE

ALBERT E.A., 1956, „The Classifications of Values. A Method and Illustration”, în *American Anthropologist*, 58: 221 - 248. - BONTE P., 1985, „Le betail produit les hommes. Sacrifice, valeur et fétichisme du betail en Afrique de l'Est”, în *L'Uomo*, IX (1 - 2): 121 - 148.

— BARRAUD C, DE COPPET D., ITEANU A., JAMOUS R., 1984, „Des relations et des morts. Quatre sociétés vues sous l'angle de l'échange”, în J.-C. Galey (ed.), *Différences*,

hiérarchies, valeurs. Textes offerts a L. Dumont, Editions de l'EHESS, Paris.

— DUMONT L., 1977, *Homo aequalis. Genese et épanouissement de l'ideologie économique*, Gallimard, Paris; 1983, „La valeur chez les modernes et les autres”, în *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne*, Le Seuil, Paris.

— FIRTH R., 1964, „La relation hierarchique: ideologie particuliere ou modele general”, în J.-C. Galey (coord.), op. cit.

— KLUCKHOHN C., 1951, „Values and Value-Orientation in the Theory of Action: An Exploration in the Definition and Classification”, în T. Parsons, E.A. Shils (ed.), *Toward a General Theory of Action*, 1961, *Variations in Value Orientation*, Row - Peterson, Evanston, Illinois.

— KOLB W., 1957, „The Changing Proeminence of Values în Modern Sociological Theory”, în H. Becker, A. Boskoff (ed.), *Modern Sociological Theory în Continuity and Change*, Dryden Press, New York.

— THOMAS W.I., ZNANIECKI F. (1920), 1927, *The Polish Peasant în Europe and America*, Knopf, New York.

VAN GENNEP Arnold

Arnold Van Gennep s-a născut în 1873 la Ludwigsburg (Württemberg), din tată german, descendent al unor emigranți francezi, și din mamă olandeză. La vârsta de șase ani părinții divorțează, iar mama sa se stabilește în Franța. Câțiva ani mai târziu, se va recăsători cu un medic care lucrează în stațiunea termală Challes-les-Eaux în Savoia. Din această perioadă datează atașamentul lui Van Gennep față de Savoia, regiune pe care o va străbate de la un capăt la altul, comună după comună. După terminarea studiilor, el petrece patru ani în Polonia ca profesor de franceză, apoi se întoarce în Franța unde îndeplinește funcția de șef de traduceri la Ministerul Agriculturii. Rămâne acolo din 1901 până în 1908, după

care hotărâște să-și câștige existența prin scris (articole, cronici, traduceri, conferințe etc). Între 1912 și 1915 ocupă pentru scurt timp catedra de etnografie a Universității din Neuchitel, îndeplinind totodată funcția de director adjunct al muzeului de etnografie din același oraș. A avut totuși timp pentru a reorganiza muzeul și pentru a pregăti primul Congres de Etnografie (1914). Franța, în schimb, nu-i va ofer-i niciodată vreun post nici în învățământ, nici în cercetare. Moare în 1957 la Bourg-la-Reine, unde locuia de cincizeci de ani.

Anii de formare a lui Van Gennep demonstrează o mare curiozitate intelectuală și mult nonconformism: el urmează în cadrul École Pratique des Hautes Études cursuri de lingvistică generală, de egiptologie, de arabă veche, de religie islamică și de religii ale popoarelor „necivilizate”. Stăpânește un mare număr de limbi străine, fiind ajutat în același timp de un talent excepțional și de încrederea în bogăția culturală pe care o aduce diversitatea lingvistică. În sfârșit, străbate Savoia, care va fi de altfel terenul său predilect, pentru început în căutare de monede vechi, iar mai apoi, foarte repede, pentru culegerea de material folcloric: cercetările sale vizează în primul rând probleme de etnologie ale timpului său: totemismul, tabuul, formele primitive ale religiei, raporturile dintre mit și rit. Publicarea, în 1909, a cărții *Les rites de passage*, constituie un element esențial al operei sale, aceasta fiind, după cum el însuși o mărturisește, „rezultatul unei iluminări”. Într-adevăr, autorul definește în ea un concept de o foarte mare importanță pentru studiul societăților umane și al funcționării lor: expresia și noțiunea de „rit de trecere” au pătruns de atunci definitiv în vocabularul și uzul etnologilor.

După 1920, Van Gennep se consacră în întregime etnografiei și folclorului francez. Publică, pe de o parte,

șase monografii regionale, iar pe de altă parte, monumentalul *Manuel de folklore français contemporain* (1937 - 1958), pe care moartea sa îl lasă neterminat. Aceste scrieri constituie joncțiunea dintre lucrările folcloriștilor secolului al XIX-lea și etnologia modernă a Franței, mai ales datorită rigurozității în munca de teren (localizarea precisă a faptelor, de exemplu) preconizată pentru prima oară de Van Gennep. În plus, în întreaga sa operă se pot vedea desenate în filigran contururile teoriilor contemporane ale antropologiei.

N. BELMONT

1904, *Tabou et totemisme a Madagascar*, Leroux, Paris. 1906, *Mythes et Ugendes d'Australie*, Guilmoto, Paris. 1909, *Les rites de passage*, Nourry, Paris. 1937 - 1958, *Manuel de folklore français contemporain*, 9 vol., Picard, Paris.

BELMONT N., 1974, *Arnold Van Gennep, créateur de l'ethnographie française*, Payot, Paris.

— LEVY ZUMWALT R., 1988, *The e nigma of Arnold Van Gennep (1873 - 1957): Master of French Folklore and Hermit of Bourg-la-Reine*, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki.

— VAN GENNEP R., 1964, *Bibliographie des oeuvres d'mold Van Gennep*, Picard, Paris.

VIAȚĂ (CICLU DE ~)

Noțiunea de „ciclu de viață” exprimă derularea existenței umane individuale, universal trăită și chiar conceptualizată în mod identic de către toate culturile. Aceasta deoarece fundamentul ciclului de viață este în primul rând biologic și doar în al doilea rând social. Reproducerea speciei umane implică existența, între nașterea și moartea individului, a unei perioade de maturizare în care nou-născutul să ajungă la vârsta procreației și a unei perioade de-a lungul căreia adultul să-și însoțească fiul până la realizarea sa completă. Acest

ciclu îmbracă diverse forme în societate, fiind totuși presărat cu unele proceduri comune tuturor culturilor, cum ar fi atribuirea unui nume, căsătoria sau măsurile luate la moarte, care privesc atât tratamentul cadavrului, cât și conservarea memoriei defunctului. Raportat la acest ciclu, căruia fiecare cultură îi impune propriile norme, tot ceea ce i se poate întâmpla sau nu individului decurge din destinul acestuia. Totuși, culturile sunt preocupate, fiecare în felul său, și de modul de imprimare în țesătura socială și în gândirea simbolică a particularităților și devierilor față de regulă.

În mod surprinzător, noțiunea de „ciclu de viață” a fost puțin dezvoltată de către antropologi. Ea se prezintă ca o rubrică generală, servind la ordonarea descrierii diverselor etape ale socializării vieții individuale și ale ritualizărilor ce le însoțesc. Acestea reprezintă tot atâtea însemne prin care fiecare cultură creează perioade de tranziție, grăbite sau încetinite, condensate sau prelungite, între diversele momente ale traseului biologic al existenței. Educația se impune în prima fază a acestui parcurs: ea implică în primul rând procesul de îngrijire maternă, o înscriere socială bazată pe filiație și o înscriere simbolică într-o nouă identitate care, la fel ca identitatea genetică, nu este niciodată accelerată de elemente împrumutate din diferite categorizări. Astfel dotat cu o „poziție”, individul va fi „înăl „at”, prin raportare la anumite norme, valori și conduite impuse; el va trece prin „școli, va primi „sacramente”, va dobândi statute și grade, pentru a ajunge în cele din urmă să se „situeze” el însuși, mai mult sau mai puțin conștient, în cadrul societății.

O altă fază este caracterizată prin distanțarea, odată cu vârsta, față de perioada de activitate (de părinte, de producător, de războinic etc). Această ultimă situație este susceptibilă să facă obiectul unei elaborări specifice, cum o arată îndeosebi exemplul societăților cu clase de vârstă,

care asociază fiecărei faze a vieții, inclusiv celei a maturității, o funcție socială determinată. Atitudinea față de memoria morților nu apare cu claritate decât în momentul când ciclul de viață în cauză ajunge la final. Totuși, la fel ca „trecherile” care marchează existența, aceasta contribuie la transformarea discontinuității ciclurilor de viață într-un continuum ce reprezintă atât însemnul socialului, cât și al biologicului.

P. SMITH

GLÜCKMAN M. (ed.), 1962, *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester University Press, Manchester.

— PAULME D. (ed.), 1971, *Classes et associations dâge en Afrique de l'Ouest*, Plon, Paris.

— VAN GENNEP A., 1909, *Les rites de passage*, Nourry, Paris.

VIZUALĂ (ANTROPOLOGIE ~)

Antropologia vizuală, ramură a etnografiei descriptive, adună prin intermediul imaginii informații despre popoarele trecute și prezente. Formele imaginii sunt multiple și variază în funcție de epocă, fiind expresia condițiilor tehnice ale fiecărei perioade. El e nu încetează să se diversifice începând din secolul al XIX-lea și până în zilele noastre: de la imprimarea în lemn la gravarea în aramă și litografie, de la desen la acuarelă și la pictură în ulei, de la fotografie la film, la video și la grafica automată pe calculator. Totuși, reprezentările figurate reflectă până la un anumit punct stilul și gustul dominant al timpului. Ele reprezintă în acest fel o dublă sursă de informare: asupra obiectului reprezentat și asupra creatorului imaginii și a condițiilor istorice. Antropologia vizuală își trage numele din același câmp conceptual al științelor umaniste ca și antropologia verbală. Ambele au coexistat timp îndelungat fără a se contrazice. Totuși, antropologia textului a fost mai rar pusă în discuție decât antropologia

imaginii. Valoarea științifică a muncii documentare cu imaginea este încă serios contestată în cercurile academice chiar și în zilele noastre. Încă nu există nicio catedră de antropologie vizuală, iar cursurile asupra filmului etnografic sunt foarte rare. Această defavorizare a antropologiei vizuale se întemeiază pe o idee preconcepută lipsită de fundament, potrivit căreia textele scrise posedă o bogăție informațională superioară celei a imaginilor.

Documentarea iconografică vizează obiectele culturii materiale, unelte, ustensile de menaj și mobilier, jocuri, arhitectură, îmbrăcăminte, obiecte de artă, cum ar fi cele ale practicii religioase, dar și imaginea omului însuși. Odată cu reprezentarea relațiilor dintre oameni, antropologia vizuală lasă deoparte dimensiunea exclusiv materială, pentru a atinge sfera simbolismului. Acest lucru este valabil și pentru obiectele neanimate: acestea pot avea o semnificație și o forță simbolică pe care forma lor exterioară nu le trădează. Se deduce astfel că antropologia vizuală poate atinge, dincolo de suprafața lucrurilor, o dimensiune semiologică și estetică, munca antropologului cu imaginea situându-se la granița dintre știință și artă.

Antropologia verbală și antropologia vizuală nu sunt discipline concurente. De exemplu, în secolul care urmează descoperirii Americii, cei care ilustrau relatările de călătorie, fără să fi făcut cea mai mică observație directă, nu lucrează decât pe baza bunei credințe din mărturiile călătorilor. La polul opus, în muzee și arhive, reprezentări figurate ale trecutului așteaptă să fie transformate în surse și să li se facă analiza verbală. Aducerea la lumină a acestui foarte bogat material de surse iconografice ale etnografiei devine o prioritate a viitorului apropiat, atât pentru că dispariția sau mutația culturilor tradiționale fac din ce în ce mai aleatorie observația directă, cât și pentru că noile metode electronice de arhivare permit, în zilele noastre, tratarea și

folosirea simultană a textului și a imaginii, puse în sfârșit pe picior de egalitate.

Antropologia vizuală a produs câteva capodopere de frumusețe și precizie: stampele în lemn ale cărților lui H. Staden (1557) și J. de Lery (1578) despre indienii tupinamba din Brazilia; guașele lui L. Le Moyne (1546) și acuarelele lui J. White (1585) despre locuitorii Floridei; gravurile în aramă ale lui T de Bry (1591), tablourile în ulei și desenele în cretă ale lui A. Eckhout (1641) reprezentând indieni tapuya; portrete (*mezzo-tinto*) ale unor căpetenii indiene realizate de J. Verelst (1710); litografiile lui C.-A. Lesueur reprezentând aborigeni din Australia și Tasmania (1801) sau cele ale lui K. Bodmer, care reprezintă scene de viață ale populației mandan (1838); daghereotipul șefului indian Watchful Fox al lui T.M. Easterly (1847); fotografia unei perechi de îndămâni fumând pipă, făcută de G.E. Dobson (1872), cea a unui vedda din Sri Lanka încordându-și arcul, făcută de C.G. Seligman (1907); în sfârșit, filme precum *Les maîtres fous* de J. Rouch (1954), *Turkana Trilogy* de D. și J. MacDougall (1974 - 1981), *The Women's Olamal* (masai), de M. Llewelyn-Davies (1984).

M. OPPITZ

CHIOZZI P., 1984, *Antropologia visuale. Riflessioni sul film etnográfico con bibliografia generale*, Florența.

— COLLIER J., 1967, *Visual Anthropology: Photography as a Research Method*, Holt, Rinehart & Winston, New York.

— DE FRANCE C. (ed.), 1979, *Pour une anthropologie visuelle. Cinema et l'anthropologie*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

— FREDRICH M. et al. (ed.), 1984, *Die Fremden Sehen. Ethnologie und Film*, München.

— HEIDER K., 1976, *Ethnographic Film*, Austin; 1983, *Films for Anthropological Teaching*, Washington.

— HOCKINGS P. (ed.), 1975, *Principles of Visual*

Anthropology, Haga.

— HONOUR H., 1975, *The New Golden Land. European Images of America from the Discoveries to the Present Time*, New York. - 1980, *Observers of Man*, The Royal Anthropological Institute, Londra.

VÂNĂTOARE

Vânătoarea este un mod de aprovizionare, bazată pe capturarea violentă a unor ființe vii (Leroi-Gourhan, 1945). Asociată cu pescuitul și cu strângerea vegetalelor, ea trimite la o formă de economie caracteristică pentru primele societăți omenești și specifică anumitor societăți contemporane, numite chiar societăți de vânători-culegători. Când coexistă cu agricultura și cu creșterea animalelor, vânătoarea este adesea încredințată unor specialiști, cum ar fi „omul care ucide” la crescătorii de animale iukaghiri (Lot-Falck, 1953). Deși uciderea animalelor pentru hrană este o activitate comună lumii animale și lumii oamenilor, care utilizează cu această ocazie anumite animale ca ajutoare, vânătoarea marchează o cezură radicală între societățile omenești și cele animale: omul fiind inapt din punct de vedere natural să practice formele de vânătoare specifice animalelor, tehnicile sale de vânătoare sunt artefacte culturale prin excelență, iar dezvoltarea lor e indisolubil legată de evoluția biologică și psihomotorie a speciei umane. Însă, pe lângă faptul că îi distinge pe oameni între ei, vânătoarea realizează o separare între oameni și animale. Sub acest dublu aspect, ea constituie un obiect de studiu pentru antropologi, care au abordat-o adesea plecând de la un punct de vedere evoluționist, privilegiind factorul cinegetic al adaptării la mediu (Lee, De Vore, 1968).

Tehnică de achiziție și economie legată de un mod de viață, vânătoarea implică un mod de gândire aplicat raporturilor dintre universul oamenilor și universul natural. Ea însoțește manifestările vieții sociale și, în

societățile vânătorilor-crescători actuali, ritmul mișcărilor de scindare și de adunare a grupului (precum și cel al activităților rituale și sociale) urmează îndeaproape drumurile vânatului. Considerând animalele sălbatice niște „parteneri”, vânătorii stabilesc cu acestea din urmă relații de reciprocitate calchiate pe modelul relațiilor sociale. De asemenea, anumite domenii de activitate socială sunt concepute după modelul unei grile simbolice care face loc modelului cinegetic (de exemplu, în anumite societăți, vrăjitoria sau șamanismul). Însă acest mod de gândire generează și raporturi de alteritate socială. Într-adevăr, vânătoarea este locul instituirii diviziunii sexuale a responsabilităților, a colaborării dintre bărbați, a schimbului și a împărțirii în bărbați și femei, pe de o parte, și în parteneri masculini, pe de altă parte. Din această „proximitate” a vânătorii față de elementele fondatoare ale vieții sociale decurge importanta vânătorului ca figură a alterității în miturile de întemeiere sau, în contexte foarte diferite, acele faze de entuziasm stârnit de vânătoarea colectivă în anumite momente critice ale istoriei societăților moderne (de exemplu, în Franța, în perioada Revoluției sau în perioadele de după război). Diversitatea tehnicilor utilizate, strâns legate de varietatea mediilor naturale avute în vedere (terestru, aerian, acvatic), repertoriate și clasate de A. Leroi-Gourhan (op. cit.), îi conferă vânătorii proprietăți discriminatorii ale căror efecte se situează mai puțin la scara societăților comparate între ele (cu excepția câtorva cazuri notorii, precum absenta arcului, caracteristica societăților australiene), cât la nivelul funcționării interne a fiecărei societăți luate în mod izolat.

Gradul de apropiere fizică față de vânat, scurgerea sau reținerea sângelui corespund distincției dintre arme și capcane și dintre arme perforante și arme contondente, servind ca suport pentru instituirea unor diferențe de

natură sexuală (armele perforante aparțineau bărbaților) sau socială (în Europa medievală, armele perforante erau rezervate nobililor). Modalitățile de punere în practică a tehnicilor, individuale sau colective, care pot să diferențieze statutele masculine, depind mai puțin de caracteristicile vânatului, cât de locul vânătorii în configurația rituală a unei societăți. Totuși, fie că este vorba de marile vânători colective (în Siberia veveriță și ren; în America de Nord bizon), de vânătorile practicate de grupuri mici cu scopul de a stimula fertilitatea și fecunditatea femeilor (în Africa, populațiile ndembu și lele), de vânătorile regale (vânătoarea de cerbi în Franța și Anglia evului mediu, vânătoarea de bibilici la populația moundang din Ciad) sau de înfruntările individuale cu caracter inițiativ (urs sau mistreț), timpul vânătorii este, în general, un timp consacrat, mărginit de o plecare și o întoarcere ritualizate, comparabil cu timpul sacrificiului sau al războiului. Când vânătoarea este făcută de specialiști, statutul caracteristic de ucigași care le este atribuit acestora în mod permanent poate să se substituie chiar caracterului ritual al activității înseși. În societăți precum Grecia antică sau India vedică, vânătoarea apare ca o alternativă, sălbatică în Grecia, impură în India, a sacrificiului (M. Biardeau, C. Malamoud).

În sfârșit, reprezentările referitoare la fiziologie care însoțesc reiterarea prin vânătoare a diferenței dintre sexe alimentează concepția rolului regulator pe care ea poate să-l joace, din perspectiva a numeroase societăți, pe plan social: modul în care se realizează și periodicitatea capturilor mențin ordinea naturii, asemenea unui tratament medical.

O. VINCENT

DOUGLAS M., 1957, „Animals in Lele Religious Thought”, în *Africa*, 27 (1): 46 - 58. - „La chasse et la cueillette aujourd’hui”, în *Études rurales*, 1932, 88 - 88.

- HELL B., 1985, *Entre chien et loup. Faits et dits de chasse dans la France de l'Est*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

- JAMIN J., 1979, *La tenderie aux grives chez les Ardennais du plateau*, Institut d'Ethnologie, Paris.

- LEE R.B., DEVORE I. (ed.), 1968, *Man the Hunter*, Aldine, Chicago.

- LOT-FALCK E., 1953, *Le rites de chasse chez les peuples siberiens*, Gallimard, Paris.

- MARIENSTRAS R., 1981, *Le proche et le lointain*, Editions de Minuit, Paris.

- TESTART A., 1986, *Essai sur les fondements de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs*, EHESS, Paris.

- TURNER V.W., 1968, *The Drums of Affliction. A Study of Religious Process among the Ndembu of Zambia*, Hutchinson, Londra (trad. fr. *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambia*, Gallimard, Paris, 1972).

- VIDAL-NAQUET P., 1977, „Chasse et sacrifice dans l'Orestie d'Eschyle”, în *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Maspero, Paris: 135 - 158. - ZIMMERMANN F., 1982, *La jungle et le fumet des viandes*, Le Seuil, Paris.

VÂNĂTORI-CULEGĂTORI

În general, prin sintagma „vânători-culegători” sunt desemnate popoarele care trăiesc din vânătoare, cules, pescuit etc. Toate aceste activități au în comun faptul că exploatează, pentru scopuri economice și esențialmente alimentare, resursele furnizate în mod imediat de către natură, fără ca aceasta să fie transformată de către om, resurse care provin de la specii animale sau vegetale în stare *sălbatică* sau *spontană*. Vânătorii-culegători pot fi caracterizați, în opoziție cu agricultorii și păstorii, prin faptul că nu domesticesc resursele principale pe care le utilizează. Cât despre noțiunea însăși de domesticire, ea

este cu siguranță greu de definit și rămâne supusă controverselor atât în mediul antropologilor, cât și în cel al naturaliștilor, însă putem să optăm pentru ideea că o specie naturală este domesticită atunci când omul îi controlează producția.

Noțiunea de „vânători-culegători” derivă din lucrările specialiștilor în probleme de preistorie, care au arătat deosebita importanță pe care o are în istoria omenirii ruptura produsă de adoptarea unui mod de viață agro-pastoral. Pentru a explica această ruptură, G.V. Childe a propus în anii '20 expresia de „revoluție neolitică”, comparabilă ca importanță, în opinia sa, cu revoluția industrială, paleoliticul corespunzând unei economii de vânătoare-cules, iar neoliticul unui mod de viață agro-pastoral. Opoziția conceptuală dintre vânători-culegători și cultivatori-păștori putea fi astfel gândită atât în diacronie, cât și în sincronie, devenind susceptibilă să organizeze atât datele arheologiei preistorice, cât și datele etnografice.

Supozițiile care marchează istoria ideii de vânători-culegători ridică două mari probleme. Prima se ivește datorită faptului că antropologia vânătorilor-culegători se ocupă, dintre societățile așezate „primitive”, de acelea care par cele mai vechi sau care par să perpetueze cel mai vechi mod de viață al omenirii. Or, a te ocupa de aceste popoare înseamnă implicit a pune problema evoluției sociale a omenirii. Pentru a putea răspunde la aceasta, trebuie elaborată o adevărată metodologie, *comparându-i* pe vânătorii-culegători din prezent (observați în secolele al XIX-lea și al XX-lea de către etnologi) cu cei din preistorie, pentru a pune în lumină nu numai omologiile, ci și diferențele. În loc să procedeze astfel, cercetătorii s-au mulțumit adesea să-i identifice, în mod naiv, pe unii cu ceilalți, fără a lua în seamă decalajul istoric și implicațiile sale. Sau, dimpotrivă, s-au mulțumit să noteze enorma distanță cronologică care îi separă pe vânătorii preistoriei

de cei din prezent, afirmând că ei nu pot fi comparați, fără să țină seama de faptul că tehnicile lor, modul lor de viață, economiile, structurile lor demografice sunt, totuși, asemănătoare.

A doua întrebare decurge din constatarea că, atunci când vorbim despre vânătoriculegători, evocăm un ansamblu de societăți reunite în aceeași rubrică datorită asemănării dintre tehnicile lor de subsistență și economiile lor. Or, această regroupare presupune că popoare atât de diferite și de îndepărtate precum aborigenii australieni și eschimoșii pot fi comparate în mod valabil; așadar, întrebarea vizează posibilitatea existenței unei antropologii sociale dincolo de diferențele culturale. În plus, societățile sunt definite doar în funcție de caracteristicile lor tehnice și economice, ceea ce înseamnă că aceste caracteristici materiale au o anumită pertinentă pentru descrierea și analiza societăților. Întrebarea subiacentă este următoarea: cum poate fi concepută o articulare între aspectul economic al unei societăți și celelalte aspecte ale sale?

Aceste două întrebări sunt legate între ele, pentru că societățile paleolitice nu sunt cunoscute decât prin baza lor materială. Totuși, ținând seama de dificultățile inerente primei întrebări, dar și de funcționarea sentimentului antievoluționist care predomină în secolul al XX-lea, mai ales a doua întrebare a reținut atenția cercetătorilor.

Ea a fost pusă încă din anii '30 de către J. Steward, care a abordat-o pornind de la o problemă rămasă în atenția cercetătorilor și după anii '70: reluând noțiunea de „bandă” deja intrată în antropologia americană, el a propus o unificare, suplă, dar convingătoare, a faptelor etnografice cunoscute. „Banda” americană corespunde, mai mult sau mai puțin, acelei grupări pe care A.R. Radcliffe-Brown o numea, în aceeași epocă, pentru Australia, „hoardă”: un grup de bază, rezidențial și

economic, dotat cu o anumită capacitate de integrare socială și politică. Din acel moment, *band level of organization* a devenit forma socială despre care se crede că trebuie să corespundă economiei de vânătoare și de cules: este noțiunea-cheie a antropologiei vânătorilor-culegători.

Numeroasele controverse stârnite în anii '50 - mai ales în Australia, legate de formele de organizare locală - au dus la golirea de conținut a conceptului de „bandă”, mai ales în privința caracterului patrilocal-patriliniar care îi era adesea asociat (mai ales de către E. Service). Apariția importantei lucrări *Man the Hunter* în 1968 a marcat punctul final al acestei controverse. De acum înainte, numeroase fapte au devenit clare, mai ales grație lucrărilor lui R. Lee despre populația kung: importanța culesului, care este, de obicei, o îndeletnicire feminină (și, corelativ, rolul economic considerabil al femeii), intervalul scurt de timp consacrat muncii la vânătorii-culegători etc. Pe linia „ecologiei culturale”, cercetările întreprinse în domeniul economiei, al tehnicilor și al adaptării omului la mediu au modificat considerabil viziunea noastră despre modul de viață al vânătorilor-culegători. În problema organizării sociale, rezultatele sunt mai degrabă modeste și putem să ne întrebăm dacă mai are rost să păstrăm categoria definită economic a vânătorilor-culegători, în condițiile în care nu putem să precizăm măcar câteva trăsături de organizare socială care i-ar fi inerente.

Dacă noțiunea de „bandă” se dovedește un concept puțin utilizabil (pentru că există cam tot atâtea definiții câți autori), credem că putem afirma cel puțin că societățile de vânători-culegători sunt societăți egalitare. O asemenea caracterizare este cu adevărat vagă dacă ținem seama de minuțiozitatea cu care antropologii tratează de obicei înrudirea sau alte aspecte ale vieții sociale. Însă și aceasta este o idee falsă, care nu a putut fi

avansată decât neglijând o bună parte a societăților cunoscute de vânătoriculegători. Astfel, pe Coasta de nord-vest a Pacificului, în California, în sud-estul Siberiei, în nordul Japoniei etc, populații în general puternice și numeroase au edificat societăți stratificate care nu practică nici agricultura și nici creșterea animalelor. Pentru a ține seama de aceste societăți considerate excepții, se poate avansa ideea unei structuri economice bazate pe stocarea intensivă a unor resurse abundente, însă sezoniere (Testart, 1982), structură identică cu cea a societăților de cultivatori de cereale. Stocarea, și nu agricultura, este cea care permite sedentarizarea și care pune la dispoziție baza materială a unei posibile dezvoltări a inegalităților economice. Această ipoteză modifică datele problemei, pentru că nu economia de vânătoare-cules este cea care se dovedește pertinentă, ci o structură economică definită într-un mod mai complex, în funcție de un ciclu economic dependent de resurse, care pot să fie atât domestice, cât și „sălbatică”.

Putem oare acum să precizăm formele sociale care corespund diferitelor tipuri economice pe care le-am distins? În cazul vânătorilor-culegători care nu stochează, nomazi și egalitari, definiți întotdeauna ca vânători clasici, poate fi observată o diferență fundamentală, care ține de marile probleme tradiționale ale antropologiei sociale: înrudirea, organizarea socială și nivelul simbolic al societății. Într-adevăr, Australia este singurul domeniu întins al vânătorilor-culegători nomazi (spre deosebire de boșimani din Africa Australă, de indienii din Canada și din partea meridională a Americii de Sud) în care se întâlnește pe scară largă uniliniaritatea (organizarea sistematică în clanuri), organizarea dualistă a societății și a reprezentărilor și totemismul. Explicarea unei diferențe atât de radicale constituie problema majoră cu care se confruntă orice antropologie a vânătorilor-culegători.

A. TESTART

BICCHIEN M.G. (ed.), 1972, *Hunters and Gatherers Today. A Socioeconomic Study of Eleven Such Cultures in the Twentieth Century*, Holt, Rinehart & Winston, New York.

— LEACOCK E., LEE R.B. (ed.), 1982, *Politics and History în Bandăocieties*, Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris.

— LEE R.B., 1979, *The! Kung San*, Cambridge University Press, Cambridge.

— LEE R.B., DE VORE I. (ed.), 1968, *Man the Hunter*, Aldine, Chicago.

— SERVICE E.R., 1966, *The Hunters*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

— STEWARD J.H., 1955, *Theory of Culture Change*, University of Illinois Press, Urbana.

— TESTART A., 1982, *Les chasseurscueilleurs ou l'origine des inégalités*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

VÂRSTĂ

Vârsta exprimă succesiunea etapelor de dezvoltare fizică a individului; mod de evaluare a fundamentului biologic, vârsta are o semnificație socială. Referirea la vârstă permite situarea individului în derularea existenței sale particulare; ea servește ca bază a definirii grupurilor de indivizi, în general de același sex, instituționale (clase de vârstă, asociații de vârstă etc.) sau neinstituționale (generațiile). Vârsta, la fel ca și sexul, are valoarea unui parametru discriminant în determinarea locului individului în societate. Fenomen universal, luarea în considerare a vârstei ocupă un loc mai mult sau mai puțin important, în funcție de diversele societăți. În cadrul unora dintre acestea, de exemplu, în Africa de Est, rangul vârstei bărbaților joacă un rol fundamental în funcționarea

sistemului social (Eisenstadt, 1956; Bernardi, 1984). În legătură cu aceste societăți, se vorbește despre organizări sociale „pe clase de vârstă”, marcând astfel importanța cuvenită unor grupări a căror existență este larg atestată pretutindeni în lume, fără însă a juca peste tot același rol. Numim „clasă de vârstă” un grup de indivizi aparținând aceluiasi „contingent”, în sensul demografic al termenului, adică un grup de indivizi care au în comun faptul de a se fi născut în același interval de timp, care separă, în mod general, două inițieri succesive ale adolescenților; rezultă că ne naștem într-un contingent, o clasă de vârstă – asemenea contingentelor anuale de recrutare militară –, căreia îi aparținem până la moarte. În Africa de Est, recrutarea unei clase de vârstă se efectuează mai întâi la nivelul grupului local, apoi clasa de vârstă se constituie la diferite alte niveluri ale organizării teritoriale, până când ajunge să se extindă la scara întregii societăți. De-a lungul existenței sale, o clasă de vârstă parcurge o serie ordonată de „grade”, fiecare dintre acestea fiind definite prin referire la o tranșă de vârstă, reală sau generațională; articularea dintre clase și grade de vârstă este supusă respectării anumitor constrângeri, precum cea în virtutea căreia un tată și fiul său nu ar putea să aparțină împreună aceleiași configurații sociale fondate pe vârstă, oricare-ar fi aceasta. Să luăm un exemplu exact: o societate care, la date stabilite în mod regulat, recrutează o nouă clasă de vârstă constituită din totalitatea noilor inițiați, adică alcătuită din toți băieții născuți după precedenta inițiere. Avem o succesiune de contingente C1, C2, C3 etc, care sunt tot atâtea clase de vârstă. Aceeași societate stabilește un număr fix de grade, care corespund tot atâtor etape ale existenței individuale. O dată trecut momentul inițierii, poți să fii, în mod succesiv, tânăr războinic consacrat luptelor exterioare, războinic matur cu sarcini militare defensive, om cu experiență însărcinat cu gestiunea

politică a societății, bătrân având responsabilitatea îndeplinirii ritualurilor. În acest fel, sunt definite patru grade: g1, g2, g3 și g4. Fiecare clasă va trece, deci, prin cele patru etape; în orice moment, va exista deci o identificare între un grad și o clasă de vârstă.

Se disting două modalități de constituire a claselor de vârstă: una poate fi numită „inițiativă”, iar cealaltă, „generațională”. Modalitatea inițiativă este ilustrată de sistemul de vârstă al masailor (Kenya, Tanzania): criteriul formării unei clase de vârstă este co-inițierea post-pubertară. La masai, clasele de vârstă parcurg patru grade, definite sensibil la fel cu cele din modelul nostru general: războinici, șefi de familie și crescători de vite, responsabili de ordin politic și responsabili de ordin religios; o clasă de vârstă ține de același grad de vârstă timp de cincisprezece ani. Pentru modalitatea generațională, criteriul apartenenței unui tată și al fiului său la două clase de vârstă distincte este prevalent, vârsta reală subordonându-se vârstei genealogice. În mod evident, e dificil ca deschiderea unei clase de vârstă generaționale să coincidă cu inițierea: exemplul populației de (Uganda) arată că deschiderea succesivă la recrutarea claselor de vârstă generaționale tinde să întârzie progresiv vârsta inițierii.

Modul inițiativ și modul generațional nu se exclud mutual. La masai, cele două forme de recrutare coexistă, aspectul generațional al sistemului exprimându-se prin faptul că un tată și fiul său nu pot să țină de două grade succesive. Populația cromo (sau gala) (Etiopia și Ghana) are un sistem generațional complex, în care fiecare clasă parcurge un ciclu de zece grade care acoperă în total o perioadă de optzeci de ani, fiul aflându-se întotdeauna la o distanță de patru grade de tatăl său. Dacă un copil de sex masculin nu se află în această poziție față de tatăl său în momentul nașterii, atunci el este pus *de facto* în afara

sistemului, pe când dacă el este în poziția corespunzătoare normei, este integrat în clasa de vârstă deschisă recrutării și va putea, dacă se va dovedi capabil, să dobândească titluri politice asociate unor funcții exercitate de către membrii clasei de referință. Acest exemplu arată în ce fel sistemul de vârstă servește ca principiu de ordonare al vieții sociale: el definește vârsta pentru căsătorie, perioadele în care trebuie să se nască copiii și toate celelalte momente principale ale existenței individuale. Sistemul definește și statutele și funcțiile, drepturile și obligațiile. Este situația unor societăți segmentare asociind într-un mod necontradictoriu un principiu ierarhic, care se exprimă prin intermediul etajării gradelor, și un principiu egalitar, care guvernează relațiile de apartenență la una și aceeași clasă de vârstă. Raportarea la vârstă apare ca un principiu de clasare relativ cuprinzător și constrângător. Lucrări recente (Almagor, Baxter, 1978) au arătat incidența funcționării sistemelor de vârstă mai ales, așa cum putem foarte ușor să ne imaginăm, asupra modurilor de reprezentare a timpului (de exemplu, calendarul populației cromo).

În toate societățile, luarea în considerare a vârstei fiecăruia permite clasarea indivizilor și operarea unor regrupări pe această bază. Constituirea grupurilor de vârstă exprimă distincția dintre vârsta absolută (periodizare de tipul tinerețe, maturitate, bătrânețe, ritualizată ca succesiune a principalelor etape ale „ciclului vieții”) și vârsta relativă (distincția prim născut/mezin) și ea introduce un principiu de ordonare al cărui model este oferit de etapizarea cronologică a vârstelor. În afara societăților bazate pe un sistem de clase de vârstă, mai pot fi întâlnite grupuri pe care e convenabil să le numim „asociații de vârstă” (Paulme, 1971). Aceste „asociații”, instituționalizate sau nu, sunt constituite ca și clasele de vârstă pe baza unei co-apartenențe la un contingent, mai

mult sau mai puțin strict delimitat și vizând un număr mai mare sau mai mic de ani de naștere. Ele se caracterizează atât prin modul lor de recrutare, cât și prin destinația lor particulară, aceste două determinații nefiind, în general, separabile una de cealaltă; dacă ne vom raporta la societățile occidentale, va trebui să ne gândim la clasele de recrutare militară, la grupele de foști combatanți, la promoțiile de elevi ale școlilor superioare etc. Vârsta apare ca un indicator social, care asociază determinări obiective (stabilind coincidența normală a unei vârste cu un rol sau o funcție) și determinări subiective: un student „bătrân” și un „tânăr” senator pot să aibă aceeași vârstă.

B. BERNARDI

ABELES M., COLLARD C. (ed.), *âge, pouvoir et société en Afrique noire*, 1985, Karthala - Presses de l'Université de Montreal, Paris - Montreal.

— BALANȚIIER G., 1974, *Anthropologiques*, PUF, Paris.

— BAXTER P.T.W., ALMAGOR U. (ed.), 1978, *Age, Generation and Time. Some Features of East-African Age Organisation*, C. Hurst, Londra.

— BERNARDI B., 1984, *I sistemi delle classi d'età*, Loescher, Torino; 1985, *Age Class Systems*, Cambridge University Press, Cambridge.

— EISENSTADT

S.N., 1956, *From Generation to Generation; Age Groups and Social Structure*, The Free Press, New York.

— KERTZER D., KEITH J. (ed.), 1984, *Age and Anthropological Theory*, Cornell University Press, Ithaca.

— LAFONTAINE J.S. (ed.), 1978, *Sex and Age as Principles of Social Differentiation*, Academic Press, Londra.

— PAULME D. (ed.), 1971, *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Plon, Paris.

— RILEY M., WHITE M., FONER A., 1972, *Aging and*

Society. A Sociology of Age Stratification, t. III, Russell Sage Foundation, New York.

— STEWART F, 1977, *Fundamentals of Agegroup Systems*, Academic Press, New York.

VOODOO → *Americile negre 1 - Prezentarea Americilor negre. Caraibiană (Lumea ~). Metraux (A.)*

VORBIRE

Vorbirea reprezintă realizarea fonică a unei limbi articulate, dar ea este mai mult decât simpla expresie a acesteia, întrucât implică o apropiere reală sau fictivă între protagoniști. Analiza ambreiorilor - indici verbali precum delicticele sau cuvintele modale care imprimă enunțului amprenta locutorilor și a situațiilor -, luarea în considerare a forței ilocutorii a limbajului - atunci când enunțul realizează mai mult decât descrie - și dezvoltarea pragmaticii concură la așezarea conceptului de „enunțare” în centrul semanticii discursului și la precizarea condițiilor de descoperire a sensului. O. Ducrot (1984) merge până la a spune că enunțul, până la el considerat o simplă reflectare a situației de discurs, este ceea ce comunică ceva despre enunțare; tezei unicității subiectului vorbitor i se substituie o teorie a vocilor care se întrepătrund în polifonia enunțiativă. Relația dintre cuvântul vorbit și lucrul desemnat este un obiect cultural. Tabuul fonic, indiciu al unei distanțe insuficiente între cuvânt și referent, e întâlnit de pildă la populațiile amazoniene, care știu să se folosească de el, minimizându-l prin procedee vocale - șamanul care cântă „ eu sunt tutunul” și devine spiritul Tutunului - sau maximizându-l prin procedee prozodice sau gramaticale prin care ceea ce se spune nu mai este asumat prin enunțare - discurs indirect, ironie, morfem de neîncredere. Uneori, substanța fonică poate ea singură, chiar imperfectă fiind, să anihileze efectul ritualului (recitarea textelor vedice). Originea și natura cuvântului sunt legate adesea de reprezentările corpului,

ale genurilor, ale cosmosului. În *Geneză*, cuvântul creează și prezice. Pentru dogoni, a vorbi înseamnă a da naștere. La guarani, un copil care se naște e un cuvânt care-și găsește locul în lume. În secolul al XVI-lea, indienii din America de Nord, convinși de eficiența cuvântului în propria cultură, asistau neputincioși la valul de epidemii ce însoțea propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu de către misionari, de unde caracterul distrugător pe care i-l atribuiau. În nord-vestul Amazoniei, cuvântul e folosit pentru a sublinia identitatea de sine, ca și identitatea celorlalți. B. Malinowski (1935), unul dintre primii teoreticieni ai limbajului, a insistat asupra rolului acestuia în derularea anchetei, asupra importanței limbii de zi cu zi, asupra necesității de a interpreta rolul său în ansamblul vieții sociale, asupra constrângerilor interacțiunii narative; el întemeiază astfel etnografia limbajului și teoria actelor de limbaj și introduce noțiunile de „context lingvistic” - numit *context* - și de „situație narativă”. Exegeza, hermeneutica indigenă, etimologiile populare sunt toate revelatoare pentru concepțiile asupra cuvântului. Etnopoetica (Hymes, 1981), în efortul său de traducere, pune în lumină faptul că pauzele, ritmurile, intonațiile, cantitățile sonore sunt mai mult decât niște fapte prozodice sau demarcativă, constituind în același timp căi de acces către semnificație. De atunci, analiza s-a orientat spre o teorie a teatralității cuvântului, D. Tedlock (1983) insistând asupra caracterului dialogal al oricărei povestiri, care nu mai e doar un monolog în fața unui public mut (etnologul). Arta oratorică duce la formarea genurilor. În Grecia, genurile clasice își au originea în tradiția orală - tragedia, în ditiramb; comedia, în cântecele ce sărbătoreau victoria la jocuri; drama satirică, în cânturile falice; chiar romanul, în învățătura orală a retorilor. P. Smith (1975) repertoriază, în Ruanda, basme, povești satirice, fantastice, apologetice și două tipuri de legende.

Populațiile maya contemporane disting, prin trăsături formale, între miturile strămoșilor, vorbirea de azi, vorbirea colocvială și dialogurile juridice și rituale. În narațiuni mitice, cuvântul este înzestrat cu forța de a introduce, printre marile variații culturale, și inovațiile individuale, variante care permit degajarea, pe lângă mesajul structural, a noi sensuri provenind din contextul situațional al cărui ambreiori sunt culturali (la noi, vârsta auditoriului determină un anumit mod de a relata una și aceeași poveste, mijloacele utilizate fiind lexicale, prozodice sau chiar gramaticale). Caracterul radical efemer și puterea creatoare a cuvântului fac din acesta o imagine fidelă a omului, întreaga societate ascultându-l și interpretându-l.

A. MONOD-BECQUELIN

BAUMAN R., SHERZER J. (ed.), 1984, *Explorations in the ethnography of Speaking*, Cambridge University Press, Cambridge.

— DUCROT O., 1984, *Le dâre et le dit*, Editions de Minuit, Paris.

— CALAME-GRIAULE G., 1965, *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, Gallimard, Paris.

— CLASTRES P., 1974, *Le grand parler. Mythes et chants sacres des Indiens Guarani*, Le Seuil, Paris.

— HYMES D., 1981, în *Vain I Tried to Tell You. Essays in Native American Ethnopoetics*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

— MALINOWSKI B., 1935, *Coral Gardens and Their Magic*, Allen & Unwin, Londra (trad. fr. *Les jardins de corail*, Maspero, Paris, 1974).

— SMITH P., 1975, *Le recit populaire au Rwanda*, Armand Collin, Paris.

— TEDLOCK D., 1983, *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, University of California Press, Philadelphia.

VRĂJITORIE

Termenul de „vrăjitorie” desemnează o practică divinatorie: vrăjitorul „spune soarta” (< lat. pop. *stors - tis*).

În sens antropologic, „vrăjitoria” desemnează, înainte de toate, efectele nefaste (accident, moarte, diferite nenorociri) ale unui rit sau pe cele ținând de o calitate inerentă vrăjitorului. Pentru multe populații, vrăjitorul este o ființă umană asemănătoare, în aparență, celorlalte, însă dotată, în secret, cu puteri extra-umane (uneori după propria voință) și responsabilă de nenorocirile care li se întâmplă celor din jur. Natura și activitatea vrăjitorilor neputând fi percepute în mod obișnuit, victimele sale (vrăjiții) sunt constrânse să recurgă la practica divinatorie a unui contravrăjitor; acesta din urmă e înzestrat cu tehnici și/sau cu un dar extraordinar al viziunii, care îi permit să-l demaște pe vinovat și să indice mijloacele prin care ar putea să fie atenuată nenorocirea.

În *Esquisse d'une theorie generale de la magie*, M. Mauss (1902 - 1903) a notat caracterul pluridimensional al faptelor magice. Definiția magiei pe care o propune nefiind satisfăcătoare, e regretabil că autorii, chiar unii recentți, se mărginesc să considere vrăjitoria o „magie distructivă și dezaprobată social” care are și antidot („magia protectoare”), fără să încerce să precizeze ce înseamnă „magia”. Totuși, cercetările lor empirice ilustrează faptul că intuiția lui Mauss era întemeiată și schițează un orizont în care vrăjitoria apare ca un „fenomen social total”, ca un complex de idei, de practici, de afecte și de experiențe.

Complex de *idei*: o concepție despre specia umană potrivit căreia aceasta este în mod fundamental divizată; o concepție despre „forte” (vrăjitoarească și contravrăjitoarească), despre repartizarea lor între oameni și efectele lor specifice; o concepție despre persoană și corp și despre relația elementelor lor cu diversele instanțe

naturale și supranaturale; în sfârșit, o teorie despre originea nenorocirii personale. Complex de *practici*: tehnici de divinație și de „desfacere de farmece”, și uneori de „vrăjire” (însă acestea sunt, cel mai adesea, mai degrabă presupuse de persoanele care sunt victimele unor nenorociri, decât practicate cu adevărat de respectivul vrăjitor). Complex de *afecte*, eventual paroxistice: vrăjirea este o criză vitală a cărei miză este, adesea, moartea și, întotdeauna, boala sau ruina; dezvrăjirea este o dramă în care se înfruntă vrăjitorul, ghicitorul sau contravrăjitorul și vrăjitul. Complex de *experiențe*, atât individuale, cât și colective: o experiență a nefericirii personale, durabilă și repetată, vrăjirea („făcutul”, „făcătura”) și o experiență a restabilirii progresive a vieții normale, dezvrăjirea („desfacerea”); interindividuale și intersubiective: înfruntarea simbolică, însă care produce efecte reale, dintre partenerii crizei vrăjitoarești (vrăjitorul, vrăjitul, contravrăjitorul), dintre care cel puțin doi (vrăjitorul și vrăjitul) sunt apropiați spațial, social și/sau afectiv; colective: dincolo de partenerii imediați și de avatarurile lor individuale, orice vrăjitorie privește și întregul grup social (familia, ascendența sau unul dintre segmentele sale, comunitatea rezidențială, autoritățile, ordinea morală etc). În sfârșit, o criză vrăjitoarească se deschide în momentul în care un accident (o moarte, o pierdere) este pus pe seama unei vrăji, dar, întrucât presupune, pentru rezolvarea sa, un efort de reinterpretare a trecutului cu scopul de a se ajunge la instaurarea unui „curs nou”, vrăjitoria constituie o *experiență specifică a timpului* – atât a timpului personal (biografic, urmele insistente ale unui trecut care va fi remaniat până când se va produce întoarcerea la normal), cât și a timpului social (profundimea genealogică, diverse forme de ereditate socială).

Dificultatea de a studia vrăjitoria ține de faptul că unele episoade punctuale, care în ele însele sunt comune,

se referă la numeroase registre extrem de diferite și, de aceea, puțini antropologi au îndrăznit să le examineze împreună. Cercetările lui Evans-Pritchard asupra populației azande rămân, în această privință, un model neegalat. El și-a arătat încă de la început lipsa de interes pentru problemele legate de definiția fenomenului care monopolizau atunci energia cercetătorilor: „Ceea ce mă preocupă este urmărirea gândirii celor din populația azande. Am așezat sub un singur titlu ceea ce ei desemnau prin unul și același cuvânt și am distins tipurile de comportament pe care ei le socoteau diferite” (1937). În mod paradoxal, deși Evans-Pritchard urmărea doar să redea cu fidelitate concepțiile despre vrăjitorie specifice populației azande, definițiile sale se bucură de autoritate pentru ansamblul etnologiei africane, dacă nu chiar pentru ansamblul disciplinei (pentru o comparație între definițiile oceaniste și africaniste, cf Marwick, 1970).

Cei din neamul azande cred că *witches* au în intestinul subțire o substanță materială (*mangu*) care poate fi descoperită la morți prin autopsie și diagnosticată la cei vii grație oracolelor. Prin simplul fapt că posedă această substanță care se transmite ereditar, ei pot să aducă prejudicii sănătății și bunurilor altora. Azande cred că există printre ei și *sorcerers* care practică magia și fac farmece pe bază de vegetale (*medicines*). Deci, *sorcery* desemnează practicarea - conștientă, voluntară și dobândită în urma învățării - unor acte magice destinate să facă rău prin utilizarea unor substanțe și formule precise, pe când *witchcraft* este o capacitate înnăscută și adesea inconștientă de a face rău numai prin simpla sa calitate ontologică; o *witch* nu îndeplinește niciun rit, nu rostește farmece, nu posedă *medicines*. Deci, *witchcraft* și *sorcery* se opun așa cum se opun o dispoziție permanentă și o acțiune punctuală, o condiție metafizică și o condiție tehnică, o „forță” care îl posedă pe vrăjitor și o „forță” pe

care acesta o produce și o controlează etc.

Desigur, configurația particulară a trăsăturilor care îi opun pe *witches* și pe *sorcerers* nu se regăsește în toate societățile în care poate fi întâlnită vrăjitoria (nici măcar în societățile africane), și uneori această distincție nici nu apare. De cincizeci de ani încoace, autorii au încercat să regăsească în societățile pe care le-au studiat trăsăturile speciale ale vrăjitoriei azande, fiind gata pentru aceasta de orice scamatorie verbală, iar în cazul în care o asemenea întreprindere se dovedea imposibilă, ei își cereau scuze, ca și când ar fi fost vorba despre o greșală pe care și-o asumau, fără să încerce să construiască conceptul general de vrăjitorie. J. Middleton și E.H. Winter (1963) au propus înlocuirea distincției dintre *witchcraft* și *sorcery* prin termenul unic de *wizardry*, însă ei nu au fost deloc urmați de ceilalți cercetători (pentru o critică a accepțiilor variabile ale acestor noțiuni în literatura africanistă, cf V.W. Turner, 1957).

În ciuda talentului său, Evans-Pritchard nu a reușit să-și îndeplinească în întregime proiectul de a comunica numai ideile indigene, căci, pentru a pune ordine în noțiunile și comportamentele azande", el propune un sistem de concepte - „noțiuni mistice” (de exemplu, *witchcraft* și *sorcery*), „noțiuni de bunsimt”, „noțiuni științifice” - a cărui ultimă referință rămâne știința occidentală modernă. Aceasta echivalează cu reluarea „marii împărțiri” dihotomice dintre „ei” și „noi” (J. Goody) și cu tratarea enunțurilor vrăjitorești ca niște propoziții false. De altfel, această supoziție este prezentă în toate scrierile despre vrăjitorie de până în 1970. Deși nu a fost criticată în mod explicit (în afară de Favret-Saada, 1977), ea a fost abandonată în lucrările franceze recente, preocupate să surprindă logica internă a formațiunilor simbolice (cf. mai ales A. Adler, A. Zemleni, 1972; Auge, 1975).

Sub impulsul gândirii funcționaliste, pe care scoala de la Manchester încerca să o salveze, vrăjitoriei i-a fost consacrată o bogată literatură africanistă între anii 1950 – 1970. Sistemele de gândire și practicile vrăjitoarești au fost neglijate în favoarea unor patternuri ale acuzării, care permiteau identificarea tensiunilor structurale ale grupului studiat; orientarea „cognitivă” a cercetării lui Evans-Pritchard a fost dată uitării, iar vrăjitoria a fost plasată în câmpul mai general al „conflictului social”.

Se presupune că și indigenii au o anumită percepție a conflictului, astfel încât, confruntând comentariile lor referitoare la un caz de vrăjitorie, putem să construim un „indicator indigen al tensiunii sociale” (Marwick, 1970). Afirmarea existenței unei *relații vrăjitoarești* (X îl acuză pe Y că i-ar fi provocat o boală prin vrăjitorie) ar fi *falsă* în ea însăși (X este cu adevărat bolnav, însă vrăjitoria nu are niciun amestec în aceasta), însă ea ar semnala existența unei *relații sociale reale* (Y este cămătarul lui X, co-sotia sa sau unchiul său matrilateral...). Această relație, mereu problematică, ar provoca conflicte fără soluție instituțională, pe care vrăjitoria ar fi chemată să le rezolve. A citi aceste texte înseamnă a alcătui un catalog al „soluțiilor” propuse de vrăjitorie în domeniul conflictului social: ruperea sau restabilirea unei relații, promovarea fisionii etc. Orientându-se asupra detaliilor acestor situații, Turner (op. cit.) rezolvă problemele ridicate de publicațiile din respectiva categorie. A. Harwood (1970) reia orientarea „cognitivă” a lui Evans-Pritchard, punând bazele unei antropologii a bolii.

Împotriva tuturor evidentelor, antropologia anglo-saxonă nu a încetat să nege, de mai bine de jumătate de secol, existența unei vrăjitorii rurale în Europa contemporană, fără îndoială pentru a-l păzi pe etnolog de orice contaminare din partea obiectului său. În aceste societăți, patternurile acuzațiilor de vrăjitorie nu verifică

raportul stabilit de funcționaliști între relațiile vrăjitoarești și relațiile sociale problematice, necesitând, deci, un alt tip de analiză. În sfârșit, imposibilitatea de a menține iluzia „marii împărțiri” (Favret-Saada, 1977) îl constrânge pe etnolog să lucreze asupra non-distantei dintre el și obiectul său.

J. FAVRET-SAADA

ADLER A., ZEMPLÉNI A., 1972, *Le baton de l'aveugle. Divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tehad*, Hermann, Paris.

— AUGÉ M., 1975, *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte d'Ivoire*, Hermann, Paris.

— DOUGLAS M. (ed.), 1970, *Witchcraft Confessions and Accusations*, Tavistock, Londra.

— EVANS-PRITCHARD E.E., 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford University Press, Londra (trad. fr. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande*, Gallimard, Paris, 1972).

— FAVRET-SAADA J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Gallimard, Paris.

— HARWOOD A., 1970, *Witchcraft, Sorcery and Social Categories among the Safwa*, Oxford University Press, Londra.

— MARWICK M. (ed.), 1970, *Witchcraft and Sorcery*, Penguin Books, Londra.

— MIDDLETON J., WINTER E.H. (ed.), 1963, *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, Routledge & Kegan Paul, Londra.

— TURNER V., 1957, *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life*, Manchester University Press, Manchester. 1967, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Cornell.

W

WEBER Max

Max Weber s-a născut la Erfurt în 1864; tatăl său, jurist de meserie, ales în 1869 deputat național-liberal în Dieta Prusiei și în Reichstag, a fost prieten cu un mare număr de intelectuali (îi cunoaște pe W. Dilthey și T. Mommsen) și de oameni politici, cum va fi și fiul său, mai târziu. Acesta va primi din partea mamei o educație marcată de rigoarea calvinistă. După studii de drept, istorie, economie politică, filosofie și teologie, Weber își redactează teza de abilitare cu tema *Istoria agrară romană și semnificația sa pentru dreptul public și privat* (1891) în același timp cu întocmirea, în folosul unei asociații de universitari preocupați de chestiunea socială, a unui raport privind conflictele din cadrul țăranilor din Prusia orientală. Va face aici procesul vechii aristocrații pământene a *Junker-ilor*. Avocat din 1886, numit asistent la facultatea de drept din Berlin (1891), Weber va avea o carieră universitară (Berlin, Fribourg, Heidelberg) adesea întreruptă de călătorii și turnee de conferințe, dar și de boală. În 1903, împreună cu E. Jaffe și W. Sombart, pune bazele revistei "Archiv *für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, în care va apărea, sub forma unor lungi articole, esențialul unei opere adunate în volume numai după moartea sa. În 1907 hotărăște să abandoneze activitatea de catedră pentru a se dedica în întregime cercetării. Alături de G. Simmel, figurează printre fondatorii Asociației Germane de Sociologie, din care va demisiona în 1912, datorită unei divergențe în legătură cu problema „neutralității axiologice în științele sociologice și economice” (titlul unuia din eseurile sale). La capătul unei existente în care îndeplinirea „meseriei de savant” nu îl va împiedica să traducă în fapt rezultatele cercetărilor sale teoretice asupra esenței politicului (J. Freund) - care se definește în opinia sa prin înfruntarea dintre valori contradictorii - și nici să militeze pentru diverse convingeri fără a-și justifica opțiunile arogându-și

privilegiul cunoașterii, autorul lucrării *Gesammelte politische Schriften*, considerat bă "Machiavelli german", ba „idealistul de la Heidelberg", moare în 1920 la München, unde de puțin timp revenise în învățământul universitar. Participase mai înainte la lucrările comisiei desemnate să elaboreze constituția Republicii de la Weimer. Introdusă în Statele Unite de E. Shils și T. Parsons, opera să vă fi redescoperită târziu în Franța datorită lui R. Aron și efortului de traducere și editare întreprins sub coordonarea lui E. de Dampierre.

Prezentând o unitate de gândire, de altfel prea puțin doctrinală, opera lui Weber este atât de densă prin orientările sale tematice și erudiția mobilizată, încât depășește limitele științelor specializate. Proiectul intelectual al lui Weber poate fi numit antropologic în sens larg; de fapt, el se străduiește să prezinte originalitatea civilizației occidentale punând-o în paralel cu alte forme de civilizație, și să compare tipurile cele mai diverse de economie, drept, putere politică și experiență religioasă cu ajutorul unui sistem conceptual unificat. Nu există nicio disciplină a științelor umane care să nu fi dobândit o parte a moștenirii constituită de imensa sumă a cercetărilor lui Weber, despre care Aron spunea că ar fi reconciliat cele două puncte de vedere prezente în științele germane ale culturii: cel care încearcă să reconstruiască din punct de vedere conceptual edificiul social și cel care se consacră interpretării aspectelor originale ale devenirii istorice. Antropologia a explorat mai cu seamă trei categorii de lucrări vizând obiectul și metodele științelor sociale, analiza comparată a marilor religii și sociologia politică.

Ideea weberiană, de inspirație antipozitivistă, că faptele de cultură nu sunt reductibile la un ansamblu de legi, dorința lui de a elabora o știință care să informeze atât asupra specificităților istorice, cât și asupra originalității fiecărei configurații culturale, definirea

cunoașterii ca pe ceva care trebuie să regrupeze comprehensiunea (în accepția, preluată de la K. Jaspers, de captare a sensului subiectiv conferit de oameni comportamentelor lor) și stabilirea de raporturi de cauzalitate (exprimate în termeni de probabilitate), în sfârșit, teoria nominalistă a conceptualizării, întemeiată pe noțiunea de „tip-ideal”, au influențat profund antropologia culturală americană, apoi antropologia așa-numita interpretativă (C. Geertz). În domeniul religiilor, demersul adoptat de Weber în *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, constând în reliefaarea unei „adecvări semnificative” între etosul religios (ascetismul puritan) și necesitatea de raționalitate a acumulării capitaliste, a influențat numeroase lucrări etnologice. La fel s-a întâmplat atât cu tentativa de elaborare a unei sociologii comparative a marilor religii (asupra Chinei, Indiei, islamului și iudaismului primitiv), cât și cu încercarea de interpretare a evoluției de la lumea primitivă guvernată de sacru, la „ruperea vrăjii” acestuia în civilizația occidentală (sensul weberian al noțiunii de „carismă” este apropiat de cel durkheimian al noțiunii de „mana”), sau chiar cu analizele asupra rolului istoric al profețiilor pe care îl descoperă la misticii ruși. În sfârșit, în domeniul sociologiei politice, celebra tipologie a formelor de dominare, reflecțiile weberiene asupra naturii și funcției statului în istorie, interpretarea fenomenului birocratic și a formelor de raționalizare a dreptului vor exercita o influență determinantă (G. Balandier) asupra dezvoltării antropologiei politice în Marea Britanie și în Statele Unite.

J.C. GALEY, G. LENCLUD

1920 - 1921, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen, t. I (trad. fr. parțială *l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris, 1964); t. II (trad. engl. parțială: *The Religion of India: Sociology of Hinduism and buddhism*, The Free Press,

Glencoe, 1958); t. III (trad. fr. *Le judaïsme antique*, Plon, Paris, 1970). 1921, *Gesammelte politische schriften*, Drei Masken Verlag, München (trad. fr. parțială *Le savant et le politique*, Plon, Paris, 1959). 1922, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen (trad. fr. parțială *Economie et société*, Plon, Paris); *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen (trad. fr. parțială *Essai sur la théorie de la science*, Plon, Paris).

ARON R., 1935, *La sociologie allemande contemporaine*, PUF, Paris; 1967, *Les etapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris. - 1969, *La philosophie critique de l'histoire*, Vrin, Paris.

— FREUND J., 1966, *Sociologie de Max Weber*, PUF, Paris. - pără ONS T, 1937, *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special References to a Group of Recent European Writers*, The Free Press, Glencoe.

— SHILS E., 1965, „Charisma, Order and Status”, în *American Sociological Review*, 30: 199213.

WESTERMARCK Edward

Sociolog și antropolog finlandez, Edward Westermarck s-a născut în 1862 la Helsinki. În 1889 își susține doctoratul pe tema istoriei căsătoriei, la Universitatea din Helsinki, unde urmează să predea apoi filosofia morală până în 1930. Între 1904 și 1930 tine în mod regulat cursuri de sociologie la London School of Economics, unde îi este elev Malinowski. Fiind unul dintre inițiatorii anchetelor pe teren, a întreprins numeroase călătorii în Maroc. Moare în 1939 la Lanpinlahti (Finlanda).

Prima din lucrările sale publicate, *The History of Human Marriage* (1891), reia conținutul tezei. Timp de aproape treizeci de ani, Westermarck se reîntoarce la această lucrare (a cincea ediție, 1921), alimentată de progresul cunoașterii, în special asupra antroipoizilor, care

pare să îi confirme opiniile: familia nucleară este o instituție primară, necesară supraviețuirii speciei, deoarece răspunde nevoii de a-i oferi progeniturii o protecție parentală. Prohibiția incestului dă naștere la un comportament instinctiv ce neutralizează atracția sexuală dintre indivizii care, la origine, au coabitat. Această teză îl opune ideilor, pe atunci dominante, ale evoluționiștilor, susținători ai unui progres ce ar fi condus de la promiscuitatea primitivă la familia monogamă modernă.

Extinzând subiectul, *The Origin and Development of Moral Ideas* (1906 - 1908) încearcă să întemeieze o știință a ideilor morale, rupându-se astfel de subiectivism. Materialul adunat de Westermarck este imens, însă opțiunile sale naturaliste antrenează o serie de speculații hazardate care vor atrage critica severă a lui E. Durkheim (1907).

Absenta supozițiilor teoretice face din trilogia marocană (1914, 1926, 1930) fragmentul cel mai puțin afectat de timp din opera sa. Grija de a respecta expresia vernaculară și calitatea transcrierii îi conferă chiar o oarecare modernitate.

Westermarck a avut ambiția să întemeieze o sociologie care să îmbrățișeze datele culturale și fundamentele biologice ale comportamentelor umane și să acceadă la statutul de știință experimentală. Chiar dacă unele din analizele sale au influențat antropologia modernă (Lévi-Strauss, 1945), aceasta s-a constituit, totuși, împotriva unui astfel de proiect, reținând din Westermarck doar distincția dintre natură și cultură.

EDITORII

(1891), 1921, *The History of Human Marriage*, Macmillan, Londra [ed. a V-a complet revăzută, în 3 vol.] (trad. fr. *Histoire du mariage*, 4 vol., Mercure de France, Paris, 1934 - 1938). 1906 - 1908, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, Macmillan, Londra (trad.

fr. *L'origine et le développement des idées morales*, Payot, Paris, 1928 - 1929). 1914, *Marriage Ceremonies în Morocco*, Macmillan, Londra (trad. fr. *Les ceremonies du mariage au Maroc*, Leroux, Paris, 1921). 1926, *Ritual and Belief în Morocco*, Macmillan, Londra. 1930, *Wit and Wisdom în Morocco: A Study of Native Proverbs* (cu asistența lui Sheeref 'Abd-es-Salam el-Baqqali), Routledge, Londra. 1934, *Three Essays on Sex and Marriage*, Macmillan, Londra.

DURKHEIM E., 1907, „Edward Westermarck”, în *The Origin and Development of the Moral Ideas*, t. I, *L'Année Sociologique*, X (1905 - 1906): 383 - 395. - LEVI-STRAUSS C., „L'oeuvre d'Edward Westermarck”, în *Revue d'histoire des religions*, 129: 84 - 100. - STROUP T. (ed.), 1982, *Edward Westermarck: Essays on His Life and Works*, Societas Philosophica Fennica, Helsinki.

WHITE Leslie

Antropolog american, Leslie White s-a născut la Salida (Colorado) în 1900. Fiu al unui inginer de lucrări publice, urmează studii de psihologie la Universitatea de Stat din Louisiana, apoi la Universitatea Columbia și la New School for Social Research, unde frecventează mai ales cursurile lui A. Goldenweiser, asistent al lui F. Boas, ale behavioristului J.B. Watson și ale economistului T. Veblen. Înscriș în 1925 la Universitatea din Chicago, efectuează, sub îndrumarea lui E. Sapir, primul său studiu de teren la indienii pueblos acoma. Își susține teza de doctorat (Ph. D.) în 1927, predă antropologia la Universitatea din Buffalo, descoperă și citește lucrările lui L.H. Morgan asupra irochezilor seneca. O călătorie în URSS, întreprinsă în cursul verii anului 1929, îi înlesnește contactul cu scrierile lui Marx și Engels. Numit în 1930 profesor asociat la Universitatea din Michigan, unde îi urmează lui J.H. Steward, White - care își va încheia cariera aici, unde va influența o serie de antropologi

precum M. Sahlins, M. Harris, E.R. Service, R.L. Carneiro – va fi titularizat în 1943; materialismul și anticlericalismul său au provocat ostilitatea autorităților religioase locale care au intervenit pe lângă rectorul universității pentru ca să fie „ars” (Carneiro, 1981); criticarea „la sânge” a operei lui Boas *White – the Dragon Slayer of Boasianism* (L.R. Binford) și gustul pentru polemică i-au atras neîncrederea autorităților academice. Doar după război tezele îi vor fi recunoscute, dacă nu și acceptate. Ales președinte al American Anthropological Association în 1964, invitat la numeroase universități (mai ales californiene) după pensionarea sa în 1970, White moare subit la Lone Pine (California) în 1975, lăsând neterminat un manuscris la care lucra de douăzeci de ani: *Modern Capitalist Culture*.

Considerat, împreună cu arheologul englez V. Gordon Childe, unul dintre principalii teoreticieni ai neo-evoluționismului – lucru popularizat cu umor de către M. Sahlins în timpul recepției organizate la a șazecea aniversare a sa, când l-a întrebat ce dorește să bea: „*Leslie, how about some neo-whiskey?*” (Carneiro, op. cit.) –, White a respins întotdeauna această etichetare. Influențat de teoria lui Morgan și E.B. Tylor, dar și de Marx și Engels, de la care preia ideea primatului infrastructurilor, pornind de la H. Spencer și de la concepția sa despre evoluția socială ca diferențiere a structurii și specializare a funcției, White estimează că evoluționismul a fost și rămâne singurul cadru conceptual coerent al antropologiei. Consacrându-se „restaurării” acestuia (F.W. Voget), el îi trasează antropologiei un obiectiv: să descopere *legile* evoluției culturii. Relativismului cultural indus de istoricismul „boasienilor” și psihologismului școlii „Culture and personality”, White le opune un evoluționism cultural „universal” pe care îl definește prin ceea ce se numește de atunci încoace „legea lui White” (Carneiro, 1974): evoluția culturală depinde de

cantitatea de energie disponibilă pe cap de locuitor și pe an. În mod paradoxal, această concepție materialistă este cea care îl va face să considere cultura o instanță „suprapsihică”, de natură esențial simbolică, având propriile legi de funcționare, de reproducere și de evoluție, iar antropologia – numită de acum *culturologie* –, disciplina care are drept scop studiarea acestora. La sfârșitul vieții, White va dezvolta o concepție „organică” a culturii, „lucru” și „proces”, care nu își găsește rațiunea de a fi decât în ea însăși. Lăsată astăzi în uitare, opera lui White reprezintă totuși o etapă importantă în constituirea antropologiei ca știință cu drepturi depline.

J. JAMIN

1932, „The Acoma Indians”, în *Bureau of American Ethnology, 47th Annual Report*. 1932, *The Pueblo of San Felipe*, American Anthropological Association, Memoir 38.1940, „The Symbol: The Origin and Basis of Human Behavior”, în *Philosophy of Science*, 7: 451 – 463.1943, „Energy and the evolution of Culture”, în *American Anthropologist*, 45: 335 – 356.1945, „History Evolutionism and Functionalism: Three Types of Interpretation of Culture”, în *Southwestern Journal of Anthropology*, 1: 221 – 248.1945, „Diffusion vs Evolution: An Anti-Evoluționist Fallacy”, în *American Anthropologist*, 47: 339 – 356.1949, *The Science of Culture*, Farrar, Strauss, New York. 1959, *The evolution of Culture*, McGraw-Hill, New York. 1960, Prefață la M. Sahlins și E.R. Service, *Evolution and Culture*, University of Michigan Press, Ann Arbor. 1963, *The ethnography and Ethnology of Franz Boas*, Texas Memorial Museum, Bulletin 6.1966, *The Social Organization of Ethnological Theory*, Rice University Studies, t. LII, nr. 4.1975, *The Concept of Cultural Systems*, Columbia University Press, New York.

BARNES H.E., 1960, „Preface”, în G.E. Dole, R.L. Carneiro (ed.), *Essays in the Science of Culture in Honour*

of Leslie A. White, Crowell, New York.

— CARNEIRO R.L., 1974, „The Four Faces of Evolution”, în J.H. Honigmann (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Rand McNally, Chicago; 1981, „Leslie A. White”, în S. Silverman (ed.), *Totems and Teachers. Perspectives on the History of Anthropology*, Columbia University Press, New York.

Lista intrărilor pe autori

ABELES Marc - Stat; Politică

(Antropologie ~). ABELES Marion - Kroeber AL. (în colaborare cu M. IZARD); Lowie R.H.; Murdock G.P.; Richards A.I. (în colaborare cu M. IZARD). ADLER A. - Griaule M.; Regalitate. ALKIRE W.H.

— Micronezia. ALVAREZ-PEREYRE F. - Etnomuzicologie

(în colaborare cu S. AROM). ANTHEAUME B.

— Populație, 1 - Populare

(în colaborare cu J.-Y. MARCHAL). ANTONGINI G.

— Arhitectură (în colaborare cu T. SPINI). AROM S. - Etnomuzicologie (în colaborare cu F. ALVAREZ-PEREYRE). ATRAN S., Mead M. AUDOUZE F. - Arheologie, 1 - Prezentare generală; Arheologie, 2 - Etnologie preistorică. AUGUSTINS G.

— Cutumă;

Instituție.

BALFET H.

— Olărit; Textile. BARE J.

— F - Aculturație. BARNARD A. - Căsătorie.

BARRAU J.

— Plante cultivate. BAUDELLOT C.

— Săpătură. BAUDEZ C.

— F - Indienii din America Centrală, 1 - Civilizațiile precolumbiene (în colaborare cu P BECQUELIN).

BECQUELIN P. - Indienii din America

Centrală, 1 - Civilizațiile precolumbiene (în

colaborare cu C.-F. BAUDEZ). BEDOUCHA G.

— Irigații. BEILLEVAIRE P - Japonia, 2 - Cercetări asupra Japoniei. BELMONT N. - Folclor;

Frazer J.G. (în colaborare cu M. IZARD); Naștere; Van Genep A. BENOIST J.

— Biologică (Antropologie ~), 2 - Biologicul și socialul. BENS A. - Melanezia (în colaborare cu

B. JULLERAT). BERNAND C.

— America Latină. Societatea rurală latino-americană; Moarte, 1. BERNARDI B.

— Vârsta. BERNUS S. - Metalurgie (în colaborare cu N. ECHARD). BIDOU P - Mit, 1 - Natura mitului.

BLANC-PAMARD C.

— Mediu natural. BLOCH M. - Madagascar; Marxism și antropologie. BONNEMAISON J.

— Oceania - Generalități. BONNET D. - Terapeutică. BONTE P - Africa (în colaborare cu

M. IZARD); Africa de Nord; Sclavie - Societăți sclavagiste; Originile antropologiei, 4 - întemeietorii (1860 - 1880); Parentale (Relații ~) - Pseudoînrudirea; Parentale (Sisteme ~); Pastorale (Societăți ~); Sahara; Segmentar (Sistem ~); Transmite, 4 - Succesiune;

Trib; URSS (CSI). Antropologia rusă și sovietică (în colaborare cu M. IZARD și G. LENCLUD); Valoare.

BORGES PEREIRA J.B.

— Americile Negre - Brazilia BOUJU J.

— Descendentă. BOULINIER G.

— Oceanul Indian. BOURGEOT A. - Teritoriu. BOYER P - Cognitivă (Antropologie ~);

Needham R.; Reprezentări (Sisteme de ~). BRETON A. - Indienii din America Centrală, 2 - Evanghelizarea indienilor. BRETON R.

— Arie lingvistică (în colaborare cu M. DIEU). BRIL B.

— Corporale (Tehnici ~). BRISEBARRE A.-M. -

Creșterea animalelor. BROMBERGER C.
 — Hărți etnografice;
 Locuință; Monografie. BUCHER B.
 — Comparativă (Analiză ~). BURRIDGE K.
 — Evanghelizare.
 CADORET A. - Spațiu.
 CAILLET L.
 — Coduri culturale; Japonia - Antropologia japoneză.
 CALAME-GRIAULE G.
 — Literatură orală. CARDONA G.
 — Scriere; Italia. Antropologia italiană. CARNEIRO
 DA CUNHA M. - Canibalism. CARRY M. - Sacrificiu.
 CASAJUS D. - Lienhardt G.; Sacru;
 Smith W.R. CELESTINO O.
 — America de Sud - Antropologia peruană.
 CENTLIVRES P - Elveția. Antropologia elvețiană.
 CHAPMAN A. - Polanyi K.
 CHARACHIDZE G.
 — Dumézil G.
 Indo-europene (Societăți ~). CHAUMEIL J.-P. -
 Indienii din America de Sud. CHAUVEAU J.-P. - Economică
 (Antropologie ~). CHEVALLIER-SCHWARTZ M. - *Human
 Relations Area Files*. CHIVAI.
 — Europa (în colaborare cu
 G. LENCLUD). CHRÉTIEN J.-P. - Interlacustre
 (Regate ~). CLAVERIE E.
 — Juridică (Antropologie ~);
 Sancțiune. CLIFFORD J.
 — Leenhardt M. COLIN G.
 — Sud-Vest (Indienii din ~) (în colaborare cu J.
 GALINIER). COLLET S. - Pescuit. CONDOMINAS G.
 — Asia de Sud-Est continentală. CONTE E.
 — Arie culturală; Germană
 (Țări...
 de limbă ~). Antropologia de limbă germană.

COPANS J.

— Critica politică a antropologiei. COPET-ROUGIER E.

— Alianță; Clan;

Rezidentă. COQUET M. - Marcaj corporal. CORREA M. - America de Sud, 3 - Antropologia braziliană. CRESSWELL R.

— Leroi-Gourhan A.

Tehnologie. CROGNIER E.

— Biologică (Antropologie

~) ...

1 - Domeniul antropologiei biologice.

DAVIS J.

— Mediteraneană (Lumea ~).

DELAPORTE Y. - îmbrăcăminte. DELUZ A. - Bastide R.; Devereux G.

Etnopsihiatrie. DESCOLA P - Amazonia;

America (în colaborare cu M. IZARD); Ecologie culturală; Război (în colaborare cu M. IZARD); Nimuendaju C.

Nordenskiold E.; Sălbatic;

Sociobiologie; Steward J.-H. DEZVEAUX E.

— Mit, 2 - Analiza miturilor;

Radan P; Totemism. DEVISCH R.

— Belgia. Antropologia belgiană; Magie. DIAS N. - Asociații și societăți savante;

Muzee; Originile antropologiei, 3 - De la începutul secolului al XIX-lea până în anul 1860 (în colaborare cu J. JAMIN). DI BELLA M.P. - Onoare. DIBIE P - Haudricourt

A.G. DIEU M. - Arie lingvistică (în colaborare cu

R. BRETON). DIGARD J.-P. - Animale domestice;

Orientul Mijlociu. DOZON J.-P. - Mesianism. DREYFUS S. - Metraux A.; Organizare dualistă. DUPUIS A.

- Africa Centrală atlantică. DURAND J.-L.

— Politeism.

ECHARD N. - Matriarhat; Metalurgie (în colaborare cu S. BERNUS). EDITORII - Agricultură; Noua Zeelandă; Supraviețuire; Westermarck E.

FAVRET-SAADA J.

— Nadel S.F.; Vrajitorie.

FIELOUX M. - Istoria vieții.

FRIEDBERG C.

— Clasificare; Etnoștiință; Halucinogene.

GABONEAU M. - Islamizare, 1 - Asia și Europa de Est.

GALATY J.

— Cultură, 2 - Teoriile (în colaborare cu J. LEAVITT).

GALEY J.-C.

— Bose N.K.; Dumont L.; Durkheim E. (în colaborare cu G. LENCLUD); Evans-Pritchard E.E.; Hocart A.M. (în colaborare cu D. VIDAL); India. Antropologia indiană (în colaborare cu B.N. SARASWATI); Indiană (Lumea ~); Maine H.J.S.; Orientalistică și antropologie; Sahlins M.; Weber M. (în colaborare cu G. LENCLUD).

GALINIER J.

— Corp; Indienii din America Centrală, 3 - Societățile indiene; Sud-Vest (Indienii din ~) (în colaborare cu G. COLIN).

GARANGER J.

— Polinezia (în colaborare cu C. ROBINEAU).

GARCÍA RUIZ J.

— Mexic. Antropologia mexicană.

GAUGHAN J.

— Europa atlantică.

GEISTDOERFER A. - Maritimă (Antropologie ~).

GELLNER E.

— Patronaj.

GODELIER M. - Big Man; Economic (Sistem ~); Firth R.; Noua Guinee; Muncă.

GOKALP A. - Asia Centrală (în colaborare cu R.

HAMAYON).

GOSSIAUX J.

— F - Comunitate.

GOUDINEAU Y - Granet M.

GUEDON M. - F - Pacificul de nord.

GUERMONPREZ J.-F. - Indonezia insulară.

GUGGENHEIM S. - Redfield R.

GUILLERMOZ A. - Coreea.

HAMAYON R.

— Asia Centrală (în colaborare cu A. GOKALP);
Siberia. HANDMAN M.-E.

— Proprietate. HANN C.

— Europa Centrală și Orientală. HÂRȚOG F -
Originile antropologiei, 1 - Antichitatea. HASTEROK R.

— Bastian A.; Congo (Bazinul fluviului ~); Filiație.
HÉRITIER-AUGE F - Familie; Incest. HERRENSCHMIDT
O.

— Castă; Religie. HIERNAUX J.

— Rasă. HOUSEMAN M. - Bateson G. (în colaborare
cu C. SEVERI); Parentale (Relații ~), 1-Domeniul clasic al
relațiilor parentale;

Schneider D.M.

IZARD M. - Africa (în colaborare cu

P. BONTE); Africa Occidentală; America (în
colaborare cu P. DESCOLA); Asociație;

Benedict R.; California (Indienii din ~); Colonizare;
Cultură, 1 - Problema; Dieterlen G.; Imperiu; Frazer J.G.
(în colaborare cu N. BELMONT); Frobenius L.; Glückman
M.; Goody J. (în colaborare cu A. de SALES); Marele Bazin
și Podișul Columbia (Indienii din ~); Război (în colaborare
cu P. DESCOLA); Hertz R., 1 - Omul și opera (în colaborare
cu G. LENCLUD); Istorie și antropologie, 2 - Etnoistoria (în
colaborare cu N. WACHTEL); Indienii din America de
Nord; Kardiner A.; Kroeber AL. (în colaborare cu Marion
ABELES); Linton R.; Metoda etnografică - Ancheta

etnografică; Model; Nord-Est (Indienii din ~); Putere; Profetism; Richards AI. (în colaborare cu Marion ABELES); Schapera I.; Structuralism (în colaborare cu G. LENCLUD); Subartica (Indienii din ~); Sud-Est (Indienii din ~); Timp; Tylor E.B. (în colaborare cu J. JAMIN); URSS (CSI). Antropologia rusă și sovietică (în colaborare cu P BONTE și G. LENCLUD).

JAMARD J.-L.

— Producție domestică.

JAMIN J.

— Franța, 1 - Antropologia franceză; Levy-Bruhl L.; Leiris M.; Mauss M.; Originile antropologiei, 3 - De la începutul secolului al XIX-lea până în anul 1860 (în colaborare cu N. DIAS); Paulme D.; Schaeffner A.; Tylor E.B. (în colaborare cu M. IZARD); White L. JEUDY-BALLINI M. - *Kula*; Malinowski B.; Oceania - Cercetările asupra spațiului oceanian. JUILLERAT B.

— Melanezia (în colaborare cu A.

BENSA); Rivers W.H.R.

KEESING R.

— Mana; Tabu. KLOOS P - Olanda. Antropologia olandeză. KRAUSKOPFF G.

— Strămoși. KUPER A. - Marea Britanie. Antropologia britanică.

LALLEMAND S. - Copilărie.

LAMAISON P - Transmitere, 2 - Formele de transmitere.

LANDABURU J.

— America de Sud, 1 - Antropologia Columbiana; Reichel-Dolmatoff G.,

LEACH E.R.

— Societate.

LEAVITT J.

— Cultură, 2 - Teoriile (în colaborare cu J. GALATY); Geertz C.

LEGROSS D. – Eggan F LE MOAL G.

— Animism.

LEMOINE J.

— Asia orientală; China, 1 – Antropologia chineză; 2 – Populația han; 3 – Minoritățile non-han.

LEMONNIER P – Sare; Tehnic (Sistem ~).

LENCLUD G.

— **Caro Baroja** P; Credință; Douglas M.; Durkheim E. (în colaborare cu J.-C. GALEY); Europa (în colaborare cu I. CHIVA); Funcționalism; Grup domestic; Hertz R., 1 – Omul și opera (în colaborare cu M. IZARD); Istorie și antropologie, 1 – Dezbaterile teoretice; Prestigiu (în colaborare cu M. MAUZE); Metoda etnografică, 2 – Documentul etnografic;

Organizare socială; Structuralism (în colaborare cu M. IZARD); Structură; Simbolism; Thumwald R.; Transmite, 1 – Cultură și transmite; 3 – Moștenirea; Turner V.W.; URSS (CSI). Antropologia rusă și sovietică (în colaborare cu P BONTE și M. IZARD); Weber M. (în colaborare cu J.-C. GALEY).

LEVINE D. – Rivet P LEVI-STRAUSS C.

— Boas F; Casă.

LIBERSKI D. – Fortes M.

LIENHARDT G.

— Radcliffe-Brown A.R.

LIVE Y – China, 4 – Diaspora chineză.

LLOBERA J.R.

— Despotism oriental.

LOVEJOY PE.

— Comerț.

MAHIAS M.-C.

— Bucătărie. MALAMOUD C.

— Religii (Istoria ~lor) și antropologie. MARCHAL J.

— Y – Populație, 1 – Populare

(în colaborare cu B. ANTHEAUME). MARKOVITS F –

Originile antropologiei, 2 Secolele al XVI-lea - al XVIII-lea. MATHIEU N.-C.

— Feministe (Studii ~) și antropologie; Sexe (Diferențierea ~lor). MAUZE M. - Bogoraz W.G.; Coasta de nord-vest (Indienii de pe ~); *Potlatch*;

Prestigiu (în colaborare cu G. LENCLUD). MEILLASSOUX C.

— Sclavie, 2 - Sistemul sclavagist. MENGET P - Istoria antropologiei. MERCIER J.

— Cornul Africii. MEUNIER J.

— Ficțiuni și mituri etnologice. MEUR G. de - Matematică și antropologie. MEYER F - Boală. MOISSEEFF M. - Roheim G. MOLINIE-FIORAVANTI A. - Anzi. MONINO Y - Lingvistică și antropologie. MONOD-BECQUELIN A. - Limbă; Vorbire. MOORE J.H.

— Câmpii (Indienii din ~). MULLER J.-C.

— Șefie; Rit de trecere. MYERS F - Australia, 1 - Societăți australiene.

OLIVIER DE SARDAN J.

— P - Rurale (Societăți ~); Posesie.

OPPITZ M. - Vizuală (Antropologie ~).

ORTIGUES E.

— Culturalism.

PARKIN D. - Semn.

PAULME D. - Primitivism (ul în artă).

PAUWELS S. - Josselin de Jong J.P.B. de.

PEETERS A. - Stimulente.

PETRAS C.

— Indonezia. Antropologia indoneziana. PETREQUIN P - Arheologie - Etnoarheologie. PIAULT M.H.

— Cinematografia etnografică. PINA-CABRAL J. de - Dias A.J.; Portugalia.

Antropologia portugheză. PINGAUD M.-C.

— Funciar (Regimul ~). POUILLON J.

— Lévi-Strauss C.; Tradiție. PRADELLES de LATOUR

C.-H.

— Psih - analiză și antropologie, 2 - Tematici. PRAT i
CAROS J.

— Spania. Antropologia spaniolă. PRICE R.

— Americile negre, 1 - Prezentarea

Americilor Negre; Caraibiană (Lumea ~); Herskovits
M.J.; Kluckhohn C. PRICE S. - Podoabă. PULMAN B.

— Psihanaliză și antropologie, 1 - Istoric; Seligman
C.G.

QUESNEL A. - Populație, 2 - Migrații.

RABAIN-JAMIN J.

— Persoană.

RABINOW P - Interpretativă

(Antropologie ~). RACINE L.

— Schimb.

RAULIN A. - Urbane (Minorități ~).

RAZON J.-P. - Australia, 2 - Aborigenii australieni de
astăzi; Etnii minoritare - Probleme juridice și politice.

RENARD-CASEVITZ F.-M. - Etnocentrism.

REVEL N. - Conklin H.C.

RIESMAN P - Educație.

RIGOULET D. - Ideologie.

RIVIERE C.

— Balandier G.; Sincretism.

RIVIERE G.

— Indigenism.

ROBINEAU C.

— Polinezia (în colaborare cu

J. GARANGER). RUPP-EISENREICH B.

— Difuzionism.

SAIGNES T - Murra J.

SALES A. de - Șamanism; Goody J. (în colaborare cu
M. IZARD). SARASWATI B.

— India. Antropologia indiană (în colaborare cu J.-C.
GALEY). SCHMITT J.-C.

- Istorie și antropologie - Antropologia istorică. SCHMITZ J.
- Stratificare socială. SEGALEN M. - Europa de Nord. Etnologia Europei de Nord. SEVERI C.
- Artă (Antropologia ~ei); Bateson G. (în colaborare cu M. HOUSEMAN). SINDZINGRE N. - Divinație. SISSA J.
- Antice (Societăți ~). SKALNIK P - Africa Australă; Politic (Sistem ~). SMITH P - Interdicție; Rit; Viața (Ciclu de ~). SPERBER D. - Leach E.R. SPINI T - Arhitectură (în colaborare cu G. ANTONGINI). STAHL P-H.
- Balcani. SUGITA K. - întreprindere (Antropologia ~îi).
- TAYLOR A.C. - Civilizație; Etnie; Evoluționism; Primitiv. TCHERKEZOFF S. - Hertz R., 2 - Hertz și antropologia britanică. TESTART A. - Vânători-culegători; Morgan L.-H. THERRIEN M. - Inuit (Eschimos); Rasmussen K. TOFFIN G.
- Himalaya. TORNAY S. - Nilotice (Societăți ~).
- TREMBLAY M.-A. - Intervenții ale antropologiei. TRIAUD J.-L.
- Islamizare, 2 - Africa.
- VALERI V - Relativism cultural. VANDERMEERSCH B.
- Paleontologie umană. VERDON M. - Grup de descendentă. VIDAL D. - Hocart A.M. (în colaborare cu J.C. GALEY); Monedă; Răzbunare (Sistem de ~). VILLE J.-L.
- Africa Orientală. VINCENT O.
- Vânătoare. VITEBSKY P - Moarte, 2. VIVEIROS de CASTRO E.
- Cosmologie.
- WACHTEL N. - Istorie și antropologie, 2 - Etnoistoria

(în colaborare cu M. IZARD). WENDLING T - America de Nord.

Antropologia nord-americană.

WILLIAMS P - Etnii minoritare, 1 - Probleme antropologice; Urbană (Antropologie ~).

XANTHAKOU M. - Marginalitate.

ZEMPLENI A. - Inițiere. ZONABEND F. - Franța, 2 - Cercetări asupra Franței; Nume.

Tabla analitică de materii

I - Constituirea câmpului antropologiei

Istoria și instituțiile cunoașterii antropologice

Asociații și societăți savante, 96

Colonizare, 157

Ficțiuni și mituri etnologice, 248

Istoria antropologiei, 340

Muzee, 456

Originea antropologiei, 494

Primitivism (ul în artă), 550

Metodologie

Arie culturală, 80

Arie lingvistică, 81

Clasificare, 148

Comparativă (Analiză ~), 161

Hărți etnografice, 281

Human Relations Area Files, 290

Istoria vieții, 344

Matematică și antropologie, 413

Metoda etnografică, 430

Model, 446

Monografie, 449

Vizuală (Antropologie ~), 695

Concepte și noțiuni

Aculturație, 13

Civilizație, 145

Credință, 176

Cultură, 184
Etnie, 215
Etnocentrism, 220
Ideologie, 293
Primitiv, 549
Rasă, 561
Relativism cultural, 572
Reprezentări (Sistem de ~), 580
Sălbatic, 604
Schimb, 607
Semn, 619
Simbolism, 625
Societate, 630
Structură, 647
Tradiție, 673
Valoare, 691
Teorii antropologice
Culturalism, 182
Difuzionism, 195
Ecologie culturală, 205
Funcționalism, 266
Marxism și antropologie, 410
Psihanaliză și antropologie, 555
Sociobiologie, 632
Structuralism, 644
Antropologii naționale
America de Nord, 56
Belgia, 108
Brazilia (America de Sud, 3), 61
China (1), 133
Columbia (America de Sud, 1), 59
Elveția, 214
Europa de Nord, 234
Franța (1), 254
Germană (Țări de limbă ~), 270

India, 299
Indonezia, 321
Italia, 350
Japonia (1), 357
Marea Britanie, 403
Mexic, 436
Olanda, 482
Perú, 60
Portugalia, 544
Spania, 632
URSS (CSI), 687
Antropologi
Balandier G., 103
Bastian A., 105
Bastide R., 106
Bateson G., 107
Benedict R., 109
Boas F, 115
Bogoraz W.G., 118
Bose N.K., 119
Caro Baroja J., 126
Conklin H.C., 167
Devereux G., 193
Dias A.J., 194
Dieterlen G., 195
Douglas M., 197
Dumézil G., 198
Dumont L., 199
Durkheim E., 200
Eggan F., 213
Evans-Pritchard E.E., 238
Firth R., 251
Fortes M., 253
Frazer J.G., 262
Frobenius L., 263

Geertz C., 269
Glückman M., 271
Goody J., 272
Granet M., 273
Griaule M., 274
Haudricourt A.G., 280
Herskovits M.J., 283
Hertz R., 284
Hocart A.M., 288
Josselin de Jong J.P.B. de 359
Kardiner A., 365
Kluckhohn C.K.M., 366
Kroeber AL., 367
Leach E.R., 371
Leenhardt M., 372
Leiris M., 373
Leroi-Gourhan A., 374
Lévi-Strauss C, 376
Levy-Bruhl L., 379
Lienhardt G., 380
Linton R., 384
Lowie R.H., 390
Maine H.J.S., 397
Malinowski B.K., 398
Mauss M., 416
Mead M., 418
Metraux A., 435
Morgan H., 451
Murdock G.P., 455
Murra J., 456
Nadel S.F., 459
Needham R., 461
Nimuendaju C, 463
Nordenskiöld E., 464
Paulme D., 522

Polanyi K, 531
Radcliffe-Brown A.R., 559
Radan P, 560
Rasmussen K, 562
Redfield R., 569
Reichel-Dolmatoff G., 572
Richards A.I., 583
Rivers W.H.R., 587
Rivet P, 588
Roheim P, 589
Sahlins M., 600
Sapir E., 602
Schaeffner A., 605
Schapera I., 606
Schneider D.M., 610
Seligman C.G., 618
Smith W.R., 629
Steward J.-H., 639
Thumwald R., 670
Turner V.W., 680
Tylor E.B., 681
Van Gennep A., 693
Weber M., 707
Westermarck E., 708
White L., 709

II - Domeniile antropologiei

Domenii conexe, relații cu disciplinele înrudite

Arheologie, 75

Biologică (Antropologie ~), 111

Istorie și antropologie, 345

Lingvistică și antropologie, 383

Orientalistică și antropologie, 488

Paleontologie umană, 509

Populație, 541

Religii (Istoria ~lor) și antropologie, 579

Domenii particulare

Artă (Antropologia ~ei), 82
Cinematografia etnografică, 142
Cognitivă (Antropologie ~), 155
Economică (Antropologie ~), 208
Etnomuzicologie, 220
Etnopsihiatrie, 223
Etnoștiință, 224
Feministe (Studiile ~) și antropologia, 245
Folclor, 252
Interpretativă (Antropologie ~), 331
Juridică (Antropologie ~), 361
Politică (Antropologie ~), 538
Tehnologie, 662

Arii geografice și culturale; dezvoltarea cercetărilor regionale

Antice (Societăți ~), 70
Indo-europene (Societăți ~), 320
Mediterraneană (Lumea ~), 419
Oceanul Indian, 480
Pacificul de Nord, 507

Africa

Africa, 15
Africa Australă, 22
Africa Centrală atlantică, 26
Africa de Nord, 28
Africa Occidentală, 33
Africa Orientală, 37
Congo (Bazinul fluviului ~), 165
Cornul Africii, 170
Interlacustre (Regate ~), 329
Madagascar, 393
Nilotice (Societăți ~), 461
Sahara, 598

America

Amazonia, 47
America, 49
America Latină, 62
Americile negre, 64
Anzi, 72
California (Indienii din ~), 123
Caraibiană (Lumea ~), 125
Câmpii (Indienii din ~), 146
Coasta de nord-vest (Indienii de pe ~), 151
Indienii din America Centrală, 307
Indienii din America de Nord, 312
Indienii din America de Sud, 316
Inuit (Eschimos), 333
Marele Bazin și Podișul Columbia (Indienii din ~),
406 Nord-Est (Indienii din ~), 465
Subarctica (Indienii din ~), 649
Sud-Est (Indienii din ~), 650
Sud-Vest (Indienii din ~), 651
Asia
Asia Centrală, 85
Asia de Sud-Est continentală, 88
Asia Orientală, 93
China (2 - 4), 136
Coreea, 165
Himalaya, 286
Indiană (Lumea ~), 303
Indonezia insulară, 322
Japonia (2), 357
Orientul Mijlociu, 491
Siberia, 623
Europa
Balcani, 103
Europa, 227
Europa Atlantică, 231

Europa Centrală și de Est, 232
Franța (2), 259
Oceania
Australia, 98
Melanezia, 423
Micronezia, 437
Noua Guinee, 467
Noua Zeelandă, 469
Oceania, 473
Polinezia, 532
Mediu înconjurător, tehnici, economie
Agricultură, 40
Animale domestice, 67
Comerț, 159
Creșterea animalelor, 179
Economic (Sistem ~), 206
Halucinogene, 279
Irigații, 335
Îmbrăcămintă, 353
Kula, 368
Locuință, 387
Maritimă (Antropologie ~), 409
Mediu natural, 421
Metalurgie, 428
Monedă, 447
Muncă, 452
Olărit, 483
Pescuit, 526
Plante cultivate, 527
Potlatch, 548
Producție domestică, 551
Sare, 603
Stimulente, 640
Tehnic (Sistem ~), 661
Textile, 668

Vânătoare, 696
Practici, cunoștințe, expresii
Arhitectură, 78
Bucătărie, 120
Coduri culturale, 152
Corporale (Tehnici ~), 173
Educație, 211
Limbă, 381
Literatură orală, 385
Podoabă, 529
Scriere, 613
Vorbire, 701
Organizare socială
Alianță, 43
Asociație, 94
Casă, 127
Castă, 129
Căsătorie, 131
Clan, 148
Comunitate, 163
Descendentă, 191
Familie, 243
Filiație, 249
Grup de descendentă, 27 5
Grup domestic, 278
Matriarhat, 415
Organizare dualistă, 486
Organizare socială, 487
Parentale (Relații ~), 510
Parentale (Sisteme ~), 514
Pastorale (Societăți ~), 520
Patronaj, 522
Răzbunare (Sistem de ~), 566
Rezidentă, 581
Segmentar (Sistem ~), 615

Stratificare socială, 641
Trib, 680
Vânători-culegători, 697
Politică, drept
Big Man, 110
Cutumă, 189
Despotism oriental, 192
Funciar (Regim ~), 264
Imperiu, 295
Instituție, 327
Politic (Sistem ~), 535
Proprietate, 553
Putere, 558
Război, 563
Regalitate, 569
Sancțiune, 601
Sclavie, 610
Stat, 636
Șefie, 657
Teritoriu, 667
Transmitere, 675
Reprezentările persoanei; individul și societatea
Boală, 113
Copilărie, 168
Corp, 172
Incest, 297
Inițiere, 325
Marcaj corporal, 402
Moarte, 442
Naștere, 459
Nume, 470
Onoare, 485
Persoană, 523
Prestigiu, 549
Sexe (Diferențierea ~lor), 619

Terapeutică, 665
Viață (Ciclu de ~), 694
Vârstă, 699
Reprezentări ale lumii, religie
Animism, 69
Canibalism, 124
Cosmologie, 175
Divinație, 196
Evanghelizare, 235
Interdicție, 328
Islamizare, 337
Magie, 394
Mana, 400
Mesianism, 426
Mit, 438
Politeism, 534
Posesie, 546
Profetism, 552
Religie, 574
Rit, 584
Rit de trecere, 586
Sacrificiu, 593
Sacru, 596
Sincretism, 628
Spațiu, 635
Strămoși, 643
Șamanism, 655
Tabu, 659
Timp, 670
Totemism, 672
Antropologia lumii moderne contemporane
Critica politică a antropologiei, 180
Etnii minoritare, 217
Indigenism, 319
Intervenții ale antropologiei, 332

Întreprindere (Antropologia ~ii), 354
Marginalitate, 407
Rurale (Societăți ~), 590
Urbană (Antropologie ~), 683
Urbane (Minorități ~), 685

Bun de tipar: noiembrie 1999. Apărut: 1999
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 4 P.O. Box 266,
6600, Iași

Vocabularul cuprins în acest dicționar este stratificat într-un număr de subansambluri cărora le corespund următoarele tipuri de articole :

- *noțiunile* utilizate de antropologi ;
- *obiectele, domeniile de cercetare, disciplinele adiacente și metodele* antropologice ;
- *problemele de interfață* apărute la confluența dintre antropologie și alte științe ;
- *orientările cu caracter teoretic* posibil de identificat în câmpul antropologiei, cărora le pot fi asociate curenți de cercetare, dacă nu chiar școli ;
- *istoria generală* a antropologiei și dezvoltarea *antropologiilor naționale* ;
- principalele *figuri* ale istoriei antropologice ;
- *marile regiuni ale lumii* care au servit drept cadru pentru prezentarea societăților și a culturilor.



Editura POLIROM
ISBN 973-683-339-9